

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

عَلَيْهِ

جَاهِلِيَّةُ الْبَرِّ

حضرت مولانا محمد یاسین صابر برکاتہم دامت

شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

پسند فرمودہ

محقق العصر حضرت مولانا محمد نافع صاحب دامت فیضہم فضل دیوبند و دیگر اکابر فضلاء دارالعلوم دیوبند

ترتیب و تخریج

مولانا عبد اللطیف مدنی (مؤلف خیر)، مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

الناشر

مکتبہ عربیہ اسلامیہ

فی بھوک شاہ رکن عالم کالونی ملتان 0301-7437794, 7345151

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (اللَّهُ)

الورد الطری

عَلَّی

جامع الترفی

مِنْ إِفَاضَاتِ

حضرت مولانا محمد یاسین صابر برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

پسند فرمودہ

محقق العصر حضرت مولانا محمد نافع صاحب دامت برکاتہم ہائل دیوبند و دیگر اکابر مشائخ اسلام دیوبند

ترتیب و تخریج

مولانا عبد اللطیف مدنی (دوبئی خیل) مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ملتان  
الناشر

مکتبہ عربیہ بنی الخلیل

فی ہون شاہ رکن عسکری ملتان 0301-7437794, 7345151

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ عمر بن الخطاب محفوظ ہیں

کتاب کا نام : الورد الطری علی جامع الترمذی

مؤلف : شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب مدظلہ العالی

مرتب : مولانا عبداللطیف صاحب (استاذ جامعہ عمر بن الخطاب ملتان)

ناشر : مکتبہ عمر بن الخطاب رابطہ نمبر ۷۵۶۶۵۰۵  
۳۰۰ ۷۳۴۵۱۵۱

کمپوزر : عمرانیہ کمپوزنگ سنٹر ملتان

## ملنے کے پتے

ملتان مکتبہ امدادیہ - مکتبہ حقانیہ - مکتبہ اشاعت الخیر - کتب خانہ مجیدیہ - عتیق اکیڈمی وغیرہ

لاہور مکتبہ رحمانیہ - مکتبہ الحرم - مکتبہ قاسمیہ - مکتبہ مدنیہ - مکتبہ سید احمد شہید - ادارہ اسلامیات

کراچی قدیمی کتب خانہ - دارالاشاعت - مکتبہ معارف القرآن - مکتبہ علمیہ - کتب خانہ مظہری - وغیرہ

پشاور مکتبہ حقانیہ - مکتبہ اسلامیہ - مکتبہ امدادیہ - مکتبہ دارالخلاص - مکتبہ المعارف - مکتبہ ضیاء القرآن

راولپنڈی مکتبہ خانہ رشیدیہ، راجہ بازار کوئٹہ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ

ضروری گزارش

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی کوشش کے مطابق کمپوزنگ، صحیح، طباعت اور جلد بندی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے، تاہم پھر بھی اگر کہیں کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم ادارہ کو مذکورہ بالا رابطہ نمبر پر مطلع فرماویں یا تحریر کے ذریعہ سے مطلع فرماویں، تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے،

ادارہ اس تعاون پر آپ کا بے حد مشکور ہوگا۔ فجزاکم اللہ احسن الجزاء فی الدارين ..... (ادارہ)



## ﴿عرض ناشر﴾

لہ حمدًا کثیر و شکرًا جزیلاً جس نے مکتبہ عمر بن الخطاب (شاہ رکن عالم کالونی ملتان) کو دین عالی کی خدمت کے لیے اس مبارک میدان میں قدم رکھنے کی توفیق مرحمت فرمائی۔ اور طباعت کے حوالہ سے اللہ پاک نے اَوَّلًا اَوَّلًا ”تحفة المرات فی دروس المشکوۃ“ (مصنفہ حضرت مولانا قاری محمد طاہر الرجیمی الملتانی رحمۃ اللہ علیہ) کی طباعت سے نوازا۔ اور اس کے متصل بعد ”احکام میت“ (مصنفہ حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی عارفی رحمۃ اللہ علیہ) اور لغت کی عظیم کتاب ”مصابح اللغات“ اور ”دروس رمضان المبارک“ (حضرت مولانا کریم بخش صاحب) اور غلطیوں سے پاک کی گئی ”بکھرے موتی“ اور حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے پسندیدہ واقعات، بھی زیور طبع سے آراستہ ہوئیں۔

اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس وقت مکتبہ عمر بن الخطاب ملتان ایک عظیم تحفہ (سنن ترمذی کی شرح) ”الورد الطری علی جامع الترمذی“ (مؤلفہ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یاسین صاحب صابر دامت برکاتہم) آپ کی خدمت میں پیش کرنی کی سعادت حاصل کر رہا ہے،

امید ہے کہ آنجناب اعلیٰ طباعت، عمدہ کاغذ اور بہترین جلد بندی کے حوالہ سے اسے سراہیں گے۔  
اللہ پاک کی نصرت اور مدد اور آپ حضرات کی نیک دعاؤں اور نیک خواہشات کی برکت سے مکتبہ عمر بن الخطاب ملتان دھیمے دھیمے میدان طباعت میں بڑھتا رہے گا، ان شاء اللہ العزیز

محتاج دعا

بندۂ ناچیز (مولانا) محمد وقاص بن حضرت مولانا کریم بخش صاحب

استاذ جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

فہرست مضامین الورد الطری علی جامع الترمذی

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۶	موضوع علم درایت الحدیث	۲۹	انتساب
۳۶	غایتہ	۳۰	عرض مرتب
۳۶	افعال النبی ﷺ	۳۲	خصوصیات الورد الطری
۳۷	حضور ﷺ کے افعال میں ضل و سہو ہے بھی یا نہیں	۳۳	جامع الصفات شخصیت
۳۸	تروک حضور ﷺ	۳۴	تقریظ مولانا محمد نافع صاحب
۳۹	تقریر النبی ﷺ و مسکوٰۃ علی فعل غیرہ	۳۵	تقریظ مولانا قاضی عبدالکریم صاحب
۳۹	حجیت حدیث	۳۶	تقریظ مولانا قاضی علاؤ الدین صاحب
۵۲	منکرین حجیت حدیث اور ان کے شبہات کا ذکر	۳۸	تقریظ مولانا مطلع الانوار صاحب
۵۶	تدوین حدیث کی ابتداء کب سے ہوئی	۳۹	تقریظ مولانا ڈاکٹر شیر علی شاہ صاحب
۵۷	کیفیت تدوین حدیث	۴۰	تقریظ مولانا محمد اللہ جان صاحب
۵۷	اول المدونین للحدیث	۴۱	تقریظ مولانا محسن شاہ صاحب
۵۷	حدیث متواتر	۴۲	تقریظ مولانا عبد القیوم حقانی صاحب
۵۸	مصدق تواتر	۴۳	حدیث کا لغوی معنی
۵۸	اقسام تواتر، تواتر اسناد، تواتر طبقہ	۴۳	حدیث کا اصطلاحی معنی
۵۹	تواتر عمل	۴۴	وجہ تسمیۃ الحدیث
۵۹	تواتر قدر مشترک	۴۴	خبر، اثر کے بارے میں مختلف اقوال و اصطلاحات
۶۰	اخبار احاد کی اقسام	۴۴	سنت کی تعریف
۶۰	خبر مشہور، خبر عزیز، خبر غریب، اقسام غریب	۴۵	علم الحدیث کی اقسام
۶۱	تقسیم حدیث باعتبار صفات رواۃ الحدیث	۴۵	تعریف علم روایت الحدیث
	الصحيح واقسامه	۴۵	موضوع علم روایت الحدیث
۶۲	فرق بین الحدیث الصحيح و	۴۵	غرض علم روایت الحدیث
	الصحيح الامتداد	۴۵	تعریف علم درایت الحدیث
۶۲	مراتب الحدیث اصح		
۶۳	رائے ابن ہمام		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۷۷	دو صحابہ میں بعض لوگوں کے مناقب ہونے کی دلیل	۶۴	بیان صحاح ستہ
۷۷	الحدیث الشاذ و اقسامہ	۶۴	وجہ تالیف الصحیح البخاری
۷۸	حدیث منقطع، معطل، معلق کا بیان	۶۴	بخاری شریف کی برکات
۸۱	حدیث مدلس	۶۵	شرائط امام بخاری
۸۲	حدیث مدرج	۶۵	لسن بخاری
۸۲	ناخ و منسوخ	۶۶	تعلیقات بخاری
۸۲	مختلف الحدیث	۶۶	حکم تعلیقات
۸۳	حدیث مضطرب	۶۶	اقسام رواۃ
۸۳	حدیث مقلوب	۶۶	عدد احادیث البخاری
۸۳	حدیث مصحف	۶۸	تراجم بخاری
۸۴	حدیث موضوع	۶۸	اغراض امام بخاری
۸۴	کذب علیہ و کذب لہ میں فرق	۶۹	نام صحیح بخاری
۸۵	طبقات جراحین و معذبین	۶۹	صحیح مسلم کے جامع ہونے نہ ہونے کی بحث
۸۶	ثبوت جرح و تعدیل کے لیے کوئی نصاب شرط ہے یا نہیں	۷۰	کتب احادیث کی دوسری اقسام
۸۶	مراتب جرح و تعدیل	۷۱	لسن ابی داؤد
۸۷	تحلل کی تحقیق اور اس کی انواع	۷۲	ملکات صحاح ستہ
۸۸	شیخ محمد اسحاق "محدث دہلوی کی سند کا ذکر	۷۳	درجہ مؤطا امام مالک
۹۰	لفظ ترمذی کی تحقیق	۷۳	رموز صحاح ستہ
۹۰	مراتب طالب حدیث	۷۴	الحدیث الحسن
۹۰	مصنف کے بقیہ احوال	۷۵	تقریر مولانا عثمانی
۹۱	کتاب ترمذی کے احوال	۷۵	شروط حسن و صحیح
۹۲	باب، کتاب اور فصل میں فرق	۷۵	عدالت کی تفسیر
۹۲	طہارت، نزاہت، نظافت، نجاست اور	۷۶	اہل علم کے لیے ایک علمی الجھن
۹۳	خبائث میں فرق	۷۶	الحدیث الضعیف
۹۳	وجہ تقدم طہارت	۷۷	تعریف الحدیث المرسل
۹۳	شرطیت طہارت کی عقلی وجہ	۷۷	حدیث مرسل حجت ہے یا نہیں
			شواہد اور حنا بلہ پر ابن حزم کا رد

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۱۴	باب ماجاء فی مفتاح الصلوۃ الطہور	۹۴	باب ماجاء لا تقبل صلوۃ بغير طہور
۱۱۵ *	حضرت علیؑ کو کرم اللہ وجہہ کہنے کی وجہ	۹۴	صور ترجمۃ الباب
۱۱۶	باب مایقول اذا دخل الخلاء	۹۴	اغراض ترجمۃ الباب
۱۱۹	باب مایقول اذا خرج من الخلاء	۹۴	امور ثلاثہ (متن الحدیث، سند، اسناد) کی وضاحت
۱۱۹	حضرت عائشہؓ کے کچھ حالات	۹۶	محدثین کی اصطلاحات
۱۲۲	باب فی النهی عن استقبال القبلة	۹۶	”ح“ کی اصطلاح کے بارے میں متعدد اقوال
	بغائط او بول	۹۷	اصطلاح نحوه و مثله
۱۲۳	حسن و قبح کی طرف افعال کی تقسیم میں اختلاف	۹۷	اصطلاح حدثنا و عن
۱۲۵	مسئله الاستقبال والاستدبار	۹۷	مدار تحویل
۱۳۱	امام ابو حنیفہؒ کے کچھ حالات	۹۸	اصطلاح ابن عمرؓ
۱۳۳	باب النهی عن البول قائما	۹۸	اصطلاح عبادۃ اربعہ
۱۳۶	باب فی الاستتار عند الحاجة	۹۸	عبادۃ اربعہ میں عبد اللہ بن مسعودؓ کے عدم
۱۳۸	باب کراهیۃ الاستنجاء بالیمین	۹۸	دخول کی وجہ
۱۳۹	استنجاء بالیمین کے منع ہونے کی وجہ	۹۹	صحابی کی تعریف
۱۴۰	باب الاستنجاء بالحجارة	۹۹	صحابہ میں جرح و تعدیل نہیں چلتی
۱۴۰	حضرت سلمان فارسیؓ کے حالات	۱۰۰	رسول اور نبی کے مصداق کی وضاحت
۱۴۱	البحث الاول فی وجوب الاستنجاء و عدمه	۱۰۲	صلوۃ بغير الطہارۃ عمدا کا حکم
۱۴۱	استنجاء اور نجاست کے ازالہ کی صورتیں	۱۰۳	مسئلہ فاقد الطہورین
۱۴۲	البحث الثانی فی وجوب تطہیت الاحجار	۱۰۶	باب ماجاء فی فضل الطہور
	وعدمه	۱۰۶	ایمان کا لغوی معنی
۱۴۵	باب فی الاستنجاء بالحجرین	۱۰۶	ایمان کا شرعی معنی
۱۴۹	باب کراهیۃ ما یستنجی بہ	۱۰۷	صنعت استہدام
۱۴۹	عظام و روث سے نہی و منع کی وجہ	۱۰۹	مباحث الماء والآثام
		۱۱۱	حضرت ابو ہریرہؓ کا نام و کنیت
		۱۱۳	لفظ ابو ہریرہ کے انصراف و عدم انصراف کی بحث

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۱۷۳	شیعہ کی طرف سے نصب والی قراءت کی توجیہات اور ان کے جوابات	۱۴۹	عظام و روضہ کے زاد ہونے کی کیفیت
۱۷۴	باب ماجاء فی الوضوء مرة مرة	۱۵۱	باب الاستنجاء بالماء
۱۷۵	باب ماجاء فی الوضوء مرة و مرتین وثلاثا	۱۵۲	باب ماجاء ان النبی ﷺ کان اذا اراد الحاجة ابعد فی المذهب
۱۷۵	باب فیمن توضأ بعض وضوئه مرتین وبعینه ثلاثا	۱۵۲	باب ماجاء فی کراهیة البول فی المغتسل
۱۷۵	باب فی وضوء النبی ﷺ کیف کان	۱۵۵	باب ماجاء اذا استقیظ احدکم من منامه فلا یغمس یدہ فی الاناء الخ
۱۷۶	باب فی النضح بعد الوضوء	۱۵۶	باب فی التسمیة عند الوضوء
۱۷۷	باب فی اسباغ الوضوء	۱۵۶	تسمیة عند الوضوء میں اختلاف
۱۸۰	رباط کی مراد میں اقوال کا اختلاف	۱۵۸	باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق
۱۸۰	باب المندیل بعد الوضوء	۱۵۸	مضمضہ، استنشاق، استنثار کا معنی
۱۸۱	کراہت کے قائلین کے دلائل اور ان کا جواب	۱۵۸	مضمضہ، استنشاق کے بارے میں مذاہب
۱۸۲	باب ما یقال بعد الوضوء	۱۶۰	باب المضمضة والاستنشاق من کف واحد
۱۸۵	باب الوضوء بالماء	۱۶۰	کیفیت مضمضہ و استنشاق
۱۸۵	صاع کی مقدار کی بحث	۱۶۲	باب فی تخلیل اللحية
۱۸۵	باب کراهیة الاسراف فی الوضوء	۱۶۲	غسل لحيہ مسح لحيہ کی تفصیل
۱۸۶	باب الوضوء لكل صلوة	۱۶۲	تخلیل لحيہ کے بارے میں اختلاف مذاہب
۱۸۸	باب ماجاء انه یصلی الصلوات بوضوء واحد	۱۶۳	باب ماجاء فی مسح الرأس
۱۸۹	باب فی وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد	۱۶۶	باب ماجاء انه یبدأ بمؤخر الرأس
۱۸۹	باب فی کراهیة فضل طهور المرأة	۱۶۶	باب ماجاء ان مسح الرأس مرة
۱۹۰	باب الرخصة فی ذالک	۱۶۸	باب ماجاء انه یأخذ لرأسه ماءً جدیداً
		۱۶۸	باب مسح الاذنین ظاهرهما وباطنهما
		۱۷۱	باب فی تخلیل الأصابع
		۱۷۲	باب ماجاء ویل للاعقاب من النار

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۲۳	مصنف ترمذی کا اختلاف	۱۹۱	باب ماجاء ان الماء لا ینجسه شی
۲۲۷	باب ترک الوضوء من القبلة	۱۹۴	ماء یر بضاعہ کے نجس نہ ہونے کی وجہ
۲۲۷	مس المرأة کے نقض ہونے نہ ہونے میں اختلاف	۲۰۳	باب کراهية البول فی الماء الراکد
۲۳۱	باب الوضوء من القي والرعاف	۲۰۴	باب ما جاء فی ماء البحر انه طهور
۲۳۲	تقیید ملأ الفم کی بحث	۲۰۵	حیوانات بحر کے حلال و حرام ہونے کے بارے
۲۳۲	تقریر صاحب الہدایہ		میں مذاہب
۲۳۵	باب الوضوء بالنیبذ	۲۰۷	سمک طافی کی حلت و حرمت کا مسئلہ
۲۳۷	ماء النیبذ کے مطلق اور مقید ہونے کی بحث	۲۰۷	باب التشدید فی البول
۲۳۷	باب المضمضة من اللبن	۲۰۹	تمنی، غرور، رجاء میں فرق
۲۳۹	باب فی کراهية رد السلام غیر متوضی	۲۱۰	ما کول اللحم کے بول کے بارے میں ائمہ
۲۴۰	باب ماجاء فی سؤر الکلب		کا اختلاف
۲۴۴	باب ماجاء فی سؤر الهرة	۲۱۱	باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل
۲۴۶	باب المسح علی الخفین		ان یطعم
۲۴۸	باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم	۲۱۲	الاختلاف فی طریق التطهیر فی بول
۲۴۸	توقیت مسح میں نزاع		الغلام والجارية
۲۴۹	باب فی المسح علی الخفین اعلاه واسفله	۲۱۴	باب ماجاء فی بول مایؤ کل لحمه
۲۵۱	باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والنعلین	۲۱۶	باب ماجاء فی الوضوء من الريح
۲۵۳	باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والعمامة	۲۱۷	ريح القبلة سے نقض طہارت میں اختلاف
۲۵۳	مسح علی العمامة کی تفصیل	۲۱۷	باب الوضوء من النوم
۲۵۵	باب ماجاء فی الغسل من الجنابة	۲۱۹	باب الوضوء مما غیرت النار
		۲۱۹	تعارض بین حدیث ابی ہریرة <small>رضی اللہ عنہ</small> وجابر <small>رضی اللہ عنہ</small>
		۲۲۱	باب الوضوء من لحوم الابل
		۲۲۳	باب الوضوء من مس الذکر
		۲۲۳	حدیث ام حبیبہ <small>رضی اللہ عنہا</small> کی صحت میں ابو زرعة اور

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۲۷۴	باب فی المستحاضۃ	۲۵۶	منی میں کھینے سے بچوں کی صحت اچھی ہوتی ہے
۲۷۴	دم حیض اور استحاضہ کی تعریف	۲۵۷	باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل
۲۷۴	دم استحاضہ کی تحدید	۲۵۸	باب ماجاء ان تحت كل شعرة جنابة
۲۷۴	دم استحاضہ اور دم حیض کا حکم	۲۶۰	باب ماجاء اذا التقى الختانان وجب الغسل
۲۷۴	باب ماجاء ان المستحاضۃ تتوضا لكل صلوة	۲۶۰	خروج منی کے موجب غسل ہونے اور نہ ہونے کی وجہ
۲۷۴	مستحاضہ کے بارے میں اختلاف روایات	۲۶۰	باب ماجاء ان الماء من الماء
۲۷۴	مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے یا غسل کرے	۲۶۲	باب فیمن یستقیظ ویری بللا ولا یدکر احتلاما
	یا جمع بین الصلوتین بغسل کرے	۲۶۳	باب ما جاء فی المنی والمذی
۲۷۶	باب فی المستحاضۃ انها تجمع بین الصلوتین بغسل واحد	۲۶۳	باب فی المذی یصیب الثوب
۲۷۹	باب ماجاء فی المستحاضۃ انها تغتسل عند كل صلوة	۲۶۳	باب فی المنی یصیب الثوب
۲۸۰	اقسام مستحاضۃ	۲۶۷	باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل
۲۸۲	فاطمہ بنت ابی حشیش رضی اللہ عنہا کا قصہ	۲۶۷	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دو حدیثوں میں تعارض اور اس کا حل
۲۸۲	باب ماجاء فی الحائض انها لا تقضى الصلوة	۲۶۸	باب ماجاء فی مصافحة الجنب
۲۸۳	باب ماجاء فی الجنب والحائض انهما لا یقرآن القرآن	۲۶۹	کافر کے تجسس اور عدم تجسس میں اختلاف
۲۸۳	باب ماجاء فی مباشرة الحائض	۲۶۹	باب ماجاء فی المرأة تری فی المنام مثل ما یری الرجل
۲۸۴	حائضہ سے تحت الازار نفع حاصل کرنے کا مسئلہ	۲۷۱	اولاد کا ماں باپ میں سے کسی کے مشابہ ہو جانے کی وجوہات
۲۸۵	باب ماجاء فی مواکلة الجنب والحائض وسؤرهما	۲۷۱	باب فی الرجل یستد فی المرأة بعد الغسل
		۲۷۱	باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء
		۲۷۳	تیمم طہارت ضروریہ ہے یا مطلقہ

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۰۱	معراج کی تاریخ	۲۸۵	باب ماجاء فی الحائض تتناول الشئ من المسجد
۳۰۱	باب ماجاء فی مواقیت الصلوٰۃ عن النبی ﷺ	۲۸۶	باب ماجاء فی کراهیۃ اتیان الحائض
۳۰۳	مذہب المثل	۲۸۸	باب ماجاء فی الکفارة فی ذالک حیض میں جماع پر کفارہ کے وجوب میں اختلاف
۳۰۳	مذہب المثلیں کے دلائل اور ان پر اعتراضات وجوابات	۲۸۸	باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب
۳۰۵	وقت مغرب کے تمتد ہونے میں اختلاف	۲۸۹	دم حیض والے کپڑے میں عورت کے لیے جواز صلوٰۃ وعدم جواز صلوٰۃ میں ائمہ کا اختلاف
۳۰۷	باب منہ	۲۹۰	باب ماجاء فی کم تمکث النفساء
۳۱۱	باب ماجاء فی التعجیل بالظہر	۲۹۱	باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائه بغسل واحد وجوہ صحیحہ لتعدد ازاواج
۳۱۳	باب ماجاء فی تعجیل العصر	۲۹۳	باب ماجاء اذا اراد ان يعود توضاً
۳۱۳	تاخیر وتعجیل صلوات میں اختلاف	۲۹۳	باب ماجاء اذا اقيمت الصلوٰۃ ووجد احدکم الخلاء فليبدأ بالخلاء
۳۱۷	باب ماجاء فی وقت صلوٰۃ العشاء الآخرة	۲۹۳	باب ماجاء فی الموضوع من الموطی
۳۱۸	باب ماجاء فی تاخیر العشاء الآخرة	۲۹۵	باب ماجاء فی التیمم
۳۱۸	باب ماجاء فی کراهیۃ النوم قبل العشاء والسمر بعدها	۲۹۵	ضربات تیمم اور مسح یدین میں اختلاف
۳۲۱	باب ماجاء فی السهو عن وقت صلوٰۃ العصر	۲۹۸	باب
۳۲۱	لفظ اهل و مال کی اعرابی تحقیق	۲۹۹	باب ماجاء فی البول یصیب الارض
۳۲۳	امراء کا نمازوں کو مؤخر کرنے کی صورت میں اگر کوئی وقت مستحب میں نماز ادا کرے تو امراء کے ساتھ الخ	۳۰۰	ابواب الصلوٰۃ
۳۲۳	باب ماجاء فی النوم عن الصلوٰۃ	۳۰۰	صلوٰۃ کالفوی وشرعی معنی
		۳۰۰	فرضیت صلوٰۃ کی ابتداء

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۲۳	باب ماجاء فی التثویب فی الفجر	۳۲۶	باب ماجاء فی الرجل ینسی الصلوٰۃ
۳۲۳	باب ماجاء ان من اذن فهو یقیم	۳۲۶	باب ماجاء فی الرجل تفوته الصلوات
۳۲۳	باب ماجاء فی کراہیۃ الاذان بغير وضوء		بایتنھن یبدأ
۳۲۳	باب ماجاء ان الامام احق بالامامۃ	۳۲۶	وجوب ترتیب کے دلائل
۳۲۳	باب ماجاء فی الاذان باللیل	۳۲۶	قضاء واداء کا فرق
۳۲۳	اذان فجر کے وقت میں اختلاف	۳۲۹	باب ماجاء فی الصلوٰۃ الوسطیٰ انھا العصر
۳۲۵	باب ماجاء فی کراہیۃ الخروج من المسجد بعد الاذان	۳۲۹	مصدق صلوٰۃ الوسطیٰ
۳۲۶	باب ماجاء فی الاذان فی السفر	۳۳۱	باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر
۳۲۶	باب ماجاء فی فضل الاذان	۳۳۲	باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب
۳۲۷	باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن	۳۳۵	باب ماجاء فی من ادرك رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس
۳۲۷	باب ما یقول اذا اذن المؤذن	۳۳۶	باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین
۳۲۸	باب ماجاء فی کراہیۃ ان یراخذ المؤذن علی الاذان اجرا	۳۳۶	جمع حقیقی تقدیمی کی شرائط
۳۲۸	اذان پر اجرت کا مسئلہ	۳۳۷	جمع حقیقی تاخیری کی شرائط
۳۲۸	فرق بین المتقدمین والمتاخرین	۳۳۸	باب ماجاء فی بدأ الاذان
۳۲۸	ایصال ثواب پر اجرت لینا جائز نہیں	۳۳۹	منصب امامت افضل ہے یا منصب اذان
۳۲۹	باب ما یقول اذا اذن المؤذن من الدعاء	۳۴۰	باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان
۳۲۹	باب ماجاء ان الدعاء لا یرد بین الاذان والاقامۃ	۳۴۰	ترجیع فی الاذان کا مطلب اور اس کے جواز میں اختلاف
۳۳۰	باب ماجاء کم فرض اللہ علی عباده من الصلوٰۃ	۳۴۱	باب ماجاء فی افراد الاقامۃ
		۳۴۲	باب ماجاء فی الترسل فی الاذان
		۳۴۲	باب ماجاء فی ادخال الاصبع الاذن عند الاذان

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۶۱	باب ما جاء اذا ام احدكم الناس فليخفف	۳۵۱	باب فی فضل الصلوات الخمس
۳۶۲	باب ما جاء فی تحریم الصلوة وتحليلها	۳۵۱	باب ما جاء فی فضل الجماعة
۳۶۲	تکبیر تحریمہ کے تلفظ میں اختلاف	۳۵۲	باب ما جاء فیمن سمع النداء فلا یجیب (ای لایاتی)
۳۶۲	تکبیر تحریمہ کا حکم	۳۵۲	اذان کی اجابت عملی کے بارے میں ائمہ کا اختلاف متخلفین کون تھے؟
۳۶۳	لفظ سلام کے حکم میں اختلاف	۳۵۳	باب ما جاء فی الرجل یصلی وحده ثم یدرک الجماعة
۳۶۳	باب فی نشر الاصابع عند التکبیر	۳۵۳	طلوع فجر کے بعد نفل نماز میں اختلاف
۳۶۳	باب فی فضل التکبیر الاولی	۳۵۳	باب ما جاء فی الجماعة فی مسجد قدصلی فیہ مرة
۳۶۳	باب ما یقول عند افتتاح الصلوة	۳۵۴	جماعت ثانیہ کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ
۳۶۵	باب ما جاء فی ترک الجهر بیسم الله الرحمن الرحیم	۳۵۵	باب فی فضل العشاء والفجر فی جماعة
۳۶۵	تسمیہ کے جہر میں اختلاف	۳۵۵	باب ما جاء فی فضل الصف الاول
۳۶۸	بسم الله کی جزئییت اور عدم جزئییت میں اختلاف	۳۵۶	باب ما جاء فی اقامة الصفوف
۳۶۸	باب ما جاء انه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب	۳۵۶	باب ما جاء لیلینی منکم اولوا الاحلام والنهی
۳۶۸	پھر اختلاف ہوا کہ قراءت قرآن کا جو قول فرض ہے اس میں کوئی تعین ہے یا نہیں؟	۳۵۷	باب ما جاء فی کراهیة الصف بین السواری
۳۷۱	باب ما جاء فی التامین	۳۵۷	باب ما جاء فی الصلوة خلف الصف وحده
۳۷۳	باب ما جاء فی فضل التامین	۳۵۷	خلف الصف وحده کی نماز کے جواز میں اختلاف
۳۷۴	باب ما جاء فی السکتین	۳۵۹	باب ما جاء فی الرجل یصلی مع الرجلین
۳۷۴	باب ما جاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلوة	۳۵۹	باب ما جاء فی الرجل یصلی ومعه رجال ونساء
۳۷۵	کیفیت وضع یدین	۳۶۰	باب من احق بالامامة
۳۷۵	باب ما جاء فی التکبیر عند الركوع والسجود		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۸۶	باب ماجاء فی کراهیة الاقعاء بین السجدتین	۳۷۶	باب رفع الیدین عند الركوع
۳۸۷	باب فی الرخصة فی الاقعاء	۳۸۱	امام ابوحنیفہؒ کی عظمت شان
۳۸۷	باب ماجاء فی الاعتماد فی السجود	۳۸۱	باب ماجاء فی وضع الیدین علی الركبتین فی الركوع
۳۸۷	باب کیف النهوض من السجود	۳۸۲	باب ماجاء فی التسبیح فی الركوع والسجود
۳۸۷	باب ماجاء فی التشهد	۳۸۲	باب ماجاء فی النهی عن القراءة فی الركوع والسجود
۳۸۹	باب کیف الجلوس فی التشهد	۳۸۳	باب ماجاء فی من لا یقیم صلبه فی الركوع والسجود
۳۸۹	باب ماجاء فی الاشارة	۳۸۳	تعدیل ارکان کے حکم میں اختلاف
۳۹۰	باب ماجاء فی التسلیم فی الصلوٰۃ	۳۸۳	باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسه من الركوع
۳۹۰	باب منه ایضاً	۳۸۴	باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین فی السجود
۳۹۰	باب ماجاء ان حذف السلام سنة	۳۸۴	باب ماجاء فی السجود علی الجبهة والانف
۳۹۰	باب ما یقول اذا سلم	۳۸۵	باب ماجاء فی السجود علی سبعة اعضاء
۳۹۱	باب ماجاء فی الانصراف عن یمینه وعن یساره	۳۸۵	باب ماجاء فی التجافی فی السجود
۳۹۱	باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ	۳۸۵	باب ماجاء فی الاعتدال فی السجود
۳۹۲	باب ماجاء فی القراءة فی الصبح	۳۸۵	باب ماجاء فی اقامة الصلب اذا رفع رأسه من السجود والركوع
۳۹۵	باب ماجاء فی القراءة فی الظهر والعصر	۳۸۶	باب ماجاء فی کراهیة ان یبادر الامام فی السجود والركوع الخ
۳۹۵	باب ماجاء فی القراءة خلف الامام		
۴۰۲	مولانا عبدالحی صاحب کاسہو		
۴۰۴	خلف الامام مقتدی کی قراءت کے جواز کے دلائل اور ان کے جوابات		
۴۰۴	ابن ہمام کی تقریر		
۴۰۵	تقریر ابن تیمیہ		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۴۱۷	باب ماجاء فی ابتداء القبلة	۴۰۶	لفظ فی نفسه کے معنی کی بحث
۴۱۸	تحویل قبلہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات	۴۰۷	باب ما یقول عند دخوله المسجد
۴۱۸	باب ماجاء ان بین المشرق والمغرب قبلة	۴۰۷	باب ماجاء اذا دخل احدکم المسجد فلیرکع رکعتین
۴۱۹	باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبلة فی الغیم	۴۰۸	باب ماجاء ان الارض کلها مسجد الا المقبرة والحمام
۴۱۹	باب ماجاء فی کراهیة ما یصلی الیه وفیه	۴۰۹	باب ماجاء فی فضل بنیان المسجد
۴۲۰	باب ماجاء فی الصلوة فی مرابض الغنم واعطان الابل	۴۰۹	باب ماجاء فی کراهیة ان یتخذ علی القبر مسجداً
۴۲۰	باب ماجاء اذا حضر العشاء واقیمت الصلوة فابدأوا بالعشاء	۴۱۰	باب ماجاء فی النوم فی المسجد
۴۲۰	باب ماجاء فی الصلوة عند النعاس	۴۱۰	باب ماجاء فی کراهیة البیع والشراء وانشاد الضالة والشعر فی المسجد
۴۲۰	باب ماجاء من زار قوما فلا یصل بهم	۴۱۰	باب ماجاء فی المسجد اسس علی التقوی
۴۲۱	باب ماجاء فی کراهیة ان یخص الامام نفسه بالدعاء	۴۱۱	باب ماجاء فی الصلوة فی مسجد قبا
۴۲۱	اجتماعی دعاء بعد الصلوة المکتوبہ	۴۱۲	باب ماجاء فی أى المساجد افضل
۴۲۱	باب ماجاء من ام قوماً وهم له کارهون	۴۱۳	باب ماجاء فی المشی الی المسجد
۴۲۱	باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً	۴۱۵	باب ماجاء فی الصلوة علی الخمر
۴۲۲	پہلا نزاع کہ قائم کی اقتداء خلف القاعد جائز ہے یا نہیں	۴۱۵	باب ماجاء فی الصلوة فی الجیطان
۴۲۲	دوسرا نزاع جواز کی صورت میں مقتدیوں کے	۴۱۵	باب ماجاء فی سترة المصلی
		۴۱۶	باب ماجاء فی کراهیة المرور بین یدی المصلی
		۴۱۶	باب ماجاء لا یقطع الصلوة شی
		۴۱۶	باب ماجاء انه لا یقطع الصلوة الا الکلب والحمار والمرأة
		۴۱۷	باب ماجاء فی الصلوة فی الثوب الواحد

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۴۳۰	باب ماجاء فی التخشع فی الصلوة	۴۲۲	جلوس وعدم جلوس کا ہے
۴۳۱	باب ماجاء فی کراهیۃ التشبیک بین الاصابع فی الصلوة	۴۲۳	تقریر شاہ ولی اللہ
۴۳۲	باب ماجاء فی سجدتی السہو قبل السلام	۴۲۵	<b>باب منه</b>
۴۳۲	فعلی بقولی احادیث اور حضرت شاہ صاحب کی تقریر	۴۲۵	حضرت شاہ صاحب کی تقریر (۱)
۴۳۳	باب ماجاء فی التشہد فی سجدتی السہو	۴۲۵	حضرت شاہ صاحب کی تقریر (۲)
۴۳۳	باب فیمن یشک فی الزیادۃ والنقصان	۴۲۶	تقریر شاہ ولی اللہ
۴۳۳	باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر	۴۲۶	باب ماجاء فی الامام ینہض فی الركعتین ناسیاً
۴۳۵	فی مسئلۃ الکلام والسلام فی الصلوة مذاہب	۴۲۶	باب ماجاء فی مقدار القعود فی الركعتین الاولین
۴۳۷	ذوالیدین و ذوالشمالین دو ہیں یا ایک؟ اور نسخ کی بحث	۴۲۷	باب ماجاء فی الاشارة فی الصلوة
۴۳۰	باب ماجاء فی الصلوة فی النعال	۴۲۸	باب ماجاء ان التسیح للرجال والتصفیق للنساء
۴۳۰	باب ماجاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر	۴۲۸	باب ماجاء فی کراهیۃ التثاؤب فی الصلوة
۴۳۱	باب ماجاء فی الرجل یعطس فی الصلوة	۴۲۸	باب ماجاء ان صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ القائم
۴۳۱	باب فی نسخ الکلام فی الصلوة	۴۲۹	باب فی من یتطوع جالساً
۴۳۱	باب ماجاء فی الصلوة عند التوبۃ	۴۲۹	باب ماجاء ان النبی ﷺ قال انی لاسمع بکاء الصبی فی الصلوة فاخفف
۴۳۲	باب ماجاء فی الرجل یحدث بعد التشہد	۴۳۰	باب ماجاء لاتقبل صلوۃ الحائض الا بخمار
۴۳۲	باب ماجاء اذا کان المطر فالصلوة فی الرحال	۴۳۰	باب ماجاء فی کراهیۃ السدل فی الصلوة
		۴۳۰	باب ماجاء فی کراهیۃ النفخ فی الصلوة
		۴۳۰	باب ماجاء فی النهی عن الاختصار فی الصلوة

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۳۵۳	باب ماجاء فی وصف صلوة النبی ﷺ باللیل	۳۳۲	باب ماجاء فی التسیح فی ادبار الصلوة
۳۵۳	وتر اصطلاحی کے بارے میں کئی اختلافات	۳۳۳	باب ماجاء فی الصلوة علی الدابة فی الطین والمطر
۳۵۳	وتر اللیل یعنی صلوة التہجد کی رکعات میں اختلاف	۳۳۳	باب ماجاء فی الاجتہاد فی الصلوة
۳۵۶	صلوة التہجد کے وتر اور احدى عشرة رکعة ہونے کی حکمت	۳۳۳	باب ماجاء ان اول ما یحاسب به العبد یوم القیامة الصلوة
۳۵۷	باب ماجاء فی نزول الرب تبارک وتعالی الی السماء الخ	۳۳۳	باب ماجاء فی من صلی فی یوم وليلة ثنتی عشرة رکعة الخ
۳۵۷	رب کے نزول الی السماء کی کیفیت	۳۳۴	باب ماجاء فی رکعتی الفجر من الفضل
۳۵۸	باب ماجاء فی القراءة باللیل ابواب الوتر	۳۳۵	باب ماجاء فی تخفیف رکعتی الفجر والقراءة فیہما
۳۵۸	باب ماجاء فی فضل الوتر وتروں کے حکم میں اختلاف	۳۳۵	باب ماجاء فی الکلام بعد رکعتی الفجر
۳۵۸	باب ماجاء فی کراهیة النوم قبل الوتر	۳۳۵	باب ماجاء فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر
۳۵۹	باب ماجاء فی الوتر بسبع	۳۳۶	باب ماجاء اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة
۳۶۰	باب ماجاء لا وتران فی ليلة نقض وتر کا مسئلہ	۳۳۷	باب ماجاء فی من تفوته الركعتان قبل الفجر الخ
۳۶۰	باب ماجاء فی الوتر علی الرحلة	۳۳۹	باب ماجاء فی الاربع قبل الظهر
۳۶۱	باب ماجاء فی صلوة الضحی حدیث ام ہانی (بہی ابن ابی لیلی والی) کے بارے میں ائمہ کا اختلاف	۳۳۹	باب ماجاء فی الاربع قبل العصر
۳۶۱	حضرت شاہ صاحبؒ کا اس پر رد	۳۳۹	باب ماجاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب
		۳۳۹	باب ماجاء ان صلوة اللیل مثنی مثنی نوازل لیلہ ونہاریہ میں اختلاف
		۳۵۰	

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۴۷۰	باب ماجاء فی کراهیۃ الاحتباء والامام یخطب	۴۶۲	باب ماجاء فی صلوة الاستخارة
۴۷۱	<b>ابواب العیدین</b>	۴۶۳	ابواب الجمعة
۴۷۱	باب فی صلوة العیدین قبل الخطبة	۴۶۳	باب فضل يوم الجمعة
۴۷۱	عیدین میں خطبہ کی تاخیر کی مخالفت کس نے کی	۴۶۳	حضرت آدمؑ منشد نکاح جنت سے نکالا جانا بھی ایک نعمت ہے
۴۷۱	باب فی التکبیر فی العیدین	۴۶۳	باب فی الساعة التي ترجی فی يوم الجمعة
۴۷۱	تکبیرات زائدہ کی تعداد میں ائمہ کا اختلاف	۴۶۳	يوم الجمعة میں ساعات اجابت کا بیان
۴۷۲	<b>ابواب السفر</b>	۴۶۵	باب ماجاء فی الاغتسال فی يوم الجمعة
۴۷۲	باب التقصیر فی السفر	۴۶۵	جمعہ کے روز غسل کے وجوب و عدم وجوب کا مسئلہ
۴۷۲	قصر صلوة اور اتمام صلوة فی السفر میں اختلاف	۴۶۵	باب فی فضل الغسل يوم الجمعة
۴۷۳	باب ماجاء فی کم تقصر الصلوة	۴۶۵	باب ماجاء فی التکبیر الی الجمعة
۴۷۳	مدت قصر کے بارے میں اختلاف	۴۶۶	يوم جمعہ کی ساعات خمسہ کا ذکر
۴۷۵	مسافت قصر کی تحدید میں اختلاف	۴۶۶	باب ماجاء من کم یؤتی الی الجمعة
۴۷۶	باب ماجاء فی التطوع فی السفر	۴۶۶	مصر کی تعریف
۴۷۶	باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین	۴۶۶	من علیه الجمعة کا بیان
۴۷۶	عرفات، مزدلفہ کے علاوہ جمع حقیقی نہیں بلکہ صوری ہے	۴۶۷	باب ماجاء فی وقت الجمعة
۴۷۷	باب ماجاء فی صلوة الاستسقاء	۴۶۷	وقت جمعہ میں اختلاف
۴۷۸	باب فی صلوة الکسوف	۴۶۷	باب ماجاء فی الخطبة علی المنبر
۴۸۰	باب کیف القراءة فی الکسوف	۴۶۸	باب ماجاء فی القراءة علی المنبر
۴۸۰	باب ماجاء فی صلوة الخوف	۴۶۸	باب فی استقبال الامام اذا خطب
۴۸۲	باب ماجاء فی سجود القرآن	۴۶۸	باب فی الركعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب
۴۸۲	سجود قرآن کی تعداد میں اختلاف مذاہب	۴۶۸	کیا دوران خطبہ و خروج امام للخطبة نماز پڑھنا درست ہے

صفحه نمبر	عنوانات	صفحه نمبر	عنوانات
۴۸۹	باب ما ذکر فی نضح بول الغلام	۴۸۲	باب فی خروج النساء الی المساجد
	الرضیع	۴۸۳	باب فی کراهیة البزاق فی المسجد
۴۸۹	باب ما ذکر فی فضل الصلوة	۴۸۳	باب فی السجدة فی النجم
۴۹۰	<b>ابواب الزکوة</b>	۴۸۴	باب ماجاء من لم یسجد فیہ
۴۹۰	باب ماجاء عن رسول اللہ ﷺ فی منع	۴۸۴	تجود تلاوت فی القور واجب نہیں
	الزکوة من التشدید	۴۸۴	باب ماجاء فی السجدة فی ص
۴۹۰	باب ماجاء اذا ادیت الزکوة فقد	۴۸۵	باب ماجاء فی السجدة فی الحج
	قضیت ما علیک	۴۸۵	باب ماجاء من التشدید فی الذی یرفع
۴۹۲	باب ماجاء فی زکوة الذهب والورق		رأسه قبل الامام
۴۹۳	خیل للتنازل کی زکوة میں ائمہ کا اختلاف	۴۸۶	قبل الامام سجدہ میں جانے سے رأس حمار
۴۹۴	باب ماجاء فی زکوة الابل والغنم		بننے کا وہم ہے، ضروری نہیں ہے
۴۹۵	باب ماجاء فی زکوة البقر	۴۸۶	باب ماجاء فی الذی یصلی الفریضة ثم
۴۹۵	جزیہ موکلف اور غیر موکلف کی تفصیل		یوم الناس بعد ذالک
۴۹۵	باب ماجاء فی صدقة الزرع والثمر	۴۸۶	اقتداء المفترض خلف المتفعل میں اختلاف
	والحبوب	۴۸۸	باب ما ذکر من الرخصة فی السجود
۴۹۶	باب ماجاء فی زکوة العسل		علی الثوب فی الحر والبرد
۴۹۷	باب ماجاء لا زکوة علی المال	۴۸۸	باب ما ذکر فی الالتفات فی الصلوة
	المستفاد حتی یحول علیہ الحول	۴۸۸	باب ما ذکر فی الرجل یدرک الامام
۴۹۷	باب ماجاء فی زکوة الحلی		ساجدًا کیف یصنع
۴۹۸	باب ماجاء فی زکوة الخضراوات	۴۸۸	باب ما ذکر فی الثناء علی اللہ جل جلالہ
۴۹۸	باب ماجاء فی زکوة مال الیتیم		والصلوة علی النبی ﷺ قبل الدعاء
۴۹۹	باب ماجاء ان العجماء جرحها جبار	۴۸۸	باب ما ذکر فی تطیب المساجد
	وفی الرکاز الخمس	۴۸۹	باب فی کراهیة الصلوة فی لحف النساء
		۴۸۹	باب ما ذکر فی قراءة سورتین فی رکعة

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۰۶	صدقة الفطر کے حکم میں اختلاف۔	۵۰۰	باب ما جاء في الخرص
۵۰۶	فطرانہ کی مقدار میں اختلاف	۵۰۰	باب من تحل له الزكوة
۵۰۸	عبد کافر کے صدقۃ الفطر میں اختلاف	۵۰۲	باب ما جاء من لا تحل له الصدقة
۵۰۸	باب ما جاء في تعجيل الزكوة	۵۰۲	باب من تحل له الصدقة من الغارمين
۵۰۸	باب ما جاء في النهي عن المسئلة		وغيرهم
۵۰۹	<b>ابواب الصوم</b>	۵۰۲	باب ما جاء في كراهية الصدقة للنبي ﷺ
۵۰۹	باب ما جاء في فضل شهر رمضان		واهل بيته ومواليه
۵۱۰	باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم	۵۰۲	نقل صدقة آل نبی ﷺ کے لیے جائز ہے یا نہیں
۵۱۰	باب ما جاء في كراهية صوم يوم الشك	۵۰۳	آل نبی ﷺ کون ہیں
۵۱۰	باب ما جاء ان الشهر يكون تسعا وعشرين	۵۰۳	ازواج آل میں داخل ہیں یا نہیں
		۵۰۳	باب ما جاء ان في المال حقا سوى الزكوة
۵۱۱	باب ما جاء في الصوم بالشهادة	۵۰۳	باب ما جاء في فضل الصدقة
۵۱۱	باب ما جاء شهر اعيد لا ينقصان	۵۰۳	اللہ کے لیے سچ، بصر وغیرہ صفات کا انکار کرنا
۵۱۱	باب ما جاء لكل اهل بلد رؤيتهم		گمراہی ہے
۵۱۲	باب ما جاء ان الفطر يوم تفطرون والاضحى يوم تضحون	۵۰۴	باب ما جاء في اعطاء المؤلفة قلوبهم
۵۱۲	باب ما جاء في تعجيل الافطار	۵۰۴	مؤلفة القلوب کی اقسام اور ان کو زکوٰۃ دینے میں اختلاف
۵۱۲	باب ما جاء في بيان الفجر	۵۰۵	باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته
۵۱۲	بعد طلوع الفجر صائم کے کھاتے رہنے میں اختلاف	۵۰۵	باب ما جاء في كراهية العود في الصدقة
۵۱۳	باب ما جاء في التشديد في الغيبة للصائم		
۵۱۳	باب ما جاء في فضل السحور	۵۰۵	باب ما جاء في الصدقة عن الميت
۵۱۳	باب ما جاء في كراهية الصوم في السفر	۵۰۶	باب ما جاء في نفقة المرأة من بيت زوجها
۵۱۵	باب ما جاء في الرخصة للحارب في الافطار	۵۰۶	باب ما جاء في صدقة الفطر

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۲۲	باب ما جاء فى كراهية صوم يوم الجمعة وحده	۵۱۵	باب ما جاء فى الرخصة فى الافطار للجلبلى والمرضع
۵۲۳	باب ما جاء فى صوم يوم السبت	۵۱۵	باب ما جاء فى الصوم عن الميت
۵۲۳	باب ما جاء فى صوم يوم الاثنين والخميس	۵۱۵	عبادتہ بدنیه، مالیہ، مرکبہ منہما میں نیابت کے جواز وعدم جواز میں اختلاف
۵۲۳	باب ما جاء فى صوم الاربعاء والخميس	۵۱۶	باب ما جاء فى الصائم يذره القى
۵۲۳	باب ما جاء فى فضل صوم يوم عرفة	۵۱۶	قی اور استقاء کی بعض صورتوں سے نقص صوم میں اختلاف
۵۲۳	باب ما جاء فى عاشوراء اى يوم هو	۵۱۶	باب ما جاء فى الصائم ياكل ويشرب ناسيا
۵۲۳	باب ما جاء فى صيام العشر	۵۱۶	باب ما جاء فى الافطار متعمداً
۵۲۵	عشرۃ ذی الحج اور عشرۃ اخیرہ من رمضان کی افضلیت میں اختلاف الخ	۵۱۶	اکل و شرب و جماع سے وجوب کفارہ میں اختلاف
۵۲۵	باب ما جاء فى صيام ستة ايام من شوال	۵۱۷	باب ما جاء فى كفارة الفطر فى رمضان
۵۲۵	تشبیہ میں مشبہ بہ کا افضل ہونا ضروری نہیں الخ	۵۱۸	عورت پر جماع کی صورت میں کفارہ ہوگا یا نہیں
۵۲۶	باب ما جاء فى فضل الصوم	۵۱۸	صوم اور ظہار کے کفارہ میں وحدت کا نکتہ
۵۲۷	باب ما جاء فى صوم الدهر	۵۱۸	باب ما جاء فى الكحل للصائم
۵۲۷	صوم الدهر وسر الصوم وصال میں فرق	۵۱۹	باب ما جاء فى القبلة للصائم
۵۲۸	باب ما جاء فى سرد الصوم	۵۱۹	باب ما جاء فى مباشرة الصائم
۵۲۸	باب ما جاء فى كراهية صوم ايام التشريق	۵۱۹	باب ما جاء لاصيام لمن لم يعزم من الليل
۵۲۸	ایام تشریق کی نہی کے اطلاق و تفسیر میں اختلاف	۵۲۰	باب ما جاء فى افطار الصائم المتطوع
۵۲۹	باب ما جاء فى كراهية الحجامة للصائم	۵۲۱	باب ما جاء فى وصال شعبان برمضان
۵۲۹	افطر الحاجم والمحجوم کی وضاحت	۵۲۱	باب ما جاء فى كراهية الصوم فى النصف الباقي من شعبان
۵۲۹	باب ما جاء فى كراهية الوصال فى الصيام	۵۲۱	باب ما جاء فى ليلة النصف من شعبان الخ
۵۳۰	باب ما جاء فى تاخير قضاء رمضان	۵۲۲	باب ما جاء فى صوم المحرم
۵۳۰	اعتکاف واجب، سنت اور نفل کا بیان		

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۳۸	باب ماجاء کم اعتمر النبی ﷺ	۵۳۱	عشرۃ اخیرہ کا اعتکاف کس وقت سے شروع ہوگا
۵۳۹	باب ماجاء فی ای موضع احرم النبی ﷺ	۵۳۱	باب ماجاء فی لیلة القدر
۵۳۹	باب ماجاء فی افراد الحج	۵۳۱	کیا لیلة القدر رمضان کے اخیر عشرہ میں بند ہے
۵۳۹	اقسام حج: افراد، تمتع، قرآن کا بیان	۵۳۲	باب ماجاء و علی الذین یطیقونہ
۵۴۰	اقسام حج میں سے افضل میں اختلاف	۵۳۳	باب ماجاء فی من اکل ثم خرج یرید سفرًا
۵۴۲	باب ماجاء فی التمتع	۵۳۳	حضرت انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ اور اس کی توجیہات
۵۴۲	(اصطلاحی تمتع یا فسخ الحج بالعمرة والے تمتع کے متعلق تین احادیث کا بیان اور ان کی توجیہات)	۵۳۳	باب ماجاء فی قیام شہر رمضان
۵۴۲	باب ماجاء فی التلبیۃ	۵۳۴	بیس (۲۰) رکعات کے دلائل
۵۴۲	احرام باندھتے وقت ایک بار تلبیہ کہنا واجب، تین بار سنت الخ	۵۳۴	آٹھ رکعات تراویح اور اس کی دلیل
۵۴۲	باب ماجاء فی الاغتسال عند الاحرام	۵۳۴	صلوة التہجد و صلوة التراویح مغاڑ ہیں یا متحد
۵۴۵	باب ماجاء فی مواقیت الاحرام لاهل الآفاق	۵۳۵	اکتالیس (۳۱) رکعات کے بارے میں احناف اور شوافع کی تقریر
۵۴۵	باب ماجاء فی ما لایجوز للمحرم لبسہ	۵۳۶	<b>ابواب الحج</b>
۵۴۶	باب ماجاء فی لبس السراویل والنخفین للمحرم اذا لم یجد الازار والنعلین	۵۳۶	حج تراخی سے اور فی الفور ادا کرنے میں ائمہ کا اختلاف اور اس کا ثمرہ
۵۴۶	باب ماجاء فی الذی یحرم وعلیہ قمیص اوجبة	۵۳۶	باب ماجاء فی حرمة مکة
۵۴۶	باب ماجاء یقتل المحرم من الدواب	۵۳۷	باب ماجاء فی ثواب الحج والعمرة
۵۴۶	حالت احرام میں فواسق خمسہ کے علاوہ درندوں کے قتل میں اختلاف	۵۳۷	حج مبرور کا مطلب
۵۴۶	باب ماجاء فی الحجامة للمحرم	۵۳۷	باب ماجاء من التغلیظ فی ترک الحج
		۵۳۷	باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة
		۵۳۸	باب ماجاء کم حج النبی ﷺ

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۵۵	رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت کی ترتیب میں اختلاف	۵۴۶	باب ماجاء فی کراہیۃ تزویج المحرم
۵۵۶	باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة	۵۴۸	فریق مخالف کی جانب سے روایت کی توجیہات اور ان کے جوابات
۵۵۷	باب ماجاء من ادرك الامام بجمع فقد ادرك الحج	۵۵۰	باب ماجاء فی اكل الصيد للمحرم
۵۵۷	باب ماجاء ان الجمار التي ترمى مثل حصی الخذف	۵۵۰	محرم کے لیے حرمت اکل میں دلالت و اشارہ کے مؤثر ہونے میں اختلاف
۵۵۷	رمی کی مختلف کیفیات	۵۵۱	باب ماجاء فی کراہیۃ لحم الصيد للمحرم
۵۵۷	یوم النحر اور دوسرے ایام کی رمی کا وقت	۵۵۲	باب ماجاء فی انه يبدأ بالصفا قبل المروة
۵۵۸	باب ماجاء فی الاشتراك فی البدنة والبقرة	۵۵۲	باب ماجاء فی السعی بین الصفا والمروة
۵۵۸	باب ماجاء فی اشعار البدن	۵۵۲	باب ماجاء فی الطواف راکباً
۵۵۸	باب ماجاء فی تقلید الغنم	۵۵۲	سعی اور طواف کے ماثلاً واجب ہونے کی کئی وجوہات
۵۵۸	باب ماجاء اذا عطب الهدی ما یصنع به	۵۵۳	باب ماجاء فی کراہیۃ الطواف عریاناً
۵۵۸	باب ماجاء فی طواف الزيارة الى اللیل	۵۵۳	باب ماجاء فی دخول الکعبة
۵۵۹	باب ماجاء فی نزول الابطح	۵۵۳	باب ماجاء فی الصلوة فی الکعبة
۵۵۹	نزول فی الابطح کے عجائبات قدرت کا بیان	۵۵۳	باب ماجاء فی کسر الکعبة
۵۵۹	باب ماجاء فی حج الصبی	۵۵۳	خانہ کعبہ کی شہادت اور اس کی تعمیر سے ہارون الرشید کے رکنے کی وجہ
۵۶۰	باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر والمیت	۵۵۳	باب ماجاء فی فضل الحجر الاسود والركن والمقام
۵۶۰	شیخ فانی پر حج کب واجب ہوتا ہے اور کب نہیں	۵۵۴	باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیها
۵۶۱	باب ماجاء فی العمرة او اجبة هی ام لا	۵۵۵	باب ماجاء ان عرفة کلها موقف
		۵۵۵	شیخ فانی کی طرف سے اس کی بچی کو آپ ﷺ کے حکم حج پر سوال و جواب

صفحہ نمبر	عنوانات	صفحہ نمبر	عنوانات
۵۷۰	باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له	۵۶۱	<b>باب منه</b>
۵۷۰	باب ماجاء فی التشدید عند الموت	۵۶۱	دخول عمره فی الحج کے معنی میں اختلاف
۵۷۱	<b>باب</b>	۵۶۲	باب ماجاء فی العمرة من التعمیم
۵۷۱	باب ماجاء فی کراهیة النعی	۵۶۲	باب ماجاء فی العمرة من الجعرة
۵۷۱	باب ماجاء ان الصبر فی الصدمة الاولى	۵۶۳	باب ماجاء فی الذی یهل بالحج فیکسر او یرج
۵۷۱	باب ماجاء فی تقبیل المیت	۵۶۳	احصار بالمرض میں اگر اختلاف
۵۷۲	باب ماجاء فی غسل المیت	۵۶۳	باب ماجاء من حج او اعتمر فلیکن آخر عهده بالیت
۵۷۲	باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت	۵۶۳	طواف صدر کے وجوب فی الحج وعدمہ فی العمرة میں اختلاف
۵۷۲	باب ماجاء فی کم کفن النبی ﷺ	۵۶۳	باب ماجاء ان القارن یطوف طوافاً واحداً
۵۷۲	باب ماجاء فی کراهیة البكاء علی المیت	۵۶۳	قارن حاجی اکھرے افعال کرے یا دوبرے
۵۷۳	باب ماجاء فی الرخصة فی البكاء علی المیت	۵۶۶	باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ
۵۷۳	باب ماجاء فی المشی امام الجنائز	۵۶۷	احرام کی حالت میں فوت شدہ کے حکم میں اختلاف ہے کہ یہ عام مردوں کی طرح ہے یا نہیں
۵۷۳	باب ماجاء فی قتلی احد و ذکر حمزة ؓ	۵۶۷	باب ماجاء فی الرخصة للرعاة ان یرموا یوماً ویدعوا یوماً
۵۷۵	باب ماجاء فی التکبیر علی الجنائز	۵۶۹	<b>ابواب الجنائز</b>
۵۷۵	غائبان نماز جنازہ میں اختلاف	۵۶۹	باب ماجاء فی ثواب المروض
۵۷۶	باب ماجاء فی الصلوة علی المیت فی المسجد	۵۶۹	باب ماجاء فی النهی عن التمنی للموت
۵۷۷	باب ماجاء ان یقوم الامام من الرجل والمرأة	۵۷۰	باب ماجاء فی الحث علی الوصیة
۵۷۷	باب ماجاء فی الصلوة علی القبر	۵۷۰	باب ماجاء فی الوصیة بالثلث والرابع
۵۷۷	باب ماجاء فی قول النبی اللحد لنا والشق لغيرنا	۵۷۰	

صفحة نمبر	عنوانات	صفحة نمبر	عنوانات
۵۸۷	باب ماجاء فى من يتزوج المرأة ثم يطلقها قبل ان يدخل بها هل يتزوج ابنتها ام لا	۵۷۸	باب ماجاء فى الثوب الواحد يلقي تحت الميت فى القبر
۵۸۸	باب ماجاء فى المحلل والمحلل له	۵۷۸	باب ماجاء فى تسوية القبر
۵۸۸	باب ماجاء فى نكاح المتعة	۵۷۸	باب ماجاء فى كراهية الوطى على القبور والجلوس عليها
۵۸۸	باب ماجاء من النهى عن النكاح الشغار	۵۷۹	باب ماجاء فى زيارة القبور للنساء
۵۸۹	باب ماجاء فى الرجل يسلم وعنده عشرة نسوة	۵۷۹	باب ماجاء فى الدفن بالليل
۵۸۹	باب ماجاء فى الرجل يسلم وعنده اختان	۵۷۹	باب ماجاء فى ثواب من قدم ولدا
۵۹۰	باب ماجاء فى القسمة للبكر والثيب	۵۸۰	باب ماجاء فى الشهداء من هم
۵۹۰	باب ماجاء فى الزوجين المشركين يسلم احدهما	۵۸۰	باب ماجاء فى كراهية الفرار من الطاعون
۵۹۲	<b>ابواب الرضاع</b>	۵۸۰	باب ماجاء فى من احب لقاء الله احب الله لقاءه
۵۹۲	باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب	۵۸۱	باب ماجاء فى عذاب القبر
۵۹۲	حرمات كى اقسام	۵۸۲	<b>ابواب النكاح</b>
۵۹۳	باب ماجاء فى لبن الفحل	۵۸۲	نكاح كى عبارات اور معاملہ ہونے میں اختلاف
۵۹۳	باب ماجاء لا تحرم المصاة ولا المصتان	۵۸۲	باب ماجاء لا نكاح الا بولى
۵۹۵	باب ماجاء فى شهادة المرأة الواحدة فى الرضاع	۵۸۳	باب ماجاء لا نكاح الا ببينة
۵۹۶	باب ماجاء فى الامة تعتق ولها زوج	۵۸۳	باب ماجاء فى استيمار البكر والثيب
۵۹۶	باب ماجاء ان الولد للفراش	۵۸۵	آيت میں اولياء كى مخاطب بنانے كى وجہ
۵۹۷	باب ماجاء فى الرجل يرى المرأة فتعجبہ	۵۸۶	باب ماجاء فى اكرام اليتيمة على التزويج
		۵۸۶	باب ماجاء فى الوليين يزوجان
		۵۸۶	باب ماجاء فى مهر النساء
		۵۸۷	باب ماجاء فى الرجل يعتق الامة ثم يتزوجها

صفحة نمبر	عنوانات	صفحة نمبر	عنوانات
٢٠٦	باب ماجاء البيعان بالخيار ما لم يتفرقا	٥٩٨	ابواب الطلاق واللعان
٢٠٨	باب ماجاء من يخذع فى البيع	٥٩٨	باب ماجاء فى طلاق السنة
٢٠٨	باب ماجاء فى المصرة	٥٩٨	باب ماجاء فى الرجل طلق امرأته البتة
٢٠٩	باب ماجاء فى اشتراط ظهر الدابة	٥٩٩	باب ماجاء فى الخيار
	عند البيع	٥٩٩	باب ماجاء فى المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ولا نفقة
٢٠٩	باب الانتفاع بالرهن	٢٠٠	باب ماجاء لا طلاق قبل النكاح
٢٠٩	باب ماجاء فى المكاتب اذا كان عنده ما يؤدى	٢٠١	باب ماجاء فى الجذ والهزل فى الطلاق
٢١٠	باب ماجاء اذا افلس للرجل غريم	٢٠١	باب ماجاء فى كفارة الظهار
	فيجد عنده متاعه	٢٠١	باب ماجاء فى الايلاء
٢١٠	باب ماجاء فى النهى للمسلم ان يدفع	٢٠٢	<b>ابواب البيوع</b>
	الى الذمى الخمر يبيعها له	٢٠٢	باب ماجاء فى ترك الشبهات
٢١١	<b>باب</b>	٢٠٢	باب ماجاء فى بيع من يزيد
٢١١	باب ماجاء ان العارية مؤداة	٢٠٢	باب ماجاء فى بيع المدبر
٢١١	باب ماجاء فى الاحتكار	٢٠٢	باب ماجاء لا يبيع حاضر لباد
٢١٢	باب ماجاء فى ثمن الكلب	٢٠٣	باب ماجاء فى النهى عن المحاقلة والمزانية
٢١٢	باب ماجاء فى كسب الحجام	٢٠٣	باب ماجاء فى كراهية بيع الثمرة قبل ان يبدو صلاحها
٢١٢	باب ماجاء من الرخصة فى كسب الحجام	٢٠٣	باب ماجاء فى النهى عن بيع جبل الجبلية
٢١٢	باب ماجاء فى كراهية ان يفرق بين الاخوين او بين الوالدة وولدها فى البيع	٢٠٣	باب ماجاء فى كراهية بيع الغرر
٢١٢	باب ماجاء فى من يشتري العبد ويستغله	٢٠٣	باب ماجاء فى النهى عن بيعتين فى بيعة
	ثم يجد به عيبا	٢٠٥	باب ماجاء فى كراهية بيع ماليس عنده
٢١٣	باب ماجاء من الرخصة فى اكل الثمرة	٢٠٦	باب ماجاء فى الصرف
	للمار بها		

صفحة نمبر	عنوانات	صفحة نمبر	عنوانات
٢١٩	باب ما ذكر فى احياء ارض الموات	٢١٣	باب ماجاء فى العرايا والرخصة فى ذلك
٢١٩	باب ماجاء فى القطائع	٢١٣	باب ماجاء فى كراهية النجش
٢١٩	باب ماجاء فى المزارعة	٢١٣	<b>ابواب الاحكام</b>
٢٢٠	<b>ابواب الديات</b>	٢١٣	باب ماجاء فى التشديد على من يقضى
٢٢٠	باب ماجاء فى الدية كم هى من الابل		له بشى ليس له ان ياخذه
٢٢٠	باب ماجاء فى العفو	٢١٣	باب ماجاء فى اليمين مع الشاهد
٢٢١	باب ماجاء فىمن رضى رأسه بصخرة	٢١٥	باب ماجاء فى العبد يكون بين رجلين
٢٢١	باب ماجاء لا يقتل مسلم بكافر		فيعتق احدهما نصيبه
٢٢١	باب ماجاء فى القسامة	٢١٥	باب ماجاء فى العمرى
٢٢٢	<b>ابواب الحدود</b>	٢١٦	باب ماجاء فى الرقبى
٢٢٢	باب ماجاء فى الستر على المسلم	٢١٦	باب ماجاء فى الرجل يضع على حائط
٢٢٢	باب ماجاء فى درء الحد عن المعترف		جاره خشبة
	اذا رجع	٢١٦	باب ماجاء ان اليمين على ما يصدق صاحبه
٢٢٢	باب ماجاء فى تحقيق الرجم	٢١٦	باب ماجاء فى تخيير الغلام بين
٢٢٣	باب ماجاء فى الرجم على الثيب		الابوين اذا افترقا
٢٢٣	باب ماجاء فى رجم اهل الكتاب	٢١٤	باب ماجاء فى الرجلين يكون احدهما
٢٢٣	باب ماجاء فى اقامة الحد على الاماء		اسفل من الآخر فى الماء
٢٢٤	باب ماجاء فى حد السكران	٢١٤	باب ماجاء فى من يعتق مماليكه عن
٢٢٣	باب ماجاء فى كم يقطع السارق		موته وليس له مال غيرهم
٢٢٣	باب ماجاء فى الرجل يقع على جاريته امراته	٢١٤	باب ماجاء من ذرع فى ارض قوم بغير اذنهم
٢٢٥	باب ماجاء فى حد اللوطى	٢١٨	باب ماجاء فى النحل والتسوية بين الولد
٢٢٥	<b>ابواب الصيد</b>	٢١٨	باب اذا حدثت الحدود ووقعت
٢٢٥	باب ماجاء مايو كل من صيد الكلاب		السهام فلا شفعة
	ومالايوكل	٢١٨	باب ماجاء فى اللقطة وضالة الابل والغنم

صفحة	عنوانات	صفحة	عنوانات
٢٢٩	باب فى من يحلف بالمنشى ولا يستطيع	٢٢٦	<b>ابواب الاضاحى</b>
٢٢٩	<b>ابواب السير</b>	٢٢٦	باب فى الاضحية بكشين
٢٢٩	باب فى سهم الخيل	٢٢٦	باب ما لا يجوز من الاضاحى
٢٣٠	باب ما جاء من قتل قتيلًا فله سلبه	٢٢٦	باب فى الجدع من الضان فى الاضاحى
٢٣٠	باب ما جاء فى قتل الانسارى والفداء	٢٢٤	باب ماجاء ان الشاة الواحدة تجزى
٢٣١	باب ما جاء فى تركة النبى ﷺ		عن اهل البيت
٢٣١	<b>ابواب فضائل الجهاد</b>	٢٢٤	<b>باب</b>
٢٣١	باب ما جاء فى الرهان	٢٢٤	باب ماجاء فى العقيقة
٢٣١	باب ما جاء فى الفئ	٢٢٨	<b>ابواب النذور والآيمان</b>
٢٣٢	<b>ابواب اللباس</b>	٢٢٨	باب فى الكفارة قبل الحنث
٢٣٢	باب ما جاء فى الحرير والذهب للرجال	٢٢٨	باب فى كراهية الحلف بغير الله



## انتساب

بندہ ناچیز اپنی اس تمام تر کاوش کو اپنے تمام حضرات اساتذہ کرام اور اپنے والدین مرحومین کی جانب منسوب کرتا ہے۔ کیونکہ بندہ اپنی سرگزشت کے حوالہ سے لوگوں کی گائے اور بکریاں چرانے والا اور مزدوریاں کرنے والا تھا، مگر اساتذہ کرام اور والدین کے دست شفقت اور ان کی توجہ اور نیک دعاؤں کی بدولت اللہ پاک نے بندہ کو درس و تدریس کے مشغلہ سے نوازا اور مشکوٰۃ شریف کی شرح ”التقریر البدیع علی مشکوٰۃ المصابیح“ اور جامع ترمذی کی موجودہ شرح ”الورد الطری علی الجامع للترمذی“ کی تسوید و ترتیب اور تسہیل و تخریج کی توفیق مرحمت فرمائی۔ جب کہ ان کاوشوں سے قبل جامعہ عمر بن الخطاب ملتان کے مدیر استاذی المکرم و مربی الاعظم حضرت مولانا کریم بخش صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی مقبول عام تالیف تسہیل النجوم مع فوائد مہتمہ کی ترتیب کی توفیق عنایت فرمائی۔ اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ اس دارِ فانی سے دارِ آخرت کی طرف رحلت فرمائے ہوئے میرے اساتذہ کرام اور والدین کی پوری پوری بخشش فرماویں اور جو بقیہ حیات ہیں ان کو چین و سکون اور مسرتوں بھری حیاتِ طویلہ نصیب فرماویں۔ آمین ثم آمین

# عرض مرتب

اس رب ذی الجلال کا کروڑہا شکر، احسان اور کرم ہے جس نے اپنے فضل و کرم سے ”التقریر البدیع علی مشکوٰۃ المصابیح کی تکمیل کے بعد ”الورد الطری شرح جامع ترمذی“ پر کام کرنے کی توفیق مرحمت فرمائی۔

قارئین حضرات اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ قرآن و حدیث دین کی بنیاد ہیں، پھر قرآن مقدس تو تمام علوم کا محور ہے، جیسے ایک شاعر کا قول ہے

کل العلوم فی القرآن ولكن تقاصر عنها افهام الرجال

اور اس کے بعد حدیث الرسول ہے، جو قرآن پاک کی تفسیر ہونے کے ناطے سے قرآن کریم کے افہام و تفہیم میں انتہائی معین و مددگار ہے، قرآن پاک کی تفسیر و تشریح میں ہر کسی کو دست رسی نہیں ہے، مگر جو ان علوم سے بہرہ ور ہو، جو قرآن کے افہام و تفہیم میں درکار ہیں، ایسے ہی حدیث پاک چونکہ براہ راست قرآن کی تشریح ہے، اس پر بھی کما حقہ لب کشائی کی بساط اسی کو حاصل ہوگی جو دیگر علوم کے ساتھ ساتھ اصول حدیث سے بخوبی واقف ہو۔

الحمد للہ! اس در انحطاط میں کثرت سے محدثین حضرات موجود ہیں، جو حدیث کی تشریحات کرتے جا رہے ہیں، مگر ہر گل را بوئے دیگر است

شارح ترمذی استاذی المکرم حضرت مولانا محمد یاسین صاحب صابر حال شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ملتان زمرہ محدثین میں ایک ممتاز حیثیت کے حامل ہیں، اللہ پاک نے انہیں علوم عقلیہ و نقلیہ سے بہت نوازا ہے۔

خیر المدارس ملتان میں قاضی مبارک، حمد اللہ، شمس باز غہ وغیرہ کتب کا بڑے شوق سے درس دیا کرتے تھے۔ جب..... ڈیرہ غازی خان جامعہ اسلامیہ تشریف لے گئے تو وہاں کے بڑے مقتدر اساتذہ کرام ان معقولات کے درس میں شریک نہ ہو کر فیض یاب ہوتے رہے۔

اللہ پاک نے حضرت الشیخ کو جیسے معقولات میں دست رس عطاء فرمایا ہے، اسی طرح علم حدیث میں بھی انتہائی درجے کا کمال عطا فرمایا ہے، یہ شرح ترمذی بھی ان ہی کمالات ربانیہ کا مظہر ہے، جامع ترمذی دورہ حدیث کی کتب میں ادق کتاب شمار کی جاتی ہے، مگر حضرت صابر صاحب زید مجدہم کی تقریر نے اس کے مطلق مقامات کو ایسا سہل بنا دیا کہ ہر صاحب علم اسے پڑھتے ہوئے عیش عشا کراٹھتا ہے۔ شیخ کی اس تقریر کو خیر المدارس ملتان کے دور تدریس میں مولوی محمد ذاکر (ملتان) قلمبند کیا تھا۔ اللہ رب العزت سے کافی امید ہے کہ یہ شرح بہت ساری دیگر شروحات سے بے نیاز کر دے گی۔

ان شاء اللہ العزیز اردو شروحات میں اس کی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے عربی شروحات میں معارف السنن (مولفہ حضرت مولانا محمد یوسف البہوریؒ) کی حیثیت ہے۔ حتی المقدور تمام متدل احادیث کو زیور تخریج سے آراستہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، مزید اس کی تشریحات سے متعلق کلام ان شاء اللہ العزیز خصوصیات ترمذی میں آئے گی۔

اللہ پاک سے دعا ہے کہ اس شرح کو قبولیت خاصہ و عامہ عطا فرمائے۔ آمین

ایک ضروری گزارش:

بندہ نے اپنی کاوش و بساط کی حد تک کتاب کی ترتیب و تخریج میں پوری کوشش کی، اگر اس کے باوجود بھی کسی قسم کی خامی نظر آجائے تو امید ہے کہ ناظرین کرام ضرور اس کی نشاندہی ادارہ کو فرمائیں گے، تاکہ اگلے ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے

طالب دعا

بندہ ناچیز

عبد اللطیف مدنی (موسی خیل)

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب۔ ملتان

## خصوصیات الورد الطری

- ❁ .....اہم اور مغلق مقامات کی تشریح اور وضاحت۔
- ❁ .....لغات صعبہ کا ترجمہ
- ❁ .....ائمہ اربعہ کے مذاہب کو زیور دلائل سے آراستہ کرنے کے ساتھ ساتھ فقہ حنفی کی وجوہ ترجیح بیان کرتے ہوئے فریق مخالف کو مدلل اور مسکت جوابات دیئے گئے ہیں۔
- ❁ .....سوال و جواب کی صورت میں اہم نکات کی عقدہ کشائی کی گئی ہے۔
- ❁ .....جن جن احادیث پر بحث و تحیث کی گئی ہے، ان کے ابواب کو قائم کیا گیا ہے۔
- ❁ .....زیر بحث حدیث کے شروع میں ترمذی کے صفحہ کا حوالہ دیا گیا ہے تاکہ احادیث تلاش کرنے میں آسانی ہو۔
- ❁ .....حدیث کی ہر مشرّح عبارت کے تحت لکیر دینے کے ساتھ ساتھ عبارت کو موثّر رکھا گیا ہے تاکہ دوسری عبارات سے (جو بطور تشریح و توضیح کے پیش کی گئی ہوں) ممتاز ہو جائے۔
- ❁ .....جو عنوانات قائم کیے گئے ہیں، ان کے تحت بھی لکیر دینے کا اہتمام کیا گیا ہے، تاکہ فہرست کے اندر لگائے ہوئے عنوانات آسانی سے تلاش ہو سکیں۔
- ❁ .....تمام ابواب اور عنوانات کی فہرست ساتھ لگا دی ہے تاکہ کسی بحث کو اگر تلاش کرنا ہو تو فہرست سے مدد حاصل کی جائے۔
- ❁ .....ہر حدیث کے ابتدائی اور آخری راوی کو ذکر کیا گیا ہے تاکہ سنن ترمذی میں باب کے تحت حدیث کی تلاش آسان رہے۔
- ❁ .....استدلال کے طور پر اگر شیخ صابر صاحب نے حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے تو حتی المقدور اس حدیث کی تلاش کے بعد اس کی عبارت نقل کر کے اس کتاب کا صفحہ اور باب تحریر کیا گیا ہے، جس میں یہ مسئلہ موجود ہے۔ حتی کہ اگر کسی حاشیہ میں ہے تو صفحہ کے ساتھ ساتھ حاشیہ نمبر بھی لکھ دیا ہے۔
- ❁ .....جن کتب کا حوالہ دیا گیا ہے وہ تمام تر قدیمی کتب خانہ کراچی کی مطبوعہ ہیں صرف مؤطا امام محمد (مکتبہ دار الحدیث ملتان) اور مؤطا امام مالک (مکتبہ نور محمد کارخانہ تجارت کراچی) اور بوداؤد اور طحاوی شریف (مکتبہ امدادیہ، مکتبہ حقانیہ ملتان) کی مطبوعہ ہیں۔

## جامع الصفات شخصیت

سناتا ہوں میں تم کو مدح یاسین صابر کی حدیث رسول ﷺ پہ ہے گہری نگاہ یاسین صابر کی  
پڑھانے میں دیا ان کو عجب اللہ نے ملکہ ہے تمام اوصاف کا حامل انہی کے درس کا حلقہ ہے

ہماری کلاس ہے ساری گواہ یاسین صابر کی

قال اللہ قال الرسول ﷺ میں رہتے وہ اکثر ہیں تدریس میں وہ ہیں شہنشاہ شفقت میں وہ اشہر ہیں

نظر علم دیں سے نہیں ہوتی جدایا یاسین صابر کی

جہالت کی ظلمت کے لیے فانوس روشن ہیں تعلیم دیں کی خاطر نچھاور کرتے تن من ہیں

میرے دل میں محبت گئی ساء، یاسین صابر کی

علم کے وہ ہیں بادشاہ سنیوں کے وہ ہیں رہنما دیوبند کا ہیں سرمایہ فخر تاج اولیاء

بڑھائی عظمت و عزت خدا یاسین صابر کی

مقام ایسا ہے پایا جو پایا ہے اکابر نے ہے جام توحید باطل کو پلایا شیخ صابر نے

نظر سب سے ہے رہتی آگاہ یاسین صابر کی

استغراق سے کرنا مطالعہ ان کی عادت ہے کتابوں کے علاوہ ان کو ملتی کہیں نہ راحت ہے

پڑھانا اور پڑھنا ہے غذا یاسین صابر کی

علم و عمل کا پیکر تقویٰ حیا والا ہے قسم اللہ کی بھائیو! ہمارا شیخ نرالا ہے

حدیث و قرآن پہ جاں ہے فدا یاسین صابر کی

جو آیا ان کے در پر وہ ہیرا، موتی، گل ہوا ان کی شمع سے روشن یہ زمانہ کل ہوا

ہر جانب ہے پھیلی ضیاء یاسین صابر کی

وہ شیریں گفتار ہیں اور صاحب وقار بھی اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی چاہت میں ہیں سرشار بھی

مل جائے جمیل کو بھی ادا یاسین صابر کی

میرے مولا رہے باقی ان کا سایہ ہم پر یونہی موتی بکھیریں وہ چلے یہ سلسلہ تا حشر

ویر اللہ سے مانگے بس بقاء، یاسین صابر کی

سناتا ہوں میں تم کو مدح یاسین صابر کی حدیث رسول ﷺ پہ ہے گہری نگاہ یاسین صابر کی

## تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد نافع صاحب عفا اللہ عنہ (فاضل دارالعلوم دیوبند)

حامداً و مصلياً و مسلماً

کتاب الورد الطری ترندی  
حضرت مولانا محمد حسین صاحب مدد مرتب

فرمائی ہے نہایت عمدہ مفید تر ہے -  
یہ علم کی بہترین خدمت ہے مالکِ کرم قبول فرمائے  
جزاۃ اللہ تعالیٰ احسن الجزاۃ

دعا گو نامہ جز محرم نافع عفا اللہ عنہ  
محرمی شریعت - منفعہ صنف

معلم الحامدی لدونی ۱۳۳۱ھ

## تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا قاضی عبدالکریم عفا اللہ عنہ (فاضل دارالعلوم دیوبند)



۷۶

بورد الطری علی سید الانبیاء و المرسلین سیدنا محمد خاتم النبیین علیہ السلام  
 و اصحابہ و اہل بیتہم اجمعین  
 آج صبح سنبھہ (۱۱ جمادی الاول ۱۳۸۱ھ) صبح حضرت اقدس مولانا  
 صدر الدین صاحب مدظلہ شیخ الحدیث جامع عمر بن الخطاب دہلی  
 کتب کتب کا احسان عظیم ہے کہ مدظلہ شیخ المدارس کلہی جس قدر  
 لوگ آئیں ان کی زماں بجا ہے و خود قابل علم و سترت اور درجہ بڑا ہے  
 باعث برکات و نگر علم و یشک کہ ہم کتابوں بالخصوص  
 الورد الطری علی جامع الترمذی کا نمونہ دیکھ کر محض خوشی اور  
 قلبی مسرت ہوئی فلہذا قرآن کریم علی اللہ اجرہ - اللہ تعالیٰ  
 عظیم قدرت کیلئے ذخیرہ آفرین بنائے تمام مستفیدین  
 کیلئے قدرت و ارادین بنائے آمین

ہمارے عہد کرم خیر و نور ہے  
 جامعہ اسلامیہ

## تقريظ

استاذ العلماء حضرت مولانا علاء الدين عفا الله عنه (شيخ الحديث دار العلوم العثمانية، وديره اسماعيل خان)

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة لفضيلة الشيخ مولانا علاء الدين مرقلة العالي  
شيخ الحديث نزار العلم النعمانية الصالحية، وديره اسماعيل خان  
الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي  
بعده، على مننا خضفي أثره وأما بعد  
فإن علم الحديث له مكانة سامية وشرف عظيم إجماع  
مصدر ثاب بعد القرآن الكريم، من الدلائل الشرعية  
لاستنباط الأحكام الفقهية، والمسائل التفصيلية  
للحياة الانسانية

والتالي قد قام المحذون بلعب دور كبير في تصنيف  
كتب الحديث على رأسها الصحاح الستة التي تتحرك  
شراح الحديث فيما أشار لطيفة في عديد من اللغات  
ولعلماء الحديث في شبه القارة الهندية الباكستانية بعد  
بارز حيث وترثوا الأجيال القادمة بما شرعية حديثية  
من ضمنها الصحاح جامع الترمذي الذي تنولاه بالشرح  
والتعليق كثير من العلماء في الزمن الغابر والحاظر لها من  
المزايا والخصائص التي تميزه عن غيره

إن مؤلف الإمام الصمام أبي عيسى الترمذي آية في الحفظ  
والإتقان وأحد الفقهاء الأعلام وكلمة أئمة الحديث  
قد رتب كتابه ترتيباً أنيقاً - ترتيب اللب الفقهية  
وجعل تراجم الأبواب أيقاظ الحديث واجتنب تكرار  
الأحاديث مكثفياً بالإشارة إليها بأبواب الصحابة الرواة لها  
بقوله "وفي الباب عن فلان وفلان" وذكر المذاهب  
وموجوه الاستدلال وبين درجة الحديث وهو حجة صالحة  
ثم عرض كتابه هذا على أئمة الحديث من علماء الحجاز  
والعراق وخراسان وما إلى ذلك فاستحسنوه ورضوا به

وكان يقول في شأن كتابه : ومن كان في بيته هذا الكتاب  
فكانما في بيته نبي يتكلم.

هذا وإن مولانا محمد حسين جابر شيخ الحديث  
بجامعة عسمرين الخطاب ببلدان قد قام بشرح جامع الترمذي  
بجدارته في اللغة الأردنية في أسلوب سهل مبسط ميسر  
يمكن أن يستفيد منه العلماء والطلاب على سواء ، مما يدل  
تأليفه هذا عظمة نشاطاته التدريسية لاسيما في علم الحديث  
وخدماته التعليمية في جميع العلوم الدينية ، إذا كان ذلك كذلك  
فلا غرو أن يكون نافعاً غاية النفع وأحق أن يستفيد منه  
كل طالب علم الحديث.

حبذا لو أقام بعض المراكز العلمية هذه المآخذ الأصلية  
ومراكزها ومصادر الأصيلية لسرويد القراء ومطالعي  
رشدان يراعه السبيل لفرص الاستفادة من خزينة جامع  
علم الحديث والاستفادة من العلم المفيد  
أما ما كان فإن مساعي الجبارة تستحق أن تسأل فهو أحسن  
عند العلماء.

والله سبحانه وتعالى يسأل أن يسبح عليه ثوب القبول الحسن  
على مؤلفه ثوب العائنة كما يرجى أن يعم نفعه ويؤد أجر  
الترقى عند الله الميرم . آمين .

عبد الحكيم نور

## تقریظ

بقیۃ السلف استاذ العلماء حضرت مولانا مطلع الانوار صاحب عفا اللہ عنہ (فاضل دارالعلوم دیوبند)

واستاذ الحدیث حضرت مولانا مغفور اللہ صاحب (استاذ الحدیث دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک)

فون: 091-6680276  
موبائل: 0304-6687826  
0315-9110404

بقیۃ السلف شہید الحیات حضرت مولانا

محمد مطلع الانوار صاحب

کادول کوٹ مطلع چارسدہ صوبہ سرحد پاکستان

فاضل دارالعلوم دیوبند

میری: ۱۱/۵/۱۴۳۱ھ

بسمہ و تعالیٰ

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى - والصلوة على من لا ينطق عن الهوى  
ان هو الا وحى يوحى - وعلى آله وصحبه نبوسم المصطفى ومصباح الدجى  
وبعد فقد قرأ على المولى محمد أمين بن محمد بن المستقيم العجايب النوشهرى  
من كتاب الورد الطرى على جامع الترمذى شيخ محمد ياسين صابر مدظلہ العالی  
اخذنا في من مقامات عديدة في دقيقتين فحسبنا حذيرة فوجدت  
لا يدرك الواصف الطرى خصائصه وان يك سابقا في كل ما دصفا -  
وما ملك طرب لا خبار المسك المديونيد ما مداره على الاستنباطات الغنية  
خلفه دره عز من قابل - شكر الله جهد الشيخ محمد ياسين الصابر وجعل الله نفعاً  
لبطن الناظر والظاهر وموزعاً من الغنيه مائة والمفسد فساداً ومصلحاً عبادة  
آمين ويرحم الله عبد اقبال آمينا -

محمد مطلع الانوار الحرم

نزىل تحت آباد اول  
تحصيل وضلع بن دور

(استاذ العلماء حضرت مولانا)

احقر مغفور اللہ (صاحب دامت برکاتہم)

(استاذ الحدیث دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک)

## تقریظ

استاذ العلماء مولانا (ڈاکٹر) شیر علی شاہ صاحب عقائد اللہ عنہ

(فاضل دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ خشک)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

**Dr. Sher Ali Shah Almadani**

P.H.D. (Gold Medalist) Madina University

Prof. of Hadith in Jamia Darul Uloom Haqqania

Akora Khattak, N.W.F.P. Pakistan

Ph: 0923-430731

Date:.....

**الدكتور شير علي شاه المدني**

(دكتوراه (بمرتبة الشرف الأولى)

من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة و مبعوثها

استاذ الحديث بجامعة دارالعلوم حقانية اكوڑہ خشك

القيم سرحد - باكستان

التاريخ:.....

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلاحاً على مباداة الخدين اصطفى

امامیہ، مسلک احناف سے وابستہ جامعات و مدارس میں جامع ترمذی کو پورے اہتمام و انعام سے تیس سال کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔  
 حمارے دارالعلوم و ترمذی، نظام الاسلام ہند پورہ امدان سے وابستہ اسلام کلام و شائع قیلمی سال لا آئندہ جامع ترمذی کے درس سے  
 در افتادہ صبیح بخاری شریف کے آخری حصہ سے فرمایا کرتے تھے ابراہیم طرین اب تک جاری دساری ہے۔ جسکو دہریہ ہے  
 کہ حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ سراب میں ایک یا دو حدیث ذکر فرما رہے ہیں اور اگر اچھے کے مذاہب و امتہ ثلاثہ کو بھی پتا نہ ہو  
 اسی بخاری و علامہ بریل ہروی نے فرمایا ہے۔ جو اُفتخ مندی من الصبیحین، حمارے اسلام کلام نے جامع ترمذی  
 کے اچھے اچھے شرح و حواشی تالیف فرمائیں۔ جن میں حمارے مفسر شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد حسین صاحب حفظہ مسئلہ دعوہ  
 میں مجب مدقین و تکریم ہیں کہ بہرے **الورد الطری علی الجامع الترمذی** کے بلند پایہ، زین شریع سے

اساتذہ علم نبوت اور سابقین دورہ حدیث شریف کو ایک وسیع، بیش جہا علمی، حدیثی پریر سے نوازا ہے  
 متعدد میں حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح حیات، حدیث کی لغوی، اصطلاحی تفہیمات، و ترجمہ، علم و ادب اکوڑہ، علم و ادب اکوڑہ  
 حجت حدیث، تدوین حدیث، مخزن حدیث کے پسر و پاشہات کے مدلل انداز میں منشی بخش جوابات، اور دیگر جتنے اہم مباحث  
 سے اس محققانہ شرح کے حاسن کو دو بالا فرمایا ہے۔ بارگاہ الہی میں دست بدعا ہوئے کہ وہ اپنے خصوصی فضل و کرم سے  
 شیخ الحدیث حضرت دہقان محمد حسین صاحب مدظلہ الیالی کے ان علمی، دینی ماحول جیلہ کو شرف قربیت سے نوازا ہے  
 اور علامہ و کرام اور طلبہ کو اس جامع شرح سے استفادہ کی توفیق بخشے، و صلی اللہ تعالیٰ علی آشرافہ سلمہ و خاتم النبیین و علی آلہ و صحابہ اجمعین

۱۴۳۱/۶/۲۸

کتبہ - شیر علی شاہ کاندھلہ

خادم اہل العلم، یامعترہ دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خشک

## تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا احمد اللہ جان المظاہری صاحب عقائد اللہ عنہ

(فاضل مظاہر العلوم، سہارن پور)

خادم العلوم وقرآن والحديث  
ص

حمد الله جان المظاہری

بأنهم كالأقوال وعرضته مظہر العلوم. ذاك

فون دہلی: 0938-311700

فون دہلی: 0938-311940

الحمد لله الذي جعل علم الحديث اسساً وتفسيراً للقرآن  
الكريم وجعل التفسير والاعلام منسجماً ومتممًا لتوضيح الاحاديث  
ومفسرين لآيات القرآن الكريم والسورة والسلام الامتحان الاكملان  
على النبي وآله واصحابه وازواجه الطاهرين  
- ايايهم فاني طابعت بعض اعماله من شرح  
الشيخ في الحديث بعد سن السابح الحمد بالورد الطري  
فوجدته شيداً للمفسرين والمفسرين جعله الله في فرة  
عزنا اعلموه جعله نافذة للمفسرين والمفسرين -  
أبين آبين وارضي لواءه - حتى اقم اليها آيينا  
ورنا العبد المصنف عمداً لرد المحتار  
الحقوق خادم علوم الزعم الكريم والحديث النبوي  
من تدوينه ولقد كرمه بالمرحوم شيخ الحديث  
كما هو علم مستشاره في بعض المسائل

ذاك يارحمن رداً ذاك لي تحصيل ضلع صوابي، صوبه رداً فون: 0938-311940

## تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد حسن شاہ صاحب عفا اللہ عنہ (مدیر جامعہ حلیمیہ، درہ پیزو، لکی مروت)

**مولانا محمد حسن شاہ**  
**Muhammad Mohaim Shah**  
 Mahamir Jamia Hakeemla  
 Dara Pazu, District Lakkil Mawat  
 Phn 0969-580022

تاریخ 26/5/10  
 حوالہ نمبر

الحمد لله دکنی دسہم علی سادہ الزبانی اصطنی  
 رہا لیم شیخ الحدیث مولانا لکھنوی صاحب  
 کی تقریر ترمذی شریف کا کچھ حصہ دیکھ  
 کر دی سرور حاصل ہوا۔  
 رحمہ سے اراد تھا کہ شکست ترمذی شریف  
 کو حنفیہ دور حقیقی حل کیلئے کوئی شیخ  
 آگے آجائے اور ان کے لئے یہ بھی کام  
 مولانا لکھنوی صاحب کے پاس سے یہ  
 دست بردار ہوئے کہ درباری کے اس شیخ لکھنوی  
 کو تبریک کر کے حلیمہ دکنیہ کے لئے ثابت رہا  
 آئینہ - غنہ لکھنوی عفا اللہ عنہ  
 بعد از ان (شاہینہ) ۱۱/۵/۱۰

## تقریظ

استاذ العلماء حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب عفا اللہ عنہ (مدیر جامعہ ابو ہریرہؓ، نوشہرہ)

**Hazrat Abu Huraira Trust**

Ph&Fax: 0923-630237-630094

Mob: 0333-9102770

حضرت ابو ہریرہؓ ٹرسٹ

ذکر مروری: حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی

جامعہ ابو ہریرہؓ مدرسۃ الہیات اسلامیہ الہ نکل ۵ ابو ہریرہؓ اسلامی سکول ۵ ابو ہریرہؓ واپسری ۵ محمد جہاں واپسری ۵ القاسم کالج ۵ ایٹا مسلم

تاریخ: ۲۱ جنوری ۱۴۳۱ھ

خالد شیر

۱۴۳۱ھ

الحمد للخصرة الجلالة والصلوة والسلام خاتم الرسالة، اما بعد!

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد یونس صاحب مدظلہ مشہور عالم دین، عامل استاد اور مہربان اتالیق ہیں۔ ان سے میری پہلی ملاقات کہنا وٹ میں ہوئی تھی۔ اور اسی ملاقات میں دل سے بیٹھا، دوبارہ ملنے کا اشتیاق روز بروز بڑھتا رہا، کہ اچانک حضرت علماء کی ایک جماعت کے ساتھ جامعہ ابو ہریرہؓ شریف لائے۔ ابو ہریرہؓ کتب خانہ کیلئے اپنی علمی و تحقیقی تصنیف "التغییر البدیع علی مشکوٰۃ المصابیح" کا ہدیہ عنایت فرمایا۔ مولانا مدظلہ فطرتاً خاموش لمبے، منکسر المزاج اور متواضع واقع ہوئے ہیں۔ لطیف انشاد تدریسی ہے۔ حال ہی میں انہوں نے امام ترمذیؒ کی شہرہ آفاق کتاب "اربع مع السنن للامام الترمذیؒ" کی شرح لکھی ہے۔ جس پر لحاظ سے جامع، کامل مکمل اور لائق صد تحسین ہیں۔ انھوں نے جدید و جدید مقامات سے بڑھی۔ مولانا مدظلہ کا طرز بیان، اسلوب استدلال اور تدریس و تحقیق گفتگو عام فہم انداز بہت ہی پسند آیا۔ معرکتہ الارادہ فقہی مباحث پر مدلل بحث مولانا مدظلہ کا طرہ امتیاز ہے۔ بیان مذہب و دلیل، مذہب راجح کا نقیض اور وجہ ترجیح رس انداز سے بیان کرتے ہیں کہ سامعین و تارکین عیش عیش کر اٹھتے ہیں۔ اللہ کریم مولانا موصوف کی اس کمال و حسن کو قبولیت و مقبولیت سے نوازے اور مزید علمی و تحقیقی کاموں کی توفیق رفیع ہوں۔

و علیٰ رشتہ خانی علیٰ خیر خلعہ محمد عالم و صاحبہ اجمعین۔

محمد یونس حقانی

۲۱ جنوری ۱۴۳۱ھ

برائے رابطہ: ماہنامہ القاسم جامعہ ابو ہریرہؓ برائے پوسٹ آفس خالق آباد نوشہرہ سرحد پاکستان



## ترمذی شریف

حدیث کا لغوی معنی:

لغت میں حدیث کے لفظ کا اولاً ضدہ القدیم پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ ثانیاً اس کا اطلاق کلام پر ہوتا ہے۔ کہ جو کچھ انسان اپنی زبان سے کہتا ہے لغت وہ سب حدیث ہے۔

حدیث کا اصطلاحی معنی:-

محدثین کی اصطلاح میں حدیث قولُ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ فِعْلُهُ، أَوْ تَقْرِيرُهُ، أَوْ وَصْفُهُ، أَوْ أَيَّامُهُ کو کہتے ہیں۔  
**قول کی مثال:** مشکوٰۃ شریف جلد اول باب الذِّكْرُ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَضْلُ ثَالِثٍ ص ۸۹ پر حضرت علی ؓ سے مروی ہے سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَغْوَادٍ هَذَا الْمَنْبِرِ يَقُولُ مَنْ قَرَأَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ فِي ذُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ لَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ دُخُولِ الْجَنَّةِ إِلَّا الْمَوْتُ۔

**فعل کی مثال:** جیسے صحابی کہتا ہے كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُكْثِرُ الذِّكْرَ وَيُكْثِرُ الْخُطْبَةَ وَيُطِيلُ الصَّلَاةَ وَلَا يَأْنِفُ أَنْ يَمْشِيَ بِالْمَسَاكِينِ۔ وَالْأَيَّامُ أَنْ يَقْضَى حَاجَتُهُمْ۔  
**تقرير کی مثال:** عَدَمُ انْكَارِهِ ﷺ مَا قَالَهُ الصَّحَابِيُّ أَوْ فَعَلَهُ بِمَحْضَرٍ مِنْهُ۔ یعنی صحابی نے کوئی کام کیا اور آپ ﷺ نے اس کو منع نہ کیا یہ اس کے حق ہونے کی دلیل ہوتی ہے اس کو تقرير النبی ﷺ کہا جاتا ہے۔ جیسے قول النبی ﷺ وَفَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ حُجَّتْ، ہوتا ہے ایسے ہی تقرير النبی ﷺ بھی حجت ہے۔

**وصف کی مثال:** وصف کا تعلق کبھی خَلْق سے ہوتا ہے جیسے شام ترمذی صفحہ نمبر ۱، پر حضرت براء ؓ فرماتے ہیں: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا مَرُوءًا (درمیانے قد کے تھے) بَعِيدَ مَا بَيْنَ الْمَنْكِبَيْنِ عَظِيمَ الْجُمَةِ إِلَى شَحْمَةِ أُذُنَيْهِ۔  
 اور کبھی وصف کا تعلق خَلْق سے ہوتا ہے۔ جیسے مسلم ج ۲، باب شُجَاعَتِهِ ﷺ ص ۲۵۲ پر حضرت انس ؓ فرماتے ہیں كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَشْجَعَ النَّاسِ۔ بہر حال وصف کے لفظ میں یہ دونوں صورتیں درج ہو جاتی ہیں۔

**ایام کی مثال:** مسلم باب النِّسَاءِ الْغَارِيَّاتِ الخ میں ص ۱۱ کے اخیر میں حضرت ام عطیہ ؓ کی حدیث ہے۔ قَالَتْ غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَخْلَفَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ فَأَصْنَعُ لَهُمُ الطَّعَامَ فَأَدَاوِي الْجَرْحَى وَأَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى۔

## وجه تسمیۃ الحدیث:

عام طور پر تسمیوں میں اسم اور مستمی کے درمیان کچھ نہ کچھ مناسبت ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ خواہ قریبہ ہو یا بعیدہ۔ اب یہاں کیا مناسبت ہے؟ تو یہاں بھی اسم اور مستمی میں مناسبت موجود ہے۔ (۱) یا تو اس مجموعہ کو حدیث کہا جانا اسوجہ سے ہوا کہ یہ قرآن والے مجموعہ کے مقابلہ میں ہے اور وہ قرآن والا مجموعہ حنابلہ کے ہاں قدیم ہے تو اس دوسرے مجموعہ کو حدیث کہا مناسبت ہوا تاکہ دونوں کا مقابلہ برقرار رہے۔

تنبیہ: مقابلہ کا معنی یہ نہیں کہ حدیث قرآن کے منافی ہے بلکہ مقابلہ کا معنی ہے کہ قرآن کا الگ تشخص ہے اور حدیث کا الگ تشخص ہے۔

(۲) دوسری مناسبت ان میں یہ ہے کہ اللہ نے رسول ﷺ کی ذات پر جو انعامات فرمائے ہیں ان کا ذکر سورۃ الفطی میں ان الفاظ کے ساتھ فرمایا ہے اَلَمْ یَجْزِکَ یٰنِیْمًا فَاَوٰی ۝ وَوَجَدَکَ ضَالًّا فَهَدٰی ۝ وَوَجَدَکَ عَاثِلًا فَاَغْنٰی ۝ یعنی ایواء، ہدایت، غناء یہ تین انعام ذکر فرما کر پھر اللہ پاک نے ان تین امور کو اس طرح مرتب فرمایا کہ ایواء پر نہی عن قہر الیتیم کو، ہدایت پر تحدیث کو اور غناء پر نہی عن نہر السائل کو مرتب فرمایا۔

اس ترتیب میں ہدایت والے انعام کو غناء سے پہلے ذکر کیا جس سے اسکے زیادہ اہم ہونے کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ پھر ہدایت والے انعام پر تحدیث کو جو مرتب فرمایا اس کو بعد میں ذکر کیا۔ غناء والے انعام پر جس امر کو مرتب فرمایا اس کو پہلے ذکر کر دیا اس لیے کہ نبی عن نہر السائل کے بارے میں اگر غور کیا جائے تو یہ تحدیث بالنعمة کے آداب میں سے معلوم ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نبی کا دوسری نبی کے ساتھ اتصال ہو جائے اور تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ آیات کے اوخر میں توافق پیدا ہو جائے۔

بہر حال حضور ﷺ کے فرامین وارشادات کا مجموعہ ہمارے سامنے آیا چونکہ اس مجموعہ کے ساتھ تحدیث متعلق ہوئی پس اس مجموعہ کو حدیث کہا مناسبت ہوا۔

## خبر، اثر کے بارے میں مختلف اقوال اور اصطلاحات:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ خبر تو حدیث کے مترادف ہے اور اثر کا اطلاق صحابہ و تابعین کے اقوال پر ہوتا ہے اور ان کے ساتھ خاص ہے۔ اب اثر و حدیث میں تباہ ہو جائے گا۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ خبر تو حدیث کے مرادف ہے اور اثر عام ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ جیسے اثر کا لفظ عام ہے ایسے ہی خبر کا لفظ بھی عام ہے۔ لیکن حدیث کا لفظ ما یضاف الی النبی ﷺ کے ساتھ خاص رہے گا۔ (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ حدیث کا لفظ بھی (باقی دو کی طرح) عام ہے۔

ولامنازعة فی الاصطلاحات:۔ ہر شخص کو اصطلاح قائم کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے لیکن علماء کیلئے ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان اصطلاحات کو جانیں۔ کیونکہ بعض دفعہ اصطلاحات کو نہ جاننے کی وجہ سے انسان بہت بڑی غلطی کا شکار ہو جاتا ہے۔

## سنت کی تعریف:

یہ لفظ مراد حدیث ہے۔ بعض اوقات یہ لفظ بمعنی طریقہ جاریہ فی الاسلام بھی استعمال ہوتا ہے مِنْ كِتَابٍ أَوْ حَدِيثٍ أَوْ اجْتِهَادٍ أَوْ قِيَاسٍ۔ (یعنی اس طریقہ کی بنیاد ان میں سے کوئی ایک چیز ہوتی ہے) علم الحدیث کی اقسام:

اس کی دو قسمیں ہیں (۱) علم روایۃ الحدیث (۲) علم درایۃ الحدیث۔

**تعریف علم روایت الحدیث:**

علامہ عینی نے یہ کی ہے هُوَ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ أَقْوَالَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَفْعَالَهُ وَأَخْوَالَهُ۔

**سوال:** یہ تعریف تو ہر اس علم پر صادق آجاتی ہے جس سے حدیث کا معنی معلوم ہو جائے۔

**جواب:** اس تعریف میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے۔ اُنْ هُوَ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ أَقْوَالَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَفْعَالَهُ وَأَخْوَالَهُ مِنْ حَيْثُ كَيْفِيَّةِ السَّنَدِ اتِّصَالًا وَانْقِطَاعًا۔

اب یہ تعریف دخول غیر سے مانع ہوگئی ہے۔ تعریفات کے اندر لفظوں میں حیثیت کا ذکر نہ ہونا اور ان کا مراد ہونا یہ طریقہ جاریہ ہے۔ وَكَمْ مِنْ شَيْءٍ لَا يُذَكَّرُ وَلَكِنْ يُرَادُّ۔

**موضوع علم روایت الحدیث:**

مشہور تو یہ ہے کہ ذات النبی ﷺ ہے مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ رَسُولٌ۔

**سوال:** مگر اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علم روایۃ الحدیث میں تو رسالت سے بھی بحث ہو جاتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی علم کے موضوع اور اس کی قیودات سے اس علم میں بحث نہیں ہوتی۔

**جواب:** بعض نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کا موضوع ذات النبی ﷺ کو قرار دینے کی بجائے اولیٰ یہ ہے کہ اس کا موضوع روایات و رواۃ کو قرار دیا جائے۔

**سوال:** مگر اس پر بھی شبہ ہو جائے گا کہ اس طرح تو علم روایۃ الحدیث کا موضوع اور علم درایۃ الحدیث کا موضوع متحد ہو جائیں گے؟

**جواب:** اجمال و تفصیل کا فرق کر لیا جائے گا۔ یہاں تفصیلاً مراد لے لیا جائے گا اور وہاں اجمالاً۔ اور اتنا فرق کافی ہو جائے گا۔ یہ بالکل ایسے ہو جائے گا جیسے فقہ و اصول فقہ دونوں کا موضوع ادلہ اربعہ ہیں لیکن فقہ میں تفصیلاً اور اصول فقہ میں اجمالاً۔

**غرض علم روایت الحدیث وغایتہ:**

الْفَوْزُ فِي الدَّارَيْنِ۔

**تعریف علم درایۃ الحدیث:**

علم درایۃ الحدیث کا دوسرا نام علم اصول حدیث بھی ہے۔ تعریف اس کی شعر میں ہے۔

شعر

عِلْمُ الْحَدِيثِ ذُو قَوَائِنٍ يُحَدِّثُ  
يُسْذَرِي بِهَا أَحْوَالَ السَّنَدِ وَالْمَتَنِ  
(اس میں علم الحدیث سے مراد علم درایۃ الحدیث ہے)

## موضوع علم درایت الحدیث:

اس علم کا موضوع متن و سند ہے۔

## غایتہ:

اس کی غایت مقبول و مردود حدیث کی پہچان ہے تاکہ مقبول پر عمل کیا جائے اور مردود کو ترک کیا جائے۔

## افعال النبی ﷺ:

چونکہ اوپر افعال النبی ﷺ کا ذکر ہوا ہے اس لیے انکی اقسام کو جاننے اور یہ جاننا کہ کوئی قسم میں اقتداء ہے اور کوئی میں اقتداء نہیں ہے یہ ضروری ہو جاتا ہے۔ پس جاننا چاہیے کہ افعال النبی ﷺ کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) مباح، (۲) مستحب، (۳) واجب، (۴) فرض، (۵) ضلہ: یعنی السہو والخطاء۔ اس ضلہ سے مراد یہاں ضلّ عَنْ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ اور ضلّ عَنِ الطَّاعَةِ إِلَى الْمَعْصِيَةِ نہیں ہوا کرتا ہے۔ بلکہ اس سے مراد ضلّ عَنِ الْفَضْلِ إِلَى الْفَاضِلِ وَ مِنَ الْأَصْوَافِ إِلَى الصَّوَابِ ہوتا ہے۔ ضلّ کا کل بدلنے سے اس کا مفہوم بھی بدل جاتا ہے۔

## حضور ﷺ کے افعال میں ضل و سہو ہے بھی یا نہیں؟

تو یہ اختلاف اصل میں ایک دوسرے اختلاف پر متفرع ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اجتہاد کرنے کی اجازت تھی یا نہیں؟ (منصب اجتہاد آپ ﷺ کو حاصل تھا یا نہیں؟) ایک رائے یہ ہے کہ منصب اجتہاد آپ ﷺ کو حاصل نہیں تھا اس لیے کہ اجتہاد وہاں ہوتا ہے جہاں وحی نہ ہو۔ جو صاحب وحی ہو اس کو اجتہاد کی کیا ضرورت ہے؟ یہ لوگ قرآن کی اس آیت کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (۲) دوسری رائے یہ ہے کہ آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل تھا کیونکہ بعض مواقع میں وحی نہیں ہوتی تھی مگر آپ ﷺ اجتہاد فرماتے تھے۔

دلیل (۱): وہ آیات ہیں جن میں بعض مواقع میں آپ ﷺ کے اجتہاد پر اللہ کی طرف سے عتاب آیا ایسی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کے لیے اجتہاد کا منصب بھی حاصل تھا۔

دلیل (۲): حدیث لَوْلَا أَنِ أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ. الحدیث۔ اس کے علاوہ اور احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے تو اب جو لوگ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل نہیں تھا تو انکے نزدیک آپ ﷺ کے

افعال میں ضل و سہو موجود نہیں ہوگا اور جو کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل تھا ان کے نزدیک آپ ﷺ کے افعال میں ضل و سہو موجود ہوگا۔ کیونکہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی..... فرق..... صرف اتنا ہے کہ جب حضور ﷺ کو اجتہاد میں خطا ہو جاتی تو اللہ اس خطا پر تنبیہ فرمادیتے اس خطا پر آپ ﷺ کو برقرار نہیں رکھا جاتا تھا۔

ان میں سے رائج دوسری رائے ہے۔ یعنی آپ ﷺ کو منصب اجتہاد حاصل تھا اور اس اجتہاد میں اصابت بھی ہوتی تھی اور خطا بھی۔

باقی قرآن کی آیت مذکور و مَا يَنْطِقُ الرَّحْمٰنُ کے دو جواب ہیں۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ اس میں اِنْ هُوَ کی ضمیر کا مرجع عام نہیں ہے بلکہ خاص قرآن ہے۔ پس زیادہ سے زیادہ اس سے قرآن کا وحی ہونا ثابت ہوا نہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے جمع منطوقات وحی ہوتے تھے۔

**جواب (۲):** اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ضمیر کا مرجع عام ہے تو پھر وحی میں تعیم کر لی جائے اس طرح کہ وہ وحی بنفسہ ہوا باصلہ ہو یا بدلیلہ ہو۔ اور وہ وحی تقریر ہو یا وحی غیر تقریر ہو۔ پس رسول اللہ ﷺ کے اجتہادات و استنباطات بایں معنی وحی بن جائیں گے کیونکہ اگرچہ وہ بنفسہ وحی نہیں ہیں لیکن باصلہ او بدلیلہ وہ بھی وحی بن جائیں گے۔ تو اس طرح اجتہاد والے مذہب کی نفی نہیں ہوگی۔

**الحاصل:** رسول اللہ ﷺ کیلئے اجتہاد کا منصب حاصل ہے اور اس میں کبھی سہو و خطا بھی ہو جاتی تھی، پس ثابت ہوا کہ آپ ﷺ کے افعال میں ضل و سہو کا وجود ہے۔

**ضل و سہو اور جو طبیعی افعال آپ ﷺ کے ہوتے تھے ان میں تو امت کیلئے اقتداء کا حکم نہیں ہے، انکے علاوہ باقی آپ ﷺ کے افعال کے بارے میں دورائے ہیں۔**

(۱) ایک رائے یہ ہے کہ امت کیلئے اقتداء کرنی ہوگی اِلَّا یہ کہ کوئی دلیل خصوص قائم ہو جائے، یہی رائج ہے۔

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ وہ افعال آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہیں ان میں اقتداء نہیں ہے اِلَّا یہ کہ کوئی دلیل عموم قائم ہو جائے اور اشتراک پیدا ہو جائے تو اقتداء کی جائے گی۔

**تروک حضور ﷺ:**

یعنی رسول اللہ ﷺ نے کسی چیز کو ترک کر دیا تو یہ ترک کر دینا اسکے مباح نہ ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ پھر آگے یہ ترک کبھی تو مطلقا ہوتا ہے اور کبھی کسی وجہ کی بناء پر ہوتا ہے۔ تروک مطلقا تو ظاہر ہے۔ اور کسی وجہ کی بناء پر ترک ہونا اس کی آگے پھر کئی صورتیں ہوتی ہیں جیسے ایک شخص نے اپنی بعض اولاد کو بہہ کیا تو حضور ﷺ کے پاس آیا کہ آپ ﷺ اس کے گواہ بن جائیں تو آپ ﷺ نے اس پر گواہ بننے سے انکار کر دیا تو یہاں بھی ترک ہوا ہے۔ اور بعض دفعہ طبیعی کراہت کی وجہ سے ترک ہوا جیسے اُتْحَلِ الصَّبِّ کا ترک یہ طبیعی کراہت کی وجہ سے ہوا۔ اور کبھی ترک خوف افتراض کی وجہ سے ہوا ہے جیسے تراویح کی نماز مسجد میں کہ کچھ دن اس پر عمل کیا پھر چھوڑ دیا کہ کہیں فرض نہ ہو جائے۔ کبھی ترک کسی مفسدہ کی بناء پر ہوا جیسے بیت اللہ کی بنائے

جاہلیت کو حضور ﷺ بدلنا چاہتے تھے لیکن مصلحت کی بناء پر اس پر عمل نہ کیا۔

اس قسم کے تروک غیر مأذون فیہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتے بخلاف متروک مطلقاً کے کہ وہ مباح نہ ہونے کی دلیل ہوتے ہیں۔

بعض دفعہ ترک وعدم روایت عنہ میں اشتباہ ہونے لگ جاتا ہے۔ تو ان دونوں میں فرق اس طرح ہے کہ ترک عدم فعل کے باب سے ہوتا ہے جیسے عیدین کیلئے اذان و اقامت کا کرنا ناجائز ہوتا ہے اور عدم روایت عنہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے کہ آپ نے کیا ہے یا نہیں؟ ایسے امر کو اگر کر لیا جائے تو کچھ نہ کچھ اس کی رخصت ہوتی ہے۔ ابو داؤد میں ہے وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ۔ اس لیے کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

### تقریر النبی ﷺ و سکوتہ علی فعل غیرہ:

قول اور فعل کی طرح تقریر نبوی بھی حجت اور جواز کی دلیل ہوتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کے سامنے کسی شخص نے کوئی قول کیا۔ یا آپ ﷺ کے سامنے تو نہیں کیا بلکہ کیا تو آپ ﷺ کی غیبت میں۔ لیکن اس کا آپ ﷺ کو علم ہو گیا اور آپ ﷺ نے اس کو رد نہ کیا۔ یا کسی نے آپ ﷺ کے سامنے یا آپ ﷺ کی عدم موجودگی میں کوئی فعل کیا اور آپ ﷺ کو اس کا علم ہو گیا اور پھر بھی آپ ﷺ نے اس پر سکوت فرمایا تو یہ اس فعل کے جواز کی دلیل ہوتی ہے۔

اسی قبیل سے ہے یہ صورت بھی جس میں کوئی صحابی کہے کہ كُنَّا نَفْعَلُ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَذَا يَكُنْهُ كَانُوا يَفْعَلُونَ فِي زَمَانِهِ كَذَا۔ تو یہ بھی اس کے جواز کی دلیل ہوتی ہے شرط یہ ہے کہ وہ لَا يَخْفَى مِثْلُهُ ہو۔ اور اگر يَخْفَى مِثْلُهُ ہو تو پھر جائز نہیں۔

**الحاصل:** آپ ﷺ کی تقریر و سکوت بھی حج شرعیہ میں سے ایک حجت ہے مگر مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ (۱) وہ مقرر یعنی جس کے فعل پر آپ ﷺ نے سکوت فرمایا وہ منسquad للشرع ہو۔ مسلمان ہو۔ اگر کسی کافر کے قول و فعل پر آپ ﷺ نے سکوت فرمایا تو یہ تقریر حجت نہیں ہوگی۔ اور اگر مقرر منافق ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہوا ہے بعض نے کہا کہ اس کا حکم مسلمان والا ہے کیونکہ منافقوں پر مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے رہے ہیں۔ بعض نے کہا کہ منافق کافر کے ساتھ ملحق ہے۔ اور یہی قول رائج ہے۔ اس لیے کہ بعض دفعہ حضور ﷺ منافقوں کے قول و فعل پر سکوت فرمالتے تھے اور تردید نہیں کرتے تھے یہ خیال فرماتے ہوئے کہ میری تردید اور نصیحت اس کو نفع نہیں دے گی اس لیے ایسی تقریر بھی حجت نہیں ہوتی۔ (۲) یہ ہے کہ نبی ﷺ کو اس موقع پر رد کرنے کی قدرت بھی ہو اور پھر رد نہ کریں تب یہ تقریر حجت بنے گی۔ مگر رائج یہ ہے کہ اس شرط کی ضرورت نہیں کیونکہ تغیر منکر کا وجود نبی ﷺ کی ذات سے کبھی ساقط نہیں ہوتا آپ کے حق میں قدرت وعدم قدرت کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ قرآن پاک میں ہے: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ۔ (الآیۃ) قدرت وعدم قدرت والی تفصیل تو امت کیلئے ہے لہذا اس شرط ثانی کے لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

بعض دفعہ آپ ﷺ کی تقریر و سکوت کسی اور وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ مسئلہ ایسا ہوتا ہے کہ اس میں اجتہاد کی

منجائش ہوتی ہے اور اجتہادی امور میں اغماض (چشم پوشی) سے کام لے لیا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ سکوت اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ وہ جزئی واقعہ سامنے آنے سے پہلے کسی موقع پر اس کا انکار ہو چکا ہوتا ہے اور شریعت کے عام قواعد و ضوابط ہوتے ہیں کہ انکے سامنے آجانے سے لائن خود بخود سیدھی ہو جائے گی۔ اور وہ قول و فعل کرنے والا شخص معذرت کر دیتا ہے کہ مجھے مسئلہ معلوم نہیں تھا۔ تو وہاں خاموشی اختیار کر لی جاتی ہے۔ جیسے ایک صحابی ہر رکعت میں سورۃ اخلاص پڑھتا تھا پوچھا کیوں؟ کہنے لگا کہ مجھے سورۃ اخلاص سے بڑی محبت ہے تو آپ ﷺ نے یہاں سکوت فرمایا کہ مسائل تو پہلے بیان کیے جا چکے ہیں اس کو پتہ چل جائے گا۔ جیسا کہ بخاری ج ۱ باب الجمع بین السورتین فی رکعة الخ ص ۱۰۶، ص ۱۰۷ پر یہ مضمون موجود ہے۔ اسی طرح حضرت قیسؓ نے نماز فجر کے بعد سنت فجر پڑھ کر آپ ﷺ نے پوچھا کیا پڑھا ہے۔ انہوں نے کہا کہ یہ وہی تھیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا فَلَا إِذْنَ. وَفِي رِوَايَةٍ غَيْرُهُ (اُنّی سَکَتَ)

**الحاصل:** تقریر نبوی اور آپ ﷺ کا سکوت بے شک دلیل جواز بنتا ہے بشرطیکہ اس کے لیے کوئی مانع نہ ہو یعنی آپ ﷺ کا کوئی دوسرا قول و فعل اس کے خلاف نہ ہو۔ اور اگر قول و فعل اس کے خلاف ہو تو پھر مدار وہی قول و فعل ہوتا ہے۔ تقریر مدار نہیں بنتی۔ واللہ اعلم۔

### حیثیت حدیث:

قرآن کی طرح حدیث بھی حجۃ ہے اور دین میں حدیث کو بھی مستقل تشریحی حیثیت حاصل ہے۔ جیسے قرآن پر عمل کرنا واجب ہے ایسے ہی حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قَالَ تَعَالَى: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (الآیۃ)۔ اللہ نے اس آیت میں ہر اس شخص کو جس کو اللہ کے ساتھ محبت کا دعویٰ ہے محمد ﷺ کی اتباع کرنے کا حکم کیا ہے۔ کسی کی اتباع کرنے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس کے اقوال و افعال کی اتباع کی جائے۔ اس کی سیرۃ کو اختیار کیا جائے۔ تو یہاں بھی یہی مطلب ہوا کہ حضور ﷺ کے اقوال و افعال و تقریرات و ہدای کی اتباع کی جائے اور انہی کے مجموعہ کا نام حدیث ہے۔ پس اس سے حدیث کا واجب الاتباع و حجت ہونا ثابت ہوا۔ پس جو شخص حدیث کو حجت سمجھتا ہے اور اس پر عمل کرنے کو واجب سمجھتا ہے وہ محبت مع اللہ کے دعویٰ میں سچا ہے تو وہ ایمان کے دعویٰ میں بھی سچا ہے اور جو ملحد، بے دین اس کو نہیں سمجھتا وہ محبت مع اللہ کے دعویٰ میں کاذب ہے اور ایمان کے دعویٰ میں بھی کاذب ہے۔

(۲) قَالَ تَعَالَى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ۔ حافظ ابن جریر طبریؒ نے اس آیت کے تحت مفسرین کے دو قول نقل کیے ہیں۔ (۱) اللہ نے اس آیت میں لوگوں کو اطاعت سنت کا امر فرمایا ہے۔ (۲) یہ ہے کہ اللہ نے اس آیت میں اطاعت رسول ﷺ کا امر فرمایا فی حیاتہ ﷺ۔ کہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں انکی اطاعت کرو اور ان کا کہا مانو۔ صحیح و حق بات یہ ہے کہ آیت میں عموم مراد ہے۔ اور دونوں ہی صورتیں آیت میں درج ہیں کہ زندگی میں تو انکے امر و نہی کی اطاعت کرو۔ اور جب وہ اس دنیا سے پردہ فرما جائیں تو پھر انکی سنت و حدیث کی اتباع کرو۔ اس لیے کہ آیت میں اطاعت کا امر مطلقاً ہے

محقق بحال دون حال نہیں ہے۔ اور کوئی شخص قابل تسلیم موجود نہیں ہے تو اس سے بھی حدیث کی حجیت معلوم ہوئی۔  
**اولی الامر** میں **أَطِيعُوا** کا اعادہ نہیں کیا گیا۔ **أَطِيعُوا الرَّسُولَ** میں اس کا اعادہ کیا گیا ہے جبکہ فی الحقیقت مطاع فقط اللہ کی ذات ہے۔ تو اس میں اشارہ اس بات کی طرف کرنا ہے کہ جس طرح کتاب اللہ شریعت کا مستقل مأخذ ہے اسی طرح سنت و حدیث بھی شریعت کا مستقل مأخذ ہے۔ اور ان دو کے علاوہ شریعت کا کوئی اور مأخذ نہیں ہے۔

(۳) **قَالَ تَعَالَى: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**۔ (الآیۃ)۔ اے ایمان والو! اگر تم باہم کسی امر دینی میں نزاع کرو یا تمہارا اور ولایت امر کا نزاع ہو جائے تو اس کو اللہ کی طرف رد کرو یعنی اس کا حکم کتاب اللہ سے معلوم کرو۔ اگر حل ہو جائے تو فیما۔ اور اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو پھر اس کو رسول اللہ ﷺ کی طرف رد کرو۔ یعنی فی حیاتہ مشافہۃ اُن سے معلوم کر لو اور بعد حیاتہ اس کا حکم انکی سنت سے معلوم کرو۔ تو اس آیت سے بھی سنت کی حجیت ثابت ہوئی۔

(۴) **قَالَ تَعَالَى: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**۔

**سوال:** اس کے بارے میں یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ اس آیت کا تعلق وزول مال فنی کے بارے میں ہے۔ مجاہدین کو جو مال قتال سے حاصل ہو وہ غنیمت اور جو بغیر قتال کے حاصل ہو جائے وہ فنی ہوتا ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اے ایمان والو! حضور ﷺ مال فنی میں سے جو تمہیں دے دیں اس کو لے لو اور جس سے روکیں اس سے رک جاؤ۔ اس آیت کا حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے؟ اس سے تو حجیت معلوم نہیں ہوتی؟

**جواب:** یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ نزول آیت مال فنی کے بارے میں ہے لیکن الفاظ آیت عام ہیں جن کے عموم میں حدیث بھی درج ہے اور یہ قانون ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا۔

**سوال:** پھر سوال کیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ ”رسول کا ہے“ محمد کا لفظ نہیں ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ رسول ہونے کے اعتبار سے جو چیز تمہیں دیں اس کو لو اور وہی حجت ہے اور وہ تو صرف کتاب اللہ ہے۔ کیونکہ وہ اللہ کی طرف سے وحی ہے آپ ﷺ کی طرف سے نہیں۔ اور احادیث وہ تو من قبل نفسہ ہیں لہذا آیت کے عموم میں حدیث داخل نہیں؟

**جواب:** یہ ہے کہ جس طرح قرآن وحی من اللہ ہے اور اس میں آپ ﷺ رسول ہیں اسی طرح آپ ﷺ کی احادیث بھی اللہ کی طرف سے ہیں من قبل نفسہ نہیں ہیں کما قال تعالیٰ ..... وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ فرق دونوں میں صرف وحی جلی اور وحی خفی ہونے کا ہے کہ قرآن وحی جلی ہے اور حدیث وحی خفی ہے۔

(۵) **قَالَ تَعَالَى: وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**۔ (الآیۃ)۔ اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ مجملات کتاب کے مبین ہیں اور مشکلات قرآن کے مفسر ہیں۔ ظاہر ہے کہ آپ ﷺ کا وہ بیان احادیث میں ہے۔ آپ ﷺ کی جملہ احادیث قرآن کا بیان ہیں۔ جیسے کتاب الصلوٰۃ کی احادیث **اقِيمُوا الصَّلَاةَ** کا بیان ہیں۔ ابواب الزکوٰۃ کی احادیث **آتُوا الزَّكَاةَ** کا بیان ہیں۔ ابواب الحج کی احادیث **اتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ** (الآیۃ) کا بیان ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کا بیان دوسرے لفظوں میں آپ

ﷺ کی احادیث حجت اور واجب العمل ہیں اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر آپ ﷺ کو متین بنانے کی کیا ضرورت تھی؟

(۶) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (الآیۃ)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کی اطاعت کو بعینہ اپنی اطاعت قرار دیا ہے جس سے آپ ﷺ کی انتہاء رفعت شان معلوم ہوتی ہے۔ اب ظاہر آپ ﷺ کی اطاعت کی صورت یہی ہوگی کہ آپ ﷺ کی سنت و احادیث پر عمل کیا جائے پس اس سے بھی سنت و حدیث کا حجت ہونا معلوم ہوا۔

(۷) قَالَ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَىٰ كُمْ (الآیۃ)۔ اس آیت میں اللہ نے اپنی اور رسول کی استجابت کو واجب کیا ہے۔ کیونکہ یہاں صیغہ امر کا ہے اور امر و جواب کیلئے ہوتا ہے۔ اب اس استجابت کی صورت بجز اس کے کیا ہو سکتی ہے کہ کتاب و سنت میں جو اللہ و رسول کے اوامر ہیں ان کو پورا کیا جائے اور نواہی سے رک جائے پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ نبی ﷺ کی حدیث حجت ہے جیسا کہ کتاب اللہ حجت ہے۔

(۸) قَالَ تَعَالَى: لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا (الآیۃ) اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کی اجابت اور اجل فطر اؤ قدر ا ہے آپ ﷺ کی دعاء اور عام لوگوں کی دعاء میں بڑا فرق ہے۔ پس اب دیکھنا یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ہمیں کس چیز کی دعوت دی ہے؟ تو بے شمار مواضع میں آپ ﷺ نے ہمیں قرآن کے ساتھ ساتھ اپنی احادیث پر عمل کرنے کی دعوت دی ہے۔ پس جب تک قرآن و سنت موجود ہیں آپ ﷺ کی یہ دعا بھی موجود ہے اور ہم پر اس کی اجابت بھی فرض ہے۔ معلوم ہوا کہ کتاب کی طرح سنت و حدیث بھی حجت ہے۔

(۹) قَالَ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْلِبُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (الآیۃ) یعنی کتاب و سنت سے ہٹ کر کسی امر دینی کا فیصلہ نہ کر لینا۔ کوشش کرنا اس کو کتاب و سنت میں تلاش کرنے کی۔ ہاں اگر وہاں نہ ملے تو پھر اجتہاد کی بھی گنجائش ہے۔ جیسے حدیث معاذ ﷺ میں ہے کہ جب یمن کی طرف ان کو آپ ﷺ نے روانہ فرمایا تو فرمایا بَعْدُ فَقَضَىٰ يَامُعَاذُ؟ قَالَ بَكْتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي فَقَصَّوْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ یعنی انہوں نے اپنی بات کو کتاب و سنت کے بعد ذکر کیا۔ جس کو رسول اللہ ﷺ نے پسند فرمایا۔ پس معلوم ہوا کہ جیسے کتاب اللہ حجت ہے اسی طرح سنت بھی حجت ہے۔

(۱۰) قَالَ تَعَالَى: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ (الآیۃ) اللہ و رسول کے فیصلے کے بعد کسی اور کے فیصلے کو تسلیم نہیں کیا گیا۔

(۱۱) قَالَ تَعَالَى: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الآیۃ)

(۱۲) قَالَ تَعَالَى: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ (الآیۃ)

(۱۳) قَالَ تَعَالَى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ (الآیۃ)

الحاصل: قرآن پاک سنت پر عمل کرنے کی طرف داعی ہے جیسا کہ سنت نبوی قرآن پر عمل کرنے کی طرف داعی ہے۔ ایک پر عمل کرنے سے دوسرے پر عمل کرنے کی نفی نہیں ہوتی ہے۔

## منکرین حجیت حدیث اور ان کے شبہات کا ذکر:

بعض لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مطلقاً حدیث حجت نہیں ہے خواہ حدیث متواتر ہو یا خبر واحد کے قبیل سے ہو۔ قرآن ہمارے لیے کافی ہے اس کے ہوتے ہوئے حدیث پر عمل کرنا اور اس کو حجت سمجھنا بے سود ہے۔ اس سلسلہ میں ان کی طرف سے یہ شبہات پیش کیے جاتے ہیں۔

**شبہ (۱):** منکرین کہتے ہیں کہ قرآن سے حدیث کی حجیت کی نفی ہوتی ہے پھر حدیث کیونکر حجت ہو سکتی ہے؟ جیسے قَالَ تَعَالَى مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (الآیۃ) وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (الآیۃ) وغیرہ۔

**جواب (۱):** مندرجہ بالا جو ہم نے آیات کثیرہ ذکر کی ہیں جن سے حدیث کی حجیت کا ثبوت ہوتا ہے اب اگر کہا جائے کہ ان سے حدیث کی حجیت کی نفی ہوتی ہے تو پھر آیات میں تعارض و تدافع پیدا ہو جائے گا۔ اس لیے لامحالہ اس تضاد و تردد سے نکلنے کی کوئی سبیل تلاش کرنی ہوگی اور وہ یہ ہے کہ تَبَيَّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ میں تعلیم کرنی ہوگی بطریق النص او بالا حالة الى السنة۔ اب تضاد ختم ہو جائے گا۔ کہ بعض کا تو بطریق النص بیان ہو گیا اور بعض کا بیان بالا حالة الى السنة ہو گیا ہے۔ اور مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ میں کتاب سے مراد قرآن نہیں بلکہ لوح محفوظ ہے جیسا کہ آیت کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے قَالَ تَعَالَى وَمِمَّنْ ذَا آتٍ فِي الْأَرْضِ (الآیۃ) یعنی یہ چرند، پرند، دواب تمہاری مثل ہیں جیسے لوح محفوظ میں تمہارے رزاق و اجال لکھ دیئے ہیں اسی طرح انکے بھی اجال وغیرہ لکھ دیئے ہیں۔ اب اس کے بعد اللہ نے یہ فرمایا مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ تو اس آیت کا حاصل یہ ہوا کہ اس آیت کا متنازع فیہ امر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

**جواب (۲):** اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس آیت میں کتاب سے مراد قرآن ہے تو پھر اوپر والی تاویل کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ بطریق النص او بالا حالة الى السنة کا قول کیا جائے۔

**الحاصل:** قرآن میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جس سے حجیت حدیث کی نفی ہوتی ہے۔

**شبہ (۲):** منکرین کی طرف سے دوسرا شبہ یہ کیا جاتا ہے کہ اگر حدیث حجت ہوتی تو اللہ اس کی بھی حفاظت کا وعدہ فرماتے حالانکہ اللہ کی طرف سے صرف قرآن کی حفاظت کا وعدہ ہوا ہے کَمَا قَالَ تَعَالَى اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ (الآیۃ)۔ اللہ نے حدیث کی حفاظت کا تو کوئی تکفل نہیں فرمایا؟

**جواب:** یہ ہے کہ اس مذکورہ آیت میں ذکر کا معنی قرآن نہیں بلکہ ذکر کا معنی دین و شریعت ہے جیسا کہ دوسری آیت میں فرمایا فَاسْتَلْزِمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ. أَيْ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالشَّرِيعَةِ وَالِدِّينِ۔ جیسا کہ یہاں ذکر بمعنی دین ہے اسی طرح مذکورہ بالا آیت میں بھی ذکر بمعنی مجموعہ دین ہے۔ ذکر کو قرآن کے ساتھ خاص کرنا بلا دلیل ہے۔

**الحاصل:** اللہ نے تمام شریعت کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے خواہ قرآن ہو یا حدیث، وحی جلی ہو یا وحی خفی۔ اور اللہ نے یہ وعدہ پورا بھی فرمایا ہے جیسے قرآن کی حفاظت فرمائی ہے اور اس کی حفاظت کے مختلف ذرائع پیدا کیے ہیں اسی طرح حدیث کی بھی

حفاظت کی ہے اور مختلف ذرائع حفاظت پیدا کیے ہیں۔ محدثین پیدا فرمائے جنہوں نے حدیثوں کو پڑھا اور جمع کیا۔ علماء نے مختلف علوم و فنون اس کے بارے میں مدون کیے۔ اور جب سے یہ سلسلہ شروع ہوا اس وقت سے یہ سلسلہ برابر برقرار ہے تو جیسے قرآن محفوظ ہے اسی طرح حدیث بھی محفوظ ہے۔ جیسے قرآن کی کوئی آیت ضائع نہیں ہوئی ایسے ہی حدیث رسول ﷺ بھی کوئی ضائع نہیں ہوئی ہے۔

بھلا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حدیث محفوظ نہ ہو؟ جبکہ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ (الآیۃ) اس آیت میں اللہ نے حضور ﷺ کو اپنی کتاب کا مبین و مفسر قرار دیا ہے۔ عجیب بات ہے کہ کتاب تو محفوظ ہو اور اس کی تفسیر و بیان محفوظ نہ ہو! یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ کتاب کے بیان و تفسیر کو محفوظ کرنا یہ بھی قرآن کی حفاظت کا ایک حصہ ہے۔ ورنہ کتاب کی حفاظت کا کوئی مطلب نہیں بنتا؟ شبہ (۳): انکی طرف سے یہ کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں حدیثوں کی کتابت نہیں ہوئی ہے کیونکہ آپ ﷺ نے انکی کتابت کا امر نہیں فرمایا بلکہ آپ ﷺ نے تو احادیث کی کتابت سے نہی فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیث حجت نہیں ہیں! اگر قرآن کی طرح احادیث بھی حجت ہوتیں تو انکی بھی کتابت ہوتی؟

**جواب:** یہ غلط ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں احادیث کی کتابت نہیں ہوئی اور آپ ﷺ نے کثرت احادیث کا امر نہیں فرمایا بلکہ احادیث کی کتابت بھی ہوئی ہے اور آپ ﷺ نے کتابت کا امر بھی فرمایا ہے۔

جس کے یہ شواہد ہیں:

(۱): مسند احمد کی روایت ہے ابن عمرو بن العاص فرماتے ہیں قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَسْمَعُ مِنْكَ الْأَحَادِيثَ لَا نَحْفَظُهَا أَفَلَا نَكْتُبُهَا؟ قَالَ بَلَى فَاكْتُبُوهَا۔

(۲): صحیح بخاری جلد اول کتاب العلم ص ۲۲، ۲۱ میں ابو ہریرہ ؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ قبیلہ خزاع کے (جنہوں نے قبیلہ لیث کا آدمی قتل کر دیا تھا) اور قبیلہ لیث کے درمیان فیصلہ کیلئے تشریف لے گئے وہاں پہنچ کر خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا إِنَّ اللَّهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْقَتْلَ أَوْ الْفِيلِ (الخ) اس کے آخر میں ہے فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ أَكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَكْتُبُوا لِأَبْنِي فُلَانٍ۔ یہ ابوفلان ابوشاہ یعنی تھا جس کو اس وقت کا بیان کردہ خطبہ لکھ کر دے دیا گیا۔ تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ کتابت حدیث حضور ﷺ کے زمانہ سے چلی آرہی ہے۔

(۳): صحیح بخاری کے اسی کتاب العلم ص ۲۲ پر ابو ہریرہ ؓ کی حدیث ہے قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ ﷺ مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَحَدٌ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ۔

**سوال:** پھر تو ابن عمرو ؓ کی احادیث ابو ہریرہ ؓ کی احادیث سے زیادہ ہونی چاہیے تھیں۔ حالانکہ ذخیرہ احادیث میں موجود احادیث کا معاملہ برعکس ہے؟

**جواب (۱):** یہ ہے کہ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو یہ استثناء منقطع ہے۔ اُنْی لَسِکِنَّ الَّذِیْ كَانَ مِنْ

عَبْدَ اللَّهِ وَلَهُوَ الْكَفَايَةُ وَلَمْ يَكُنْ مِثْلَ الْكَفَايَةِ۔

**جواب (۲):** اس استثناء کو اگر متصل مان لیا جائے تو پھر ابن عمرو ؓ کی مرویات کی تعداد کم ہونے کی یہ وجہ ہیں۔

(الف) ابن عمرو ؓ درس و تدریس کی بجائے عبادات میں زیادہ مشغول ہو گئے بخلاف ابو ہریرہ ؓ کے کہ یہ درس و تدریس میں مشغول رہے اس لیے یہ کثیر الروایہ ہو گئے اور وہ قلیل الروایہ رہے۔

(ب) ابن عمرو ؓ زیادہ تر مصر و طائف میں رہے اور ابو ہریرہ ؓ مدینہ منورہ میں رہے جہاں طلبہ حدیث کا آنا جانا کثرت سے تھا۔ طلبہ کا طائف و مصر کی طرف رجوع نہیں تھا اس لیے فرق ہو گیا۔

(ج) ابو ہریرہ ؓ کی یہ خصوصیت ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے ان کے حافظہ کیلئے دعا فرمائی جس کی برکت سے وہ کثیر الروایہ ہو گئے۔ امام بخاریؒ نے لکھا ہے کہ تابعین کے طبقہ میں تلامذہ ابی ہریرہ ؓ کی تعداد آٹھ سو تک پہنچ گئی ہے اور یہ خصوصیت ابن عمرو ؓ کو حاصل نہیں ہوئی اس لیے فرق ہو گیا۔

(۴) مستدرک حاکم میں ہے حسن بن عمرو فرماتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرہ ؓ سے ایک حدیث روایت کی تو ابو ہریرہ ؓ نے اس کو سن کر انکار کیا تو میں نے کہا کہ یہ حدیث میں نے آپ ہی سے سنی ہے تو فرمایا اگر تم نے مجھ ہی سے سنی ہے تو پھر یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوگی تو آپ میرا ہاتھ پکڑ کر گھر لے گئے۔ گھر پہنچ کر احادیث کی لکھی ہوئی ایک کتاب نکالی تو اس میں یہ حدیث لکھی ہوئی تھی۔ پس اس سے بھی احادیث کا حضور ﷺ کے زمانہ میں مکتوب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

**سوال:** کہ یہ حدیث بخاری کی مذکورہ حدیثوں کے معارض ہو گئی جس میں یہ ذکر تھا کہ فَإِنَّهُ يَكْتُبُ وَلَا أُكْتَبُ۔

**جواب:** یہ ہے کہ یہ تعارض ذیل وجوہ سے مدفع ہے۔

(الف): کسی حدیث کا ابو ہریرہ ؓ کے پاس مکتوب ہونا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مکتوب مخطوب ہو۔ ہو سکتا ہے کہ وہ مکتوب ہو و لکن بخط غیرہ۔ فلا تعارض بینہما۔

(ب) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وقت و وقت کی بات ہوئی ہے کسی وقت میں آپ کتابت نہ کرتے ہوں اور کسی دوسرے وقت میں حضور ﷺ کے بعد کتابت کر لیتے ہوں لہذا اب بھی تطبیق ہو گئی۔

(۵): بخاری جلد اول باب كِتَابَةُ ص ۲۱ پر ابو حنیفہ ؓ کی ایک حدیث مذکور ہے کہ ابو حنیفہ ؓ فرماتے ہیں قُلْتُ لِعَلِيٍّ هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ۔ یہ سوال اس لیے ہوا کہ لوگوں میں ایک بات مشہور ہو گئی تھی کہ اہل بیت کے پاس کوئی خاص کتاب ہے۔ اس وجہ سے لوگ اہل بیت سے یہ پوچھا کرتے تھے کہ کیا یہ بات صحیح ہے یا غلط؟ تو ابو حنیفہ ؓ نے بھی ان سے سوال کیا۔ قَالَ لَا إِلَّا كِتَابُ اللَّهِ أَوْ فَهْمُ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ أَوْ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ۔ یہاں صحیفہ بمعنی ورقہ ہے جو حضرت علی ؓ کے پاس تھا جس میں کچھ احادیث لکھی ہوئی تھیں۔ تو اس سے بھی کتابت حدیث کا ثبوت ملا۔

باقی اس صحیفہ میں کیا تھا؟ تو اس بارے میں روایات مختلف ہیں، ایک روایت میں ہے کہ ابو حنیفہ ؓ نے حضرت علی ؓ سے سوال کیا کہ اس صحیفہ میں کیا تھا؟ جواباً حضرت علی ؓ نے ارشاد فرمایا کہ اس صحیفہ میں تھا الْعَقْلُ وَفَكَكَاكَ الْأَسِيرُ۔ وَلَا يَفْتُلُ

مُسْلِمٌ بَکَا فِر۔ کسی نے کہا کہ اس میں تھا..... لَعَنَ اللّٰهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللّٰهِ۔ اور کسی میں ہے کہ اس میں تھا الْمَدِينَةُ حَرَمٌ اور کسی نے کہا کہ اس صحیفہ میں تھا الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاءُهُمْ۔ اب ان تمام روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ یہ جملہ اقوال اس صحیفہ میں تھے۔ بیان کرنے والوں نے بیان کرنے میں اختلاف کر دیا کسی نے کسی کو بیان کر دیا اور کسی نے کسی کو بیان کر دیا۔

**الحاصل:** یہ کہا جانا کہ حدیثوں کی کتابت نہیں ہوئی۔ حضور ﷺ نے منع فرمادیا یہ غلط ہے۔

**سوال:** یہاں پھر ایک اور سوال ہے کہ مسلم میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لَا تَكْتُبُوا عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمُخُوهُ۔ پس یہ حدیث کتابت کی مذکورہ احادیث کے خلاف ہوگئی؟

**جواب ۱:** یہ تعارض کئی وجوہ سے مرتفع ہے۔

(۱) یہ دو مختلف وقتوں پر محمول ہے۔ پہلے کسی وقت نہی فرمادی ہوگی کہ کہیں حدیث و قرآن کا آپس میں اقتباس نہ ہو جائے پھر دوسرے وقت میں کتابت حدیث کی اجازت دے دی اور امر بالکتابت فرمادیا۔

(۲) کتابت حدیث سے نہی محمول ہے اس پر کہ جس محل و جگہ میں قرآن لکھا ہوا ہوتا تھا اس میں حدیث کی کتابت سے منع فرمایا تھا مطلقاً منع نہیں کیا تھا۔

(۳) نبی عن الکتابہ مخصوص لوگوں کیلئے تھی جنکے حافظے قوی تھے اور ان کے بارے میں خطرہ تھا کہ اگر انکو کتابت کی اجازت دے دی گئی تو یہ کتابت پر اعتماد کر لیں گے جس سے قوۃ حفظ میں فرق آجائے گا۔ اور جو صحابہ کمزور حافظہ والے تھے ان کو کتابت کی اجازت دے دی فلہذا لا تعارض بینہما۔

(۴) نبی والی احادیث مقدم اور منسوخ ہیں۔ کتابت والی احادیث مؤخر اور انکے لیے ناسخ ہیں۔ فلا تعارض بینہما۔ واللہ اعلم۔

**جواب ۲:** شبہ (۳) کا دوسرا جواب: معترض کا یہ کہنا کہ حدیث حجت ہوتی تو مکتوب ہوتی اور جب مکتوب نہیں تو حجت بھی نہیں ان کا یہ کہنا غلط ہے۔ کیونکہ حجت مکتوب ہونے میں بند نہیں ہے بلکہ حجت ہونے کی اور بھی صورتیں ہیں:

(۱) کوئی امر مکتوب نہ ہو بلکہ متواتر ہو تو وہ حجت ہوتا ہے۔

(۲) نقل حفظاً ہو اور نقل عادل اہل ثقافت سے ہو تو بھی وہ حجت ہوگی۔

(۳) کتابت بھی حجت کی ایک صورت ہے۔ بلکہ کتابت کا طریق تو حفظ کے طریق سے ضعیف ہے اور حفظ کا طریق قوی ہے بالخصوص عربوں کے حافظے جو ضرب المثل بنے ہوئے ہیں۔ پھر قوت حفظ کے ساتھ خشیت و خوف خدا۔ ورع و تقویٰ کی جو دولت صحابہ کو حاصل تھی وہ ہم کو حاصل نہیں ہے۔ انکی طرف سے کسی کی ویشی، تحریف و تبدیلی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا حتیٰ کہ بعض صحابہ کرام تو خوف کی وجہ سے احادیث کو بیان ہی نہیں کرتے تھے۔

شبہ (۴): حجت حدیث کا انکار کرنے والے ایک اعتراض یہ بھی کرتے ہیں کہ احادیث کا مفاد ظن ہے۔ اور دین میں ظن پر

عمل کرنا جائز نہیں۔ اِنَّ الظَّنَّ لَا يُلْفِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا۔ لہذا حدیث مجتہد ہوئی۔

**جواب:** یہ ہے کہ ظن دین میں حجت ہے بھی اور نہیں بھی۔ اصول دین جیسے توحید، رسالت وغیرہ میں ظن حجت نہیں بلکہ یقین حجت ہے۔ اسی طرح ارکان اسلام جیسے صلوٰۃ، صوم، حج، زکوٰۃ وغیرہ جن کو ضروریات دین کہا جاتا ہے ان میں بھی یقین حجت ہے۔ ان کو ثابت کرنے کیلئے طریق ظن کافی نہیں۔ البتہ دین کے فروعات میں ظن حجت ہے وہ ظن سے ثابت کیے جاسکتے ہیں۔ اس لیے کہ قرآن کی نصوص سے جو احکام دین ثابت ہوئے ہیں وہ اقل قلیل ہیں۔ نصوص قرآنیہ میں اجتہادات و استنباطات کے ذریعے مجتہدین نے جو احکام مستنبط کیے وہ بہت زیادہ ہیں اور یہ سارے احکام دین ہیں کوئی اس کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ دین کے تمام احکام طریق قطعی سے ثابت ہیں۔ جن کا انکار کرنے والا یا انہیں شک کرنے والا کافر ہو جائے گا۔ نہ اس دعویٰ پر دلیل قائم کی جاسکتی ہے۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کے ایک منکر کو شہادت سے الزام دیکر چپ کر لیا کہ شہادت طریق ظنی ہے کیونکہ شاہد کی شہادت میں خطا، دلیان کا احتمال ہوتا ہے پھر بھی دنیا میں اس پر فیصلے کیے جاتے ہیں۔ پوری دنیا کا عدالتی نظام اس پر قائم ہے اس کے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں ہے۔ تو وہ منکر لا جواب ہو گیا۔

مدوین حدیث کی ابتداء کب سے ہوئی؟

حافظؒ نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں اور تابعین کے ابتدائی زمانہ میں بوجہ حدیث کی کتابت نہیں ہوئی۔

(۱) حدیث کی کتابت سے شروع میں صحابہ کو منع کر دیا گیا تھا۔

(۲) صحابہ کرامؓ کے حافظے بہت قوی تھے اس لیے وہ تمام تراجم و حفاظت پر کرتے تھے۔

(۳) صحابہ میں کتابت جاننے والے بہت کم تھے اکثریت لکھنا نہیں جانتے تھے۔ یہ وہ وجہ ہیں جن کی وجہ سے حدیث کی کتابت نہیں ہوئی۔

**سوال:** اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اس سے قبل تو تم کتابت کو ثابت کر چکے ہو اور اب اسی کتابت کی نفی کر رہے ہو تو تمہاری کلام میں تضاد ہے۔

**جواب:** یہ ہے کہ حافظ کا مقصد کتابت کی نفی سے مطلق کتابت کی نفی نہیں ہے بلکہ کتابت رسمی کی نفی کرنا مقصود ہے۔ یعنی حدیث کی رسمی کتابت (مدوین) نہیں ہوئی کہ باقاعدہ ابواب ہوں، کتابتیں ہوں۔ یہ تو بعد میں ہوئی ہے۔ نفس کتابت کا انکار کرنا مقصود نہیں۔

**الحاصل:** کتابت رسمہ خاصہ مع لحاظ تدوین کی صورت بعد میں پیدا ہوئی ہے۔ جب فتن کا ظہور ہوا۔ روافض، خوارج، معتزلہ کے فتنے نکلے اور حفاظ منتشر اور فوت ہو گئے۔ اور احادیث کے ضائع ہونے کا اندیشہ پیدا ہو گیا اور تدوین کا تقاضہ پیدا ہوا۔ تو پھر محدثین نے تدوین کا عمل شروع کیا۔

### کیفیت تدوین حدیث:

دوسری صدی کے نصف میں یہ عمل شروع ہوا۔ ربیع بن ربیع، سعید بن عروبہ نے تدوین کی۔ ہر باب کو الگ الگ مدون کرتے تھے پھر امام مالک نے مدینہ میں تدوین کی، کوفہ میں سفیان ثوری نے اور شام میں اوزاعی نے، مکہ میں ابن جریر نے اور خراسان میں ابن مبارک نے، یمن میں معمر نے، واسط میں حسین نے تدوین کا عمل شروع کیا۔ ان لوگوں کی تدوین اس طرح ہوتی تھی کہ احادیث و اقوال صحابہ کو اکٹھا جمع کر لیا تھا۔ پھر ان کے بعد مسانید کا سلسلہ شروع ہوا۔ حضور ﷺ کے اقوال و احادیث ہی کو جمع کیا جاتا تھا۔ اقوال صحابہ کو ان کے ساتھ ملایا نہیں جاتا تھا ایسی احادیث کی کتابیں مسانید کہلاتی ہیں جیسے مسند عبد اللہ، مسند احمد، مسند ابی بکر بن ابی شیبہ، مسند ابی عوانہ لیکن اب تک جو تدوین ہوئی اس میں ہر طرح کی احادیث ہوتی تھیں صحیح، حسن، ضعیف وغیرہ۔

پھر امام بخاری، مسلم وغیرہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے محض صحیح احادیث کو جمع کیا حسان، ضعاف کو اپنی کتابوں میں نہ لکھا۔ ان کا زمانہ حدیث کی جمع و تدوین کا انتہائی عروج کا زمانہ گزرا ہے۔ اس کے بعد پھر اس میں کچھ ضعف و فطور آنے لگ گیا اور یہی حال ہر فن کے ساتھ ہوا ہے۔

### اول المدونین للحدیث:

علی الاطلاق اول مدون کے بارے میں دو رائے ہیں۔ (۱) مشہور تو یہ ہے کہ محمد بن مسلم بن شہاب زہریؒ اول مدون ہیں جس کی وفات ۱۲۵ھ میں ہوئی ہے عمر بن عبد العزیز کے حکم سے انہوں نے تدوین کی۔ (۲) دوسری رائے یہ ہے کہ اول مدون ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم ہیں۔ صحیح بخاری کے ”کتاب العلم“ میں ہے کہ عمر بن عبد العزیزؒ نے ان کو خط لکھا اَنْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَارْتَبِطْ بِاَيِّ حِفْظِ ذُرُوسِ الْعِلْمِ وَذِهَابِ الْعُلَمَاءِ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اول مدون ابو بکر بن حزمؒ ہیں ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی ہے، یہ مذکورہ مضمون شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ کی کتاب ”اوز المسالك“ میں موجود ہے۔

حضرت شیخ مولانا زکریا صاحبؒ نے لکھا ہے کہ چونکہ ان دونوں کا زمانہ ایک ہے اور قریب ہے۔ اس لیے ترجیح مشکل ہے۔ شبہ: محدثین و ائمہ حدیث اس کے علاوہ مذکورہ بالا محدثین پر بھی اول المدونین ہونے کا اطلاق کرتے رہتے ہیں۔

**جواب:** یہ ہے کہ ان کے علاوہ جو دوسرے ائمہ پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے وہ کسی خاص نوع حدیث کی تدوین پر محمول ہے۔ یا کسی خاص بلد و علاقہ کی تدوین پر محمول ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

### حدیث متواتر:

حضور ﷺ کی احادیث و اخبار دو حال سے خالی نہیں۔

(۱) یا تو ان کے راوی ہر دور میں اتنے کثیر ہوں گے کہ ان کا کذب پر جمع ہو جانا عاقلہ محال ہوگا تو ایسی احادیث اور اخبار کو متواتر کہتے ہیں۔

(۲) یا انکے راوی اتنے کثیر نہیں ہو گئے تو انکو اخبار احاد کہا جاتا ہے۔

### مصدق تواتر:

تواتر کا مصداق یعنی وہ عمل اور ضابطہ جس سے معلوم ہو جائے کہ اب تواتر کا تحقق ہو گیا ہے۔ تو انہیں حق بات یہ ہے کہ اس کا ضابطہ حصول العلم من غیر شبہ ہے یعنی جس خبر سے اس کے سننے والے کو یقین حاصل ہو جائے اس سے سمجھیں گے کہ تواتر کا تحقق ہو گیا ہے۔ اس میں کوئی خاص عدد شرط نہیں ہے۔

**سوال:** سوال یہ ہوتا ہے کہ اس سے تو دور لازم آتا ہے کیونکہ علم تواتر سے حاصل ہوتا ہے اور پھر تواتر علم سے حاصل ہو گیا تو یہ دور ہو گیا؟

**جواب:** یہ ہے کہ یہاں دو (۲) چیزیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک ہے نفس تواتر و نفس علم۔ اس میں تواتر موقوف علیہ علت اور علم موقوف معلول ہے۔

(۲) اور ایک ہے علم بالتواتر اور علم بالیقین۔ اس میں معاملہ برعکس ہے۔ یعنی جو پہلے معلول تھا وہ اب علت ہے اور جو پہلے علت تھا وہ اب معلول ہے۔ تو جہاں بھی معلول ظاہر کی علت خفیہ ہوگی تو وہاں معاملہ ایسا ہی ہوگا۔

**الحاصل:** تواتر بھی افادہ علم کا ایک طریق ہے۔ جس کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں۔

(۱) اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ (الآیۃ) (۲) اَلَمْ يَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَوْمٍ (الآیۃ)

دیکھیے! ان میں اور ان جیسی اور آیات میں تواتر سے معلوم ہونے والے واقعات کو روایت و مشاہدہ سے تعبیر کیا گیا ہے تو جیسے روایت افادہ علم کرتی ہے۔ اسی طرح تواتر بھی علم کا فائدہ دیتا ہے۔ نیز اس میں یہ بھی اشارہ ہے کہ جیسے روایت و مشاہدہ سے علم یقینی و قطعی حاصل ہوتا ہے اسی طرح تواتر سے حاصل ہونے والا علم بھی قطعی ہوتا ہے۔

### اقسام تواتر:

تواتر کی چار قسمیں ذکر کی گئی ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

#### (۱) تواتر اسناد:

اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سند کی ابتداء سے انتہاء تک رواۃ کی اتنی کثرت ہے کہ انکا توافق علی الکذب عاۃً محال ہے اس کی مثال میں حدیث مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا (الحدیث) ذکر کی جاتی ہے کہ دوسرا صحابہ سے لیکر الیٰ یوم هذا اس کے رواۃ کی اتنی کثرت ہے کہ ان کا توافق علی الکذب محال ہے۔

#### (۲) تواتر طبقہ:

اس میں سند نہیں ہوگی بلکہ ہر دور میں ایک طبقہ اس امر کو پہلے طبقہ سے اخذ کرتا ہے پھر اس سے بعد والا طبقہ و ہلم جراً۔ جیسے قرآن کریم تواتر طبقہ کے ساتھ متواتر ہے۔ ہر زمانہ میں شرقاً و غرباً ایک طبقہ دوسرے طبقہ سے یہ نقل کرتا چلا آیا ہے کہ یہ قرآن وہی

ہے جو محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب پر نازل ہوا تھا جس کو ان سے صحابہؓ نے، صحابہؓ نے تابعینؓ نے لیا وھکذا الی یومنا هذا۔  
(۳) تو اثر عمل:

ایک امر دین ایسا ہے کہ اس پر ہر دور میں عمل ہوتا چلا آ رہا ہے تو اس کو متواتر بتواتر عمل کہیں گے۔ جیسے مسواک سنت ہے ہر زمانہ میں اس پر عمل ہوتا رہا ہے۔ اس کی سنیت کا اعتقاد فرض ہے۔ اسی طرح صَلَوَاتِ خُمُسَہِ فِی الْیَوْمِ وَاللَّیْلِ میں بھی یہی تو اثر ہے۔ صیام رمضان میں بھی یہی تو اثر ہے۔

(۴) تو اثر قدر مشترک:

اس میں یہ ہوتا ہے کہ راویوں کے الفاظ مختلف ہوتے ہیں (ایک چیز کو نقل کرنے میں واقعات مختلف ہوتے ہیں لیکن ان سب کو ملانے سے ایک چیز ان میں مشترک نظر آتی ہے۔ اس کو متواتر بتواتر قدر مشترک یا متواتر بتواتر معنوی کہتے ہیں۔ جیسے کوئی ہمیں اطلاع دیتا ہے کہ فلاں موقع پر حاتم طائیؓ نے سائل کو ایک سو دینار دیئے۔ فلاں موقع پر طائیؓ نے اس کو ایک سواونٹ دے دیئے فلاں موقع پر سائل کو اس نے بیس (۲۰) گھوڑے دے دیئے وھکذا۔ اب یہ واقعات مختلف ہیں لیکن ان سب میں قدر مشترک کے طور پر ایک امر موجود ہے وہ ہے حاتم کا جو دو سوا۔ اب یہ متواتر بتواتر قدر مشترک ہے۔ اسی طرح شجاع علیؓ ہے کہ سنانے والوں نے مختلف واقعات سنائے کہ فلاں موقع پر یہ کیا، فلاں موقع پر یہ کیا وھکذا تو اس میں بھی جزی جزی واقعات تو متواتر نہیں لیکن ان میں شجاع علیؓ قدر مشترک کے طور پر متواتر ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

خبر متواتر کے افادہ علم پر اتفاق ہو جانے کے بعد اس میں اختلاف ہوا ہے کہ وہ علم جو خبر متواتر سے حاصل ہوتا ہے وہ بدیہی ہوتا ہے یا نظری جمہور کے نزدیک وہ بدیہی ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک نظری اور بعض نے اس میں توقف کیا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وہ علم بدیہی نظری کے درمیان بین بین ہوتا ہے۔ تو اس طرح چار نظریئے ہو جائیں گے مگر ان میں مذہب جمہوری رائج ہے۔

**دلیل جمہور:** دلیل جمہور یہ ہے کہ تو اثر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ان لوگوں کو بھی حاصل ہو جاتا ہے جن میں نظر فطری صلاحیت نہیں ہوتی جیسے صبیان (بچے)۔ گو اس پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تو اثر سے علم حاصل ہونے والے ہر شخص کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ ایسے لوگوں کی خبر ہے جن کا توافق علی الکذب اب عاۃ محال ہے تو یہ بھی استدلال کی ایک صورت ہے۔ اور جو استدلال سے علم حاصل ہوگا وہ استدلالی نظری ہوگا۔ واللہ اعلم۔

پھر اس میں بحث ہوئی ہے کہ احادیث نبویؐ میں بھی کوئی حدیث متواتر ہے یا نہیں؟ تو ابین حبانؒ و ابن صلاحؒ کی رائے یہ ہے کہ احادیث میں کوئی حدیث متواتر نہیں ہے۔ الا یہ کہ حدیث مَنْ کَذَبَ عَلَیْ مُتَعَمِّدًا (الحدیث) کے بارے میں متواتر ہونے کا دعویٰ کر دیا جائے۔ قبط لائی نے ان پر رد کیا ہے کہ احادیث نبویؐ میں بھی کثرت سے متواتر احادیث موجود ہیں۔ اور وجہ یہ ذکر کی ہے کہ ہمارے سامنے جو احادیث کی کتب موجود ہیں ان میں بعض احادیث ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان کی سندیں و طرق متعدد ہوتے ہیں اور پھر ان سندوں میں ذکر کیے جانے والے رواۃ میں قبولیت کی اعلیٰ صفات ہوتی ہیں اتنی صورت

حال کی بناء پر ناظر کو ان کی صحت اور عدالت کے بارے میں علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے۔ تو ایسی احادیث کو متواتر ہی کہا جائے گا۔ پھر تواتر کی احادیث کو لایہ کی نسبت فعلیہ میں کثرت ہے۔ جیسے غزوات و حجۃ الوداع، صوم، صلوة وغیرہ یہ متواتر ہیں۔

### اخبار احاد کی اقسام:

اخبار احاد کی اقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

#### خبر مشہور:

یہ احاد کی پہلی قسم ہے جس کے راوی ہر زمانہ میں دو (۲) سے زائد ہوں اور تواتر کی حد تک نہ پہنچیں، اس کو مستفیض بھی کہتے ہیں۔ بعض نے مستفیض و مشہور میں یہ فرق کیا ہے کہ مستفیض اس کو کہتے ہیں کہ جس کی ابتداء اور انتہاء مساوی ہو، جیسے انتہاء میں اس کے راوی اکثر من اشین ہیں اسی طرح اول میں بھی ہوں بخلاف مشہور کے کہ وہ عام ہے۔ بعض نے مشہور کا اطلاق مَا اشْتَهَرَ عَلَى الْأَلْسِنَةِ پر بھی کیا ہے۔ اس معنی کی رو سے اگر کوئی حدیث فرد ہے یا عزیز ہے لیکن لوگوں میں مشہور ہے تو وہ بھی مشہور بن جائے گی۔ یا کوئی ایسی حدیث جس کی سرے سے کوئی سند ہی نہیں ہے لیکن لوگوں میں مشہور ہے تو اس اصطلاح کی رو سے وہ بھی حدیث مشہور بن جائے گی۔ تو مشہور کیلئے تین اصطلاحیں ہو گئیں۔

#### خبر عزیز:

جس کے راوی اَفْنِیْنِ عَنْ اَفْنِیْنِ ہوں۔ یعنی اس سے کہیں کم نہ ہونے پائیں تو یہ حدیث عزیز کہلائے گی۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں۔

#### خبر غریب:

جس کا راوی کہیں ایک رہ جائے۔ وہ غریب کہلائے گی اس کو فرد بھی کہتے ہیں۔

#### اقسام غریب:

(۱) فرد مطلق (۲) فرد نسبی۔ اگر تو حد و تفرد پوری سند میں ہے تو وہ فرد مطلق کہلاتی ہے۔ اسی طرح اگر ابتداء سند میں ہو تو وہ بھی فرد مطلق ہے۔ اگر کسی ایک مقام میں تفرد ہے تو اس کو فرد نسبی کہتے ہیں۔ اُنْیَ فَرْدٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی رَاوٍ مُّعَيَّنٍ اور ظاہر ہے کہ سند میں تفرد و غربت آجانے کی وجہ سے اعتماد کی وہ فضاء قائم نہیں رہ جاتی جو اس کے نہ ہونے سے تھی۔ اسی لیے اس کو دور کرنے کیلئے محدثین بہت کوشش کرتے ہیں کہ یہ تفرد و غربت دور ہو جائے۔ وہ اس طرح کہ ایک حدیث کی ایک سند کے علاوہ دوسری، تیسری، کئی کئی سندیں لائیں گے (کما فی المسلم) ایسی حدیث کی دوسری یا تیسری سندوں کے تلاش کرنے کو اصطلاح میں "اَلْاَعْتِیَازُ" کہا جاتا ہے۔ اگر جستجو کے بعد دوسرا اور تیسرا طریق مل جائے تو اس کو "مُتَابِعٌ وَ شَہْدٌ" کہتے ہیں۔ بعض لوگ متابع و شاہد میں فرق کرتے ہیں کہ اگر اس دوسرے کی اول کے ساتھ موافقت لفظوں میں ہے تو اس کو

متابع کہتے ہیں اور اگر صرف معنی میں ہے تو اس کو شاہد کہتے ہیں۔

بعض محققین نے یہ فرمایا ہے کہ مشہور، عزیز، غریب میں جو عدد کا اعتبار ہے یہ نظراً الی غیر الصحابة ہے نظراً الی الصحابة نہیں۔ کیونکہ صحابہ کی عدالت تو مسلم ہے۔ ان کے طبقے کا ایک بھی بعد والی جماعت کے برابر ہوتا ہے بلکہ ان سے بھی فائق ہوتا ہے۔ پس اگر کوئی حدیث ایسی ہے کہ اس کو ایک صحابی روایت کرتا ہے اور پھر اس صحابی سے تابعین کی ایک جماعت تابعین روایت کرتی ہے یا دو (۲) تابعی روایت کرتے ہیں یا (۱) تابعی روایت کرتا ہے تو اس کی وجہ سے وہ پہلی صورت میں مشہور، دوسری میں عزیز اور تیسری میں غریب بنے گی۔

بعض محققین کی یہ تقریر بہت عمدہ ہے اسی طرح ہونا چاہیے تھا مگر محدثین نے اس میں مطلقاً عدد کو مدد دینا ہے۔ عدالت یا عدم عدالت کو مدد نہیں بنایا ہے۔ اگر طبقہ صحابہ میں اس کا ایک ہی صحابی روایت کرنے والا ہے تو اس کو مشہور نہیں کہیں گے بلکہ غریب کہیں گے۔

ان اقسام میں سے متواتر کے علاوہ باقی قسمیں ظن کیلئے مفید ہیں۔ إلا یہ کہ ان کے ساتھ کوئی قرائن مل جائیں تو پھر انضمام قرائن کی وجہ سے یہ یقین نظری کا بھی فائدہ دے دیتی ہیں۔ جیسا کہ یہ قرائن ہیں۔

(۱) مثلاً صحیحین کی احادیث ہیں جن کے مفید یقین ہونے پر تقریباً اجماع ہو گیا ہے۔ اس لیے کہ صحیحین کے رواۃ کو اُمت کی طرف سے جو تلقی بالقبول حاصل ہوئی ہے وہ غیر صحیحین کے رواۃ کو حاصل نہیں ہوئی۔ مگر یہ صحیحین کی ان حدیثوں کے بارے میں نہیں جو ائمہ میں متکلم فیہ ہو گئی ہیں۔ لہذا وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ متکلم فیہ احادیث تقریباً دو سو سے زائد ہیں۔

(۲) انضمام قرینہ کی دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی حدیث مشہور ہے لیکن اس کے طرق متعدد ہیں اور وہ سارے طرق ضعیف سے محفوظ ہیں اور ان میں کوئی طریق معلول بھی نہیں ہے تو یہ بھی مفید للیقین ہو جاتی ہے۔

(۳) انضمام قرینہ کی تیسری مثال کہ کوئی حافظ مفتحن یسروی عَنْ مِظْلَمِہ ہو اور غریب نہ ہو جیسے احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین دونوں روایت کریں شافعی اور لیث بن سعد سے اور وہ دونوں امام مالک سے روایت کریں اب یہ باوجود عزیز ہونے کے مفید یقین ہو جاتی ہے۔

### تقسیم حدیث باعتبار صفات رواۃ الحدیث الصحیح و اقسامہ :

جس کے راوی انتہائی عادل، ضابط ہوں۔ سند متصل ہو۔ اور اس میں نہ شذوذ ہو اور نہ ہی وہ معلول ہو۔ عدالت سے مراد تقویٰ اور مروۃ ہے۔ یعنی وہ گناہوں سے بچتا ہو اور خلاف مروۃ کوئی کام نہ کرتا ہو۔ ضبط سے مراد حفظ ہے کہ اس راوی کا حافظہ صحیح ہو۔ اس کا پتہ اس سے چلتا ہے کہ اپنی مرویات میں ثقات کی مخالفت نہ کرتا ہو۔ جس راوی میں یہ دونوں باتیں (عدالت و ضبط) جمع ہو جائیں اس کو ثقہ کہا جاتا ہے۔ سند کے متصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رواۃ کا ایک دوسرے سے

اخذ کے سلسلہ میں اتصال ہو۔ کہیں اس میں انقطاع نہ ہو۔ شذوذ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ثقہ اپنے سے اوثق کی مخالفت کرے۔ معطل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بعض دفعہ حدیث میں بظاہر بالکل سلامتی نظر آتی ہے لیکن اس کے اندر اندر کوئی امر صحت کو نقصان پہنچانے والا ہوتا ہے ایسی حدیث معطل بن جاتی ہے۔ صحیح ہونے کیلئے اس کا انتفاء بھی شرط ہے۔ صحیح کی دو اقسام ہیں۔ (۱) صحیح لذاتہ (۲) صحیح لغيرہ۔

(۱) صحیح لذاتہ: جس کا مفہوم اوپر گزر چکا۔

(۲) صحیح لغيرہ: جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس میں ضبط تام نہ ہو باقی تمام صفات موجود ہوں۔ اور کسی ایک طریق یا ایک سے زائد طرق سے اس نقصان کا جبر اور تائید ہو جائے تو یہ صحیح لغيرہ بن جاتی ہے۔

الحاصل: حدیث صحیح اپنی دونوں قسموں کے ساتھ احکام میں بالاجماع حجت ہوتی ہے۔

### فرق بین الحدیث الصحیح و الصحیح الاسناد:-

صحیح الاسناد حدیث مفوق ہوتی ہے اور صحیح فائق المرتبہ ہوتی ہے۔ اس لیے کہ کسی حدیث پر صحیح ہونے کا حکم لگانا یہ اس کی صحت اسناد کو بھی مستلزم ہے بخلاف اس کے عکس کے کہ اسناد پر صحیح ہونے کا حکم لگانا یہ صحت کو مستلزم نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کا اسناد تو صحیح ہو لیکن خود وہ حدیث معطل یا شاذ ہو۔ فائدہ تعارض کے وقت ظاہر ہوگا کہ حدیث صحیح کو ترجیح ہوگی حدیث صحیح الاسناد پر۔

☆..... جب کسی حدیث کے متعلق کوئی محدث ہذا حدیث صحیح کہتا ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس میں صحت کی مذکورہ شروط پائی جاتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ نفس الامر میں بھی یہ قطعی ہے یعنی یہ اس کو لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ ضابطہ راوی سے بھی خطا و سہو ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔

☆..... اسی طرح کوئی محدث کہے ”هَذَا حَدِيثٌ لَيْسَ بِصَحِيحٍ“ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث میں صحت کی مذکورہ شروط نہیں پائی جاتیں۔ اس کو یہ لازم نہیں ہے کہ وہ حدیث نفس الامر میں کذب ہو۔ یا محدث کا مقصد اس کو اس کا کذب بتلانا ہو۔ لہذا ایسی حدیث کو مجتہد اپنا مستدل بنائے تو بنا سکتا ہے۔ کوئی جرم نہیں ہے۔

☆..... اگر کسی حدیث کے متعلق کسی مسلم محدث نے صحیح نہیں کہا تو اس کو بعد کا کوئی عالم صحیح کہہ سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس میں اختلاف ہوا ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ نہیں کہہ سکتا۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ بعد کا عالم بھی اپنی تحقیق و جستجو کی بناء پر اس کی تصحیح کر سکتا ہے۔

### مراتب حدیث صحیح:

صحت کی مذکورہ شروط میں قوت اور عدم قوت کی بناء پر حدیث صحیح کے مراتب ہوتے ہیں بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ۔ یعنی

صحت کلی مشکوک ہے۔ اور وہ مراتب مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح حدیث وہ ہوتی ہے جسکی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہو۔ تخریج و روایت کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو اپنی کتاب میں سند کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ کَمَا یُقَالُ رَوَاهُ فُلَانٌ۔ ایسی حدیث کو متفق علیہ کہتے ہیں۔ متفق علیہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ائمہ و محدثین نے اسکی صحت پر اتفاق کیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شیخان نے اس کی تخریج و روایت پر اتفاق کیا ہے۔ اگرچہ ان کا اتفاق باقی محدثین کے اتفاق کو مستلزم تو ہو جاتا ہے مگر استلزام اور بات ہے۔

(۲) وہ صحیح جس کی تخریج صرف بخاری نے کی ہو مسلم میں نہ ہو۔

(۳) جس کی تخریج صرف مسلم نے کی ہو۔

(۴) جو حدیث علی شرطہما ہو۔

(۵) جو علی شرط البخاری ہو۔

(۶) جو علی شرط المسلم ہو۔

(۷) جو ان کے علاوہ دوسرے محدثین کی طرف سے تصحیح شدہ ہو۔ اب ان مراتب کے جاننے سے یہ فائدہ ہوگا کہ تعارض کے وقت ترجیح دینا آسان ہو جائے گا۔

تنبیہ: بعض دفعہ مفوق کو ایسا امر لاحق ہو جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے وہ فائق ہو جاتی ہے اور فائق حدیث مفوق ہو جاتی ہے۔ مثلاً من فرد بہ المسلم والی حدیث مشہور ہے۔ اور من فرد بہ البخاری فرد و غریب ہے یا مثلاً ایک ایسی حدیث ہے جس کو بخاری و مسلم نے تخریج نہیں کیا ہے دوسرے محدثین نے تخریج کیا ہے لیکن اس کی سند وہ سند ہے جس کو محدثین اصح الاسانید کہتے ہیں۔ تو اس سے یہ فائق بن جائے گی اور بخاری و مسلم کی تخریج کی ہوئی حدیث مفوق بن جائے گی۔ الحاصل مفوق ہمیشہ مفوق اور فائق ہمیشہ فائق نہیں ہوتی۔

رائے ابن ہمام:

ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ جب صحت کا حصول صحت کی شرائط سے ہے اگر انہی شرائط کے ساتھ کوئی حدیث بخاری و مسلم میں تو نہیں ہے لیکن ان کے علاوہ کتب حدیث میں ہے اور رجال بھی وہی ہوں جو بخاری و مسلم کے رجال ہیں پھر بھی بخاری و مسلم کی حدیث کو محض اس بناء پر کہ بخاری و مسلم میں ہے ترجیح دے دینا تحکم ہے میں اس ترجیح کو نہیں جانتا بلکہ اس کے علاوہ ایسے موقع پر کوئی اور وجہ ترجیح تلاش کی جائے۔ محقق کی یہ رائے انتہائی وزنی ہے مگر کیا کیا جائے محدثین کی اصطلاح جو بن گئی ہے اس کی وجہ سے وہ مجبور ہیں۔

بیان صحاح ستہ: (۱) بخاری:

ان میں سے اول صحیح بخاری ہے۔ امام بخاریؒ پہلے محدث ہیں جنہوں نے صحیح مجرد میں تصنیف کی ہے۔ اس لیے ان کی کتاب جمہور امت کے نزدیک اصح الکتاب بعد کتاب اللہ ہوئی۔

سوال: امام شافعیؒ کا قول ہے ”مَا أَعْلَمُ شَيْئًا بَعْدَ كِتَابِ اللَّهِ أَصَحَّ مِنْ مُوطَّأِ إِمَامِ مَالِكٍ“ پھر اصح الکتاب بعد کتاب اللہ البخاری کیسے ہوگی؟

جواب: یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ قول قبل وجود الصحيح البخاری پر محمول ہے۔ واما بعد وجوده فهو الاصح بعد كتاب الله عند جمهور العلماء۔

وجه تالیف الصحيح البخاری:

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں رسول اللہ ﷺ کو پکھا کر رہا ہوں۔ اور آپ ﷺ کا اس پکھے کے ذریعے کھینوں وغیرہ سے دفاع کر رہا ہوں۔ تو میرے اس خواب کی تعبیر یہ بتلائی گئی کہ تم حضور ﷺ کی احادیث کی حفاظت کرو گے اور آپ ﷺ کی احادیث کے دفاع کرنے کا منصب تمہیں حاصل ہوگا، تو یہ قضہ میرے لیے اپنی اس صحیح کو لکھنے کا باعث بنا۔

انہوں نے اپنی اس صحیح میں کچھ اوپر چھ لاکھ احادیث جو ان کے حافظے میں تھیں ان سے انتخاب کر کے یہ احادیث درج کی ہیں۔ ہر حدیث کو لکھنے سے پہلے انہوں نے غسل کیا ہے اور دو (۲) رات نماز ادا کی ہے اور پھر وہ حدیث لکھی ہے۔ اس کی تصنیف و تالیف سولہ (۱۶) سال کے عرصہ میں پوری ہوئی ہے۔

محمد بن احمد مزیٰ کہتے ہیں کہ میں رکن و مقام کے درمیان سویا ہوا تھا آپ ﷺ کو میں نے خواب میں دیکھا تو آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ اِلٰی مَا تَذَرَسُ۔

فَقُلْتُ مَا كِتَابُكَ؟ قَالَ ﷺ الْجَامِعُ لِمُحَمَّدٍ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ۔

بخاری شریف کی برکات:

کتاب صحیح البخاری برکتوں کا سرچشمہ ہے۔

(۱) حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ پہلے زمانہ میں جب بارش بند ہو جاتی تو لوگ بخاری کی تلاوت کرتے تو اس کی برکت سے بارش ہو جاتی اور اس سلسلہ میں اس کو تریاقی مجرب بتایا ہے۔

(۲) محدث اثیر الدینؒ کہتے ہیں کہ میں نے بخاری کی ایک سو بیس دفعہ تلاوت کی ہے اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے بھی اور دوسرے دوست احباب کے لیے بھی تو اس کی برکت سے وہ مقصد حاصل ہو جاتا۔

فائدہ: ابتداء السند من المصنف ہوتی ہے اور انتہاء السند صحابی کی جانب ہوتی ہے۔

شرط امام بخاری:

امام حاکم کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی شرط یہ ہے کہ وہ اُس صحابی سے حدیث لیتے ہیں جو مشہور ہو جس کے دو (۲) راوی ہوں و کذا فی کل الطبقة۔

**سوال:** بخاری کی پہلی حدیث ہی سے اس کی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ حضرت عمرؓ سے یہ حدیث روایت کرنے والا ایک ہے۔ طبقہ تابعین میں دوسرا نہیں ہے تو شرط کے خلاف ہو گیا؟

**جواب:** یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ حدیث منبر پر سنائی تو سینکڑوں، ہزاروں لوگوں نے اس کو سنا۔ دو (۲) کا کیا ذکر ہے۔ لہذا یہ شرط کے خلاف نہیں ہے۔

**سوال:** پھر سوال ہوا کہ بخاری میں ایک اور حدیث جو وفات ابوطالب سے متعلق ہے جس کو روایت کرنے والا صحابی حضرت مسیبؓ ہے اور ان سے آگے روایت کرنے والا ان کا بیٹا صرف سعیدؓ ہے تو یہ حدیث شرط کے خلاف ہو گئی؟

**جواب:** یہ ہے کہ حاکم کا مقصد اپنے اس کہنے سے (کہ اس صحابی کے دو (۲) راوی ہوں) یہ ہے کہ فی الجملہ دو (۲) راوی ہوں۔ نہ یہ کہ ہر حدیث میں دو (۲) راوی ہوں۔ اور فی الجملہ دو (۲) راوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحابی اپنے کم از کم دو (۲) شاگردوں سے جانا پہچانا جاتا ہو کہ وہ دو (۲) شاگرد بتائیں کہ یہ صحابی تھا۔

جب یہ کہا جاتا ہے (یعنی جب حاکم کہتے ہیں) کہ یہ حدیث علیؓ شرط البخاری ہے تو اس کا مطلب یا تو یہ ہوتا ہے کہ رُوَاةُ كُرُوَاةِ الْبُخَارِيِّ۔ یا یہ مطلب ہوتا ہے کہ أَوْصَافُهُمْ كَأَوْصَافِ رُوَاةِ الْبُخَارِيِّ۔

**سوال:** بعض دفعہ حاکم حدیث کی سند کے شروع میں ایسے رواۃ بھی ذکر کر جاتے ہیں کہ جو بالاتفاق ضعیف ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود آگے ”علی شرط البخاری“ کہہ دیتے ہیں؟

**جواب:** یہ ہے کہ اپنے مقام میں حاکم کا مقصد اس کو ”علی شرط البخاری“ کہنے سے نظراً الی اعلی الاسناد ہوتا ہے۔ بالنسبة الی اسفل الاسناد اس کو علی شرط البخاری کہنا مقصد نہیں ہوتا۔ یعنی یہ حدیث اپنی انتہاء کے اعتبار سے علی شرط البخاری ہے۔ ورنہ ضعف وغیرہ یہ اسفل الاسناد یعنی ابتدائے سند میں چلتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نسخ بخاری:

بخاری کے مختلف نسخے ہیں جن کی تعداد انیس (۱۹) ہے۔

**سوال:** نسخوں میں اختلاف کیوں ہوا ہے حالانکہ امام بخاریؒ کے تلامذہ تو نوے ہزار ہیں اور ایسی حالت میں تو ضبط آسان ہے مگر اختلاف کیوں ہو گیا؟

**جواب:** حضرت شاہ صاحبؒ اس کا جواب یہ فرماتے ہیں کہ شاید اس اختلاف کی وجہ تلامذہ کا الفاظ کی طرف عدم اعتناء ہو۔ ہمارے یہاں ان میں سے ترجیح صنعانیؒ کے نسخے کو ہے یہاں اسی کو پڑھتے پڑھاتے ہیں، یہ شخص حافظ الحدیث ہے۔

بخاری کا تلمیذ ہے عربیت و لغت کا بھی امام ہے۔ لاہور (صوبہ پنجاب، پاکستان) میں پیدا ہوا ہے ثم ارتحل الی بلاد الاسلامیہ کالبخاری والسمرقند وغیرہ لطلب العلم۔ (واللہ اعلم)۔

### تعلیقات بخاری:

جن احادیث کی سند حذف کر دی گئی ہو ٹکلاً او بعضاً ان کو تعلیق کہتے ہیں۔ ایسی تعلیقات بخاری میں زیادہ ہیں۔ اور مسلم میں بھی ہیں لیکن بہت کم۔ امام بخاری دیکھتے ہیں کہ حدیث میری شرط کے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر حدیث شرط کے مطابق ہوتی ہے تو اس کو حَدَّثَنَا وَ أَخْبَرَنَا یا اس قسم کے قوۃ کے صیغوں میں سے کسی اور صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں۔ اور اگر وہ حدیث امام بخاری کی شرط پر نہ ہو لیکن قابل احتجاج ہو تو اس کو قَالَ فُلَانٌ کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں اس سے بعض دفعہ ناظر کو یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ تعلیق ہے۔ پس کہیں تو ایسا ہوتا ہے لیکن ہر جگہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ بعض دفعہ ”فُلَانٌ“ بخاری کا استاذ ہوتا ہے۔ اس تعبیر کا باعث ایسے موقعہ میں یہ ہو جاتا ہے کہ وہ حدیث امام بخاری نے اپنے اس استاذ سے تعلیم و تعلم والے طریق سے نہیں سنی ہوتی بلکہ اس سے ہٹ کر کسی مذاکرہ میں وہ حدیث سنی ہوتی ہے تو اس لیے تعبیر بدل دیتے ہیں۔ اور اگر وہ حدیث شرط سے بھی ہٹی ہوئی ہو اور قابل احتجاج بھی نہ ہو تو اس کو ترجمۃ الباب میں ذکر کرتے ہیں اور اس کا حصہ بنا دیتے ہیں۔

### حکم تعلیقات:

تعلیقات بخاری کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جن کو امام بخاری صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کریں جیسے قَالَ فُلَانٌ، ذُکِرَ فُلَانٌ تو یہ امام بخاری کی طرف سے اس پر حجت کا حکم لگانے کے مترادف ہوتا ہے۔ اور جس کو مجہول کے صیغہ کے ساتھ ذکر کریں جیسے ذُکِرَ، ذُکِرَ تو یہ امام صاحب کی طرف سے حکم بالصحیح نہیں ہوتا مگر پھر بھی چونکہ اس کا ایک ایسی کتاب میں ذکر ہو گیا ہے جس میں مصنف نے صحت کا التزام کیا ہوا ہے تو لا محالہ اس کی کوئی نہ کوئی اصل ہوگی۔ اس کو بے اصل و کذب نہیں سمجھنا چاہیے۔

### اقسام رواۃ:-

رواۃ کی پانچ قسمیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مُتَقِنٌ كَثِيرُ الْمُلَازِمَةِ۔ (۲) مُتَقِنٌ قَلِيلُ الْمُلَازِمَةِ۔ (۳) غَيْرُ مُتَقِنٍ كَثِيرُ الْمُلَازِمَةِ۔

(۴) غَيْرُ مُتَقِنٍ قَلِيلُ الْمُلَازِمَةِ (۵) پانچویں قسم مَا اَزْدِيَادَ الْغَوَائِرُ۔

امام بخاری قسم اول کی روایات کو استیعاب کے ساتھ لاتے ہیں۔ ضرورت پڑنے پر دوسری قسم کی روایات کو بھی لاتے ہیں۔ اور امام مسلم پہلی دونوں قسم کی روایات کا استیعاب کرتے ہیں۔ حاجت کے وقت تیسری قسم کی روایات کو بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ امام ابوداؤد چوتھی قسم کی روایات کو بھی لاتے ہیں۔ باقی محدثین سب کی روایات کو ذکر کرتے ہیں۔

### عدد احادیث البخاری:

امام نووی نے احادیث بخاری کا عدد سات ہزار دو سو بیاسی (۷۲۸۲) بتلایا ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ نووی

نے کتابوں سے دیکھ کر ذکر کر دیا ہے۔ خود ان کا شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ حافظ نے خود تتبع کیا ہے انہوں نے مرفوعات کی تعداد نو ہزار چار سو بیاسی (۹۳۸۲) بتلائی ہے۔ پھر ان میں سے ایک ہزار تین سو اکتالیس (۱۳۴۱) تعلیقات ہیں پھر ان تعلیقات میں تین سو چوالیس (۳۴۴) متابعات ہیں اور باقی ان تعلیقات میں مراسلات و منقطعات ہیں۔ اور آثار جو امام صاحب نے ذکر کیے ہیں وہ ان کے علاوہ ہیں۔ حافظ فرماتے ہیں کہ یہ تعداد مع التکرار ہے۔ اور بغیر تکرار کے احادیث کی تعداد ساڑھے چار ہزار (۴۵۰۰) ہے۔

**سوال:** بخاری میں سب احادیث صحاح درج ہیں انہوں نے کسی حسن حدیث کو ذکر نہیں کیا ہے مسلم نے اپنی کتاب میں حسن بھی درج کی ہیں اور صحاح بھی۔ مگر اس کے باوجود مسلم صحیح کہا جاتا ہے۔

**جواب:** شاہ صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ مسلم کے نزدیک صحیح و حسن میں فرق نہیں۔ اور یا یہ اس لیے ہے کہ امام مسلم جس حدیث کی حسان سندوں کو ذکر کرتے ہیں اس حدیث کی صحاح سندوں کو بھی ذکر کر دیتے ہیں جبر نقصان ہو جانے کی وجہ سے گویا وہ صحیح ہو گئی۔

باقی امام بخاری حسن و صحیح میں فرق کرتے ہیں۔ امام ترمذی جو بخاری کے تلمیذ ہیں انہوں نے بھی اس فرق کو بخاری سے اخذ کیا ہے۔ مگر ترمذی نے بعض مقامات میں حسن لغیرہ پر بھی حسن کا اطلاق کیا ہے۔

**تراجم بخاری:**

لفظ باب کے بعد اور اگلی حدیث کی سند ”حدثنا“ شروع کرنے سے قبل جو عبارت ہوتی ہے اس کو ”ترجمة الباب“ کہا جاتا ہے یعنی ”عنوان الباب“ جس کو ”سرخ“ کہنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ شارحین لکھتے ہیں کہ ایک ”مترجم له“ لفظ ہوتا ہے ایک ”مترجم به“ ہوتا ہے۔

**مترجم له:**

بعد والی احادیث مرفوعہ کو کہا جاتا ہے جن کو محدث سند کے ساتھ ذکر کرتا ہے اور ان کا محدث کی شرط پر ہونا ضروری ہوتا ہے۔

**مترجم به:**

ان آثار وغیرہ کو کہا جاتا ہے جن کو محدث ترجمہ الباب میں ذکر کرتا ہے۔ ان کا مصنف کی التزام کردہ شرط کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہوتا۔

**اغراض امام بخاری:**

امام بخاری کی ”تراجم قائم کرنے سے“ مختلف اغراض ہوتی ہیں۔

- (۱) کبھی ترجمہ میں نفی اور اثبات کا احتمال ہوتا ہے بعد والی حدیث ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرتی ہے۔
- (۲) کبھی حدیث میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے۔ ترجمہ الباب سے ان میں سے کسی ایک کی تعیین کر دیتے ہیں۔

(۳) کبھی ترجمہ ذات اجزاء ہوتا ہے۔ وہاں مقصد واحد ہوتا ہے اور باقی اس کے متعلقات ہوتے ہیں۔ مگر ناظر کیلئے اس کو سمجھنا بعض دفعہ بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

(۴) کبھی ترجمہ الباب ذکر کر دیتا ہے۔ وہاں حدیث مذکور نہیں ہوتی۔ شارحین تو اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ انہوں نے تراجم ابواب آپ ﷺ کے روضہ مبارک پر بیٹھ کر پہلے قائم کر لیے۔ اور ان کے ساتھ احادیث بعد میں وقتاً فوقتاً ملتی کیں تو جہاں حدیث رہ گئی ہے وہاں حدیث لانے کا زندگی میں موقعہ نہیں ملا۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ بعض مقام میں اس طرح اس لیے کرتے ہیں کہ مقصد سامعین کا اعتبار و امتحان ہوتا ہے کہ احادیث دیکھ کر سوچ کر اس ترجمہ الباب کے موافق کوئی حدیث لاؤ۔

(۵) کبھی باب ذکر کر دیتے ہیں اور آگے حدیث بھی ذکر کر دیتے ہیں لیکن ترجمہ الباب نہیں ہوتا تو شارحین اس کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ ایسا باب پہلے باب کے تابع ہوتا ہے اور بمنزل اس کی ایک فصل کے ہوتا ہے۔ اب شارحین اس باب میں اور اس سے سابق باب میں مناسبت بیان کرتے ہیں۔ بعض دفعہ اس مناسبت کے بیان کرنے سے عاجز بھی ہو جاتے ہیں۔

☆..... مگر حضرت شیخ الہندؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ بعض مواضع میں بخاری کا ایسا کرنا یہ بھی امتحان کیلئے ہوتا ہے کہ میں نے باب ذکر کر دیا اور احادیث بھی۔ تم موضوع و مناسب ترجمہ اس پر لگاؤ۔ اب مناسبت بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں رہے گی۔

**الحاصل:** تراجم ابواب بخاری کے علاوہ احادیث کی دوسری کتب میں بھی ہیں لیکن سب سے اعلیٰ تراجم بخاری کے ہیں۔ اور انتہائی مشکل ہیں۔

☆..... ابن خلدون نے لکھا ہے کہ امام بخاری کی کتاب بخاری امت پر قرض ہے۔ اب امت کا فرض ہے کہ اس قرض کو ادا کرے۔ بعض شارحین نے فرمایا کہ ”فتح الباری“ حافظ کی شرح لکھی جانے کے بعد یہ قرض ادا ہو گیا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کی شرح سے تراجم کا قرض ادا نہیں ہوا۔ فرماتے ہیں کہ بخاری کے تراجم کا قرض ہمارے استاذ حضرت شیخ الہندؒ نور اللہ مرقدہ کی تقریر سے ادا ہوتا تھا۔ حضرت تھانویؒ فرماتے تھے کہ لوگ تو حضرت کو صرف شیخ الہندؒ کہتے ہیں میں ان کو شیخ العالم کہتا ہوں۔

☆..... حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ طالب علموں کی طالب علمانہ غفلتیں اور بے اعتنائیاں اور کمایفنی استعدادیں نہ ہونے کی وجہ سے ہمارے استاذ مکرمؒ کا وہ علم ضائع ہو گیا۔

**الحاصل:** صحیح بخاری میں علم کلام بھی ہے کہ ابتدا بھی کلام سے کی اور کتاب کا اختتام بھی کلام پر ہے۔ اس میں احکام بھی ہیں۔ حافظ ابن حجر و شیخ عینی دونوں کی شرحوں میں احکام پر بہت بحث ہوئی ہے لیکن شیخ عینی کی شرح میں زیادتی ہے جو حافظ کی شرح میں نہیں۔ اسی طرح بخاری میں اصول فقہ بھی ہے۔

نام صحیح بخاری:

الْجَامِعُ الصَّحِيحُ الْمُسْنَدُ مِنْ أَحَادِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَسُنَنِهٖ وَأَيَّامِهِ الْمُسْنَدُ بمعنی مرفوع ہے یعنی قصد اتومرفوعات مذکور ہیں اور انکے علاوہ جہاں مذکور ہیں اور سنن سے مراد احکام اور ایام سے سیر ومغازی مراد ہیں۔  
نوٹ: کتاب بِنِزَاصِ السَّارِی فِی اطْرَافِ الْبُخَارِی (مضنفہ محدث گوجرانوالہ) اس کتاب میں بخاری کی حدیث جہاں مکرر آئی ہے اس کے صفحات لکھے ہیں۔

صحاح ستہ میں سے (۲) مسلم ہے:

بخاری کے بعد دوسرا مرتبہ اسی کا ہے۔ مسلم کے مقدمہ میں مسلم کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ میں نے اس کتاب میں بلا تکرار ایسی احادیث ذکر کی ہیں جو محدثین کے ہاں متداول ہیں اور جن کو امت کی طرف سے تلقی بالقبول حاصل ہوئی۔ اس لفظ میں مسلم بخاری پر تعریض کرتا ہے کہ ان کی کتاب میں تکرار ہے جس سے میں نے اپنی کتاب کو بچایا ہے۔

مولنا شبیر احمد عثمانیؒ نے بخاری کی طرف سے مسلم کی اس تعریض کا جواب یہ دیا ہے کہ بخاری مجتہد ہیں امام مسلم محض محدث ہیں۔ اور مجتہد و محض محدث کا مطمع نظر میں فرق ہوتا ہے۔ محدث کا مطمع نظر احادیث الباب کو لانا ہوتا ہے اور اس کے تمام طرق بتلانے ہوتے ہیں تاکہ مجتہد احادیث باب کی مراد کا استخراج کر سکے اور مجتہد کا مطمع نظر استنباط ہوتا ہے۔ اس لیے بعض دفعہ تکرار پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس تکرار کرنے میں معذور ہوتا ہے۔

تفرد: قال الاستاذ المکرم مولنا محمد یاسین صاحب صابر مدظلہ (مؤلف هذا الكتاب) اَنَا أَقُولُ لِأَجْلِ تَغْيِيرِ الْمَقْصِدِ لَمْ يَبْقَ التَّكَرُّارُ أَصْلًا۔

بہر حال مسلم، بخاری کی نسبت صحت میں دوسرے درجہ میں ہے بعض نے صحیح مسلم کو صحت میں صحیح بخاری پر ترجیح دی ہے۔ مگر یہ رائے ضعیف ہے۔ اجماع امت کے خلاف ہے۔ مولنا شبیر احمد عثمانیؒ صاحب تفسیر عثمانی فرماتے ہیں کہ نظم ونسق کے اعتبار سے اگر مسلم کو بخاری پر ترجیح دے دی جائے تو یہ بلا شک درست ہے۔

تلمیذ امام مسلم: ابراہیم بن سفیانؒ مسلم شریف کو روایت کرتا ہے۔ ان کو ساری کتاب کا اپنے استاذ سے سماع حاصل ہے۔ بجز ان مواضع کے (کتاب الوصایا، کتاب الحج، کتاب الامارۃ) اسی لیے ابراہیم کا تلمیذ جب ان مواضع میں روایت کرتا ہے تو یہ تعبیر اختیار کرتا ہے أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ مُسْلِمٍ اور ان کے علاوہ مواضع میں یوں تعبیر کرتا ہے۔  
”أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ قَالَ أَخْبَرَنَا مُسْلِمٌ“

سوال: جب ابراہیمؒ کو ان مواضع کا سماع نہیں ہے تو پھر وہ باقی کتاب کی طرح ان کو کیوں روایت کرتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مسلمؒ نے اس کو ساری کتاب کی روایت کی اجازت دے دی ہو۔ گو بعض مواضع کا سماع فوت ہو گیا۔

صحیح مسلم کے جامع ہونے اور نہ ہونے کی بحث:

(۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ مسلم جامع نہیں ہے صحاح ستہ میں جامع تو صرف صحیح بخاری ہے اور ترمذی جامع ہے لیکن مسلم جامع

نہیں کیونکہ جامع حدیث کی وہ کتاب ہوتی ہے کہ جس میں حدیث کی تمام اقسام (ہشت ابواب) مذکور ہوں۔ جیسے جہاد، فتن، احکام، تفسیر وغیرہ اور مسلم میں تفسیر کی احادیث نہیں ہیں اور اگر ہیں بھی تو اقل قلیل۔ نہ ہونے کے برابر ہیں۔

(۲) دوسری رائے یہ ہے کہ یہ بھی جامع ہے کیونکہ اس میں ہر نوع کی احادیث مذکور ہیں۔ تفسیر کی احادیث بھی ہیں مگر وہ اقل قلیل ہیں۔ بخاری میں تفسیر کے مادہ کا اکثر ہونے کا سبب یہ ہو گیا کہ بخاری تکرار کرتے ہیں پھر وہ تفسیر کے بارے میں مرفوع، موقوف، مقطوع سب کو ذکر کرتے ہیں اس لیے حجم بڑھ گیا۔ امام مسلم نے اپنے اوپر یہ التزام کیا ہوا ہے کہ بغیر تکرار کے صرف مرفوع کو لایا جائے گا۔ اس لیے اس میں تفسیر کا مادہ کم ہو گیا۔ اپنی اپنی شرط کی بات ہے لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ مسلم جامع ہونے سے نکل جائے۔ جس نے اس کو جامع ہونے سے نکالا ہے اس نے غلطی کی ہے۔ پس طے ہوا کہ مسلم جیسے صحیح ہے ایسے جامع بھی ہے۔ اور مسلم کا مسند (مرفوع) ہونا تو ظاہر ہے۔ تو جو نام بخاری کا ہے وہی مسلم کا بھی ہوا۔

### کتاب احادیث کی دوسری اقسام:

- (۱) **جوامع:** اس کا مفہوم تو ماقبل کی تقریر سے واضح ہو گیا۔
- (۲) **سنن:** وہ کتب جن میں احکام کی احادیث علی ترتیب ابواب الفقہ ہوں۔
- (۳) **مسانید:** یہ وہ کتب حدیث ہیں جن میں ایک صحابی کی مرویات کو جمع کیا جاتا ہے پھر دوسری کی مرویات پھر تیسری کی الخ جیسے مسند احمد (اگرچہ ترتیب اور جمع مختلف ہوتی ہے)۔
- (۴) **معاجم:** جس میں شیوخ کی مرویات کو جمع کیا جاتا ہے۔ جیسے معجم طبرانی۔
- (۵) **جز:** حدیث کی وہ کتاب جس میں کسی ایک مسئلہ سے متعلق مرویات کو یکجا جمع کر دیا گیا ہو۔ خواہ کسی ایک شیخ سے ہوں یا متعدد شیوخ سے۔ جیسے جز ارفع یدین وغیرہ للبخاری۔

### صحاح ستہ میں سے (۳) سنن نسائی ہے:

صحاح ستہ میں سے تیسرا درجہ سنن نسائی کا ہے۔ امام نسائی نے پہلے سنن کبریٰ لکھی ہے۔ لکھنے کے بعد اس کو امیر المملۃ کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کی امیر نے پوچھا ”أَكْمَلُ مَا فِيهِ صَحِيحٌ؟ قَالَ لَا أَقَالَ بِأَلَيْتَ كَانَ كُلُّ مَا فِيهِ صَحِيحًا فَلَخَّصَ السُّنَنَ الصَّغْرَى (اور یہ سنن نسائی سنن صغریٰ ہی ہے) مشہور تو یہی ہے کہ خود امام نسائی نے تلخیص کی ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ ابن سنی نے تلخیص کی ہے یہ امام نسائی کا تلیمہ ہے۔

**فائدہ:** (کتاب (عَمَلُ الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ) مصنفہ ابن سنی بہت مفید ہے۔)

اب حاصل کلام یہ ہوا کہ ملخص کون ہے؟ شاہ صاحب نے دونوں قولوں میں یوں تطبیق دی ہے کہ تلخیص تو ابن سنی نے کی ہے لیکن اپنے استاذ کے ایماء سے کی ہے۔ اب دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

**الحاصل:** سنن نسائی کی احادیث بھی سب کی سب صحیح ہیں شاہ صاحب تو ان کو بھی صحیحین کا درجہ دیتے ہیں گو حافظ ابن

حجرت نقد کرتے ہیں۔

☆ صحیح بخاری کی طرح اس میں بھی تراجم و ابواب ہیں بعض تراجم تو بالکل ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے بخاری کے تراجم ہیں کہ بخاری آگے کھلی ہوئی رکھی ہے اور اس سے نقل کر رہے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ توارید ہو۔ مگر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ توارید مستبعد ہے (توارید یہ ہے کہ جو بات امام بخاری کے ذہن میں آئی وہی بات بعینہ امام ہنسائی کے ذہن میں آئی)۔

صحاح ستہ میں سے (۴) سنن ابی داؤد ہے:

صحاح ستہ میں چوتھا درجہ سنن ابی داؤد سلیمان بن اشعث کا ہے۔ علامہ خطابیؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں۔ لَمْ يُصَنَّفْ مِثْلَهُ۔

اور ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں أَحْسَنُ وَضْعًا وَ أَكْثَرُ لَفْظًا مِنَ الصَّحِيحَيْنِ، ابن عربی کہتے ہیں جس کے پاس سنن ابی داؤد اور قرآن ہو تو دین میں اسی کو کسی اور کتاب کی ضرورت نہیں ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ یہ کتاب مجتہد کیلئے کفایت کر جاتی ہے۔

☆ ابوداؤد اپنی سنن میں احادیث پر کلام کرتے ہیں جس نوع کی حدیث ہو اس کو ظاہر کرتے ہیں کسی میں کوئی ضعف ہو تو اس کو بیان کرتے ہیں۔ بعض احادیث پر سکوت بھی فرماتے ہیں۔ تو ایسی احادیث جن پر سکوت کیا ہو ان کے بارے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک حتمی صحیح ہیں اور بعض کے نزدیک حتمی حسن ہیں اور بعض کے نزدیک ان میں تردد ہوتا ہے کہ صحیح ہیں یا حسن۔ بہر حال ایسی احادیث حجت ہوتی ہیں احکام میں ان کے ساتھ استدلال صحیح ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک قاعدہ اکثر یہ ہے کلیہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض اوقات سکوت کیا ہے لیکن وہ حدیث بالکل حجت نہیں۔

نسخ ابی داؤد:-

صحیح بخاری کی طرح اس کے بھی متعدد نسخے ہیں۔ ان میں سے چار یہ ہیں۔

(۱) ابن واسق کا نسخہ: یہ سب نسخوں سے زیادہ ناقص نسخہ ہے۔ کچھ ابواب کا سرے سے اس میں ذکر ہی نہیں۔

(۲) ابن عربی کا نسخہ جس کا نام ابوسعید احمد بن محمدؒ ہے۔

(۳) لؤلؤ کا نسخہ جس کا نام ابوعلی محمد بن احمدؒ ہے۔ لؤلؤ اس کی نسبت ہے کیونکہ ان کو تجارت کرتا تھا۔

(۴) ابوعیسیٰ اسحاق بن موسیٰؒ کا نسخہ ہے۔ اب اس وقت دنیا میں موزن میں سے لؤلؤ کا نسخہ ہے کیونکہ یہ نسخہ نسبت دوسروں کے کامل و مکمل ہے۔ اس کے اور نسائی کے درجات میں وجہ وہی ہے جو حاصل میں گذر چکی کہ یہ رواۃ میں سے پہلی تین قسموں سے روایت بالاستیعاب لیتے ہیں اور قسم رابع نہ صرف کسی ضرورت پڑنے پر نزول کر لیتے ہیں۔

صحاح ستہ میں سے (۵) سنن ترمذی ہے:

صحاح ستہ میں سے پانچویں نمبر کی کتاب ہماری یہ سنن ترمذی ہے اس پر تفصیلی کلام آگے چل کر کرونگا۔ امام ترمذی رواۃ

کی اقسام خمسہ میں سے چوتھی قسم سے بھی استیعاب کرتے ہیں۔ اس لیے اس کے مرتبہ میں انخطاط آگیا۔  
صحاح ستہ میں سے (۶) سنن ابن ماجہ ہے :

چھٹے نمبر کی کتاب سنن محمد بن ماجہ ہے۔ یہ رواد کی پانچویں قسم کی طرف بھی نزول کرتے ہیں اس لیے ان کی کتاب اس مرتبے میں ہوگئی۔ اسی سے یہ مشہور ہو گیا ہے کہ جو حدیث ایسی ہو کہ ابن ماجہ اس میں متفرد ہوں اور وہ حدیث دوسری صحاح میں نہ ہو۔ تو وہ ضعیف ہوتی ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ بھی اکثر یہ ہے کہ یہ نہیں ہے ورنہ ابن ماجہ کے بعض تفردات ایسے بھی ہیں جو ضعیف نہیں ہیں۔

صحاح ستہ میں سے آخری چار کو کتب اربعہ و سنن اربعہ بھی کہا جاتا ہے۔ جب کہا جائے کہ فلان حدیث کو اصحاب سنن نے روایت کیا ہے یا فلان حدیث سنن اربعہ میں ہے اس سے مراد یہی چار ہوتی ہیں۔  
اشکال : اس مقام پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ان چھ (۶) کتابوں میں صحیح تو صرف دو (۲) ہیں باقی اربعہ میں تو ہر طرح کی احادیث ہیں حتیٰ کہ ضعیف بھی ہیں تو پھر ان سب کو صحاح کیسے کہہ دیا جاتا ہے؟  
جواب : اس کا یہ ہے کہ ان سب پر صحاح کا اطلاق تغلیبی ہے، جیسے والدین، قمرین وغیرہ۔

### ملحقات صحاح ستہ :

ان میں سے ایک مؤطا امام مالک ہے، امام مالک سے لوگوں نے سوال کیا کہ تم نے اپنی اس کتاب کا یہ نام کیوں رکھا ہے تو امام مالک نے جواب میں کہا کہ عَرَضْتُهُ عَلَى سَبْعِينَ عُلَمَاءَ فَكُلُّ وَاطَّأَنِي (وَأَفْقَيْتُ) عَلَى هَذَا۔ (اس کو مؤطا اس لیے بولتے ہیں کہ اس پر علماء کا توافق حاصل ہو گیا) یہ اس کتاب کی وجہ تسمیہ ہوئی۔  
یا تو مؤطا سے ہے جس کا معنی کسی چیز کو آسان بنانے کے ہے تو امام مالک نے بھی اس کو لوگوں کیلئے آسان بنا دیا۔ وَأَطْفَهُ لِلنَّاسِ أَيْ مَهَّلَهُ۔ کوئی (غالباً ابن سیرین) فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو خواب میں دیکھا تو میں نے جناب سے عرض کیا کہ مجھے کوئی چیز دیں جو میں لوگوں تک پہنچاؤں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا أَعْطَيْنَا مَا لَنَا كُنْزًا وَاحْضُلْ مِنْهُ۔ (اور وہ کنزان کی یہی کتاب ہے) امام مالک کے زمانہ میں حماد، زہری اور ان کے متعدد معاصرین نے تصنیفات کیں لیکن کوئی بھی باقی نہ رہی۔

### درجہ مؤطا امام مالک :

اس کا درجہ صحیح بخاری سے منقطع ہے۔ وجہ اس کی یہ ہوئی ہے کہ اس میں مرفوع احادیث کے علاوہ آثار بھی کثرت سے ہیں، مراسل بھی ہیں اور بلاغیات بھی ہیں اس لیے مرتبہ اس کا منقطع ہو گیا۔  
سوال : آثار تو صحیح بخاری میں بھی ہیں۔

**جواب:** بخاری آثار کو حجت بنا کر نہیں لاتے بلکہ ان کا مقصد ان آثار سے محض تقویت ہوتی ہے۔ بخلاف مالک کے کہ یہ ان کو حجت بنا کر لاتے ہیں اس لیے فرق نمایا ہے۔

☆..... حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ اس بحث میں نہیں پڑنا چاہیے کہ ان میں سے فائق کون ہے اور مفوق کون ہے؟ بلکہ دونوں کا درجہ مساوی ہے۔ اور بخاری بمنزل کل کے اور مؤطا بمنزل جز کے ہے۔ اس لیے کہ مؤطاء کی تمام مرفوع روایتیں امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں سمودی ہیں اور مراسیل و بلاغیات کو چھوڑ دیا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے جو مصنفی شرح مؤطا میں کلام کی ہے اس سے بھی شاہ صاحبؒ کی رائے کو تقویت ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مؤطا احادیث کی کتابوں میں بمنزل اصل و متن کے ہے اور باقی کتب بمنزل اس کی شرح کے ہیں۔ اس لیے کہ باقی محدثین نے مؤطاء کے مراسیل کو مندر اور بلاغیات کو مرفوع بنا دیا۔ واللہ اعلم

رموز صحاح ستہ:

ان کتابوں کیلئے بعض حروف رمز کے طور پر مقرر کیے گئے ہیں جن کا جاننا بھی فائدہ سے خالی نہیں۔ بخاری کیلئے ”خ“ رمز مقرر کی گئی ہے صحیح مسلم کیلئے ”م“ ابوداؤد کیلئے ”د“ ترمذی کیلئے ”ت“ سنن نسائی کیلئے ”س“ اور مؤطا امام مالک کیلئے ”ط“ سنن ابن ماجہ کیلئے ”ج“ اور بخاری و مسلم دونوں کے لیے ”ق“ ائی متفق علیہ اور سنن اربعہ کیلئے ”ع“ مقرر کیا گیا ہے۔  
الحديث احسن:

اب تک کلام حدیث صحیح کے بارے میں تھی اور اب حدیث حسن کے بارے میں ہوگی۔ حدیث حسن کی ایک تعریف تو مشہور ہے کہ جس میں صحیح حدیث کی صفات پائی جائیں صرف راوی کا ضبط ناقص ہو تو یہ حدیث حسن کہلاتی ہے۔ مگر امام ترمذی نے حسن کی یہ تعریف کی ہے۔ جس کا راوی متہم بالکذب والوضع نہ ہو اور وہ شاذ بھی نہ ہو۔ اور یزوی بطریق ہو یعنی کئی طرق سے وہ مروی ہو۔

**سوال:** سوال اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ تو بعینہ صحیح بن گئی۔

**جواب:** ان میں اتحاد نہیں اس لیے کہ حسن میں تعدد طرق شرط ہے جبکہ صحیح میں یہ شرط نہیں ہے۔

**اعتراض:** یہ ہوتا ہے کہ ترمذی اپنی جامع میں بعض دفعہ ایسی حدیث کو بھی حسن کہہ دیتے ہیں جو فردہ ہوتی ہے اس کے طرق میں تعدد نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا حل وہی ہے جو مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے بتلایا کہ ترمذی کا مقصد یہ ہے کہ وہ امور جو صحیح میں شرط ہیں بعینہ وہی حسن میں بھی شرط ہوتے ہیں۔ دونوں میں فرق ان صفات کے کمال و عدم کمال کے اعتبار سے ہے اگر یہ صفات کامل ہوں تو یہ صحیح بن جاتی ہے۔ ورنہ حسن۔ مقصد ترمذی کا یہی ہے گوانہوں نے اپنے اس مقصد کی کہیں تصریح نہیں کی ہے۔

اس لیے علماء نے کہا ہے کہ اگر صحیح میں انحطاط آجائے تو وہ حسن لذاتہ بن جاتی ہے۔ اگر تقیم و ضعیف میں ارتقاع آجائے تو وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے۔ محققین کے نزدیک یہ حسن کوئی الگ قسم نہیں تھی بلکہ حسن کی دو صورتیں تھیں ایک صحیح میں درج تھی

اس کو صحیح سے نکال کر الگ قسم بنا دیا اور ایک ضعیف میں داخل تھی اس کو ضعیف سے نکال کر حسن لغیرہ بنا دیا۔  
**اشکال مشہور:** وہ یہ ہے کہ بعض دفعہ ترمذی ایک ہی حدیث کو حسن صحیح کہہ دیتے ہیں بظاہر ان دونوں کو جمع کرنے میں تضاد معلوم ہوتا ہے۔

**جوابات: جواب (۱):** یہ ہے کہ جہاں ترمذی ان دونوں کو جمع کرتے ہیں وہاں حسن سے مراد حسن لذاتہ اور صحیح سے مراد صحیح لغیرہ ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں جمع ہو سکتی ہیں۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ جہاں ان دونوں کو جمع کرتے ہیں وہاں ان کی مراد صحیح سے صحیح اصطلاحی ہوتی ہے اور حسن سے حسن لغوی ہوتی ہے۔ اور یہ بات تضاد کا باعث نہیں۔

**جواب (۳):** ایسی حدیث کے روات کی صفات کے بارے میں تردد ہوتا ہے کمال اور نقص کا حتمی فیصلہ کرنے سے محدثین عاجز ہوتے ہیں تو اس تردد کو ظاہر کرنے کیلئے ان دونوں لفظوں کو جمع کر دیتے ہیں۔ اس میں آو کا لفظ محذوف ہوتا ہے۔

**جواب (۴):** یہ ہے کہ یہ وہاں کہتے ہیں جہاں حدیث کی سندیں دو (۲) ہوتی ہیں ایک سند کے اعتبار سے وہ صحیح ہوتی ہے اور دوسری سند کے اعتبار سے حسن ہوتی ہے۔

**تقریر مولانا عثمانی:**

اس مشکل کو حل کرنے کیلئے ان کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ ایک حسن مصطلح ہے اور ایک حسن بالمعنی الاعم ہے کہ جس کا راوی مُتَّهِمٌ بِالْكَذِبِ وَالْوَضْعِ وَبِاقِ عَلَيِ اسْبَابِ الْقُدْحِ نہ ہو اور وہ شاذ نہ ہو۔ جہاں حسن کو صحیح کے ساتھ جمع کرتے ہیں وہاں یہی حسن بالمعنی الاعم مراد ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ صحیح جمع ہو سکتی ہے اس لیے کہ صحت کی صفات کامل ہوں تو صحیح اور اگر ناقص ہوں تو حسن اصطلاحی ہے تو یہ دونوں حسن بالمعنی الاعم کی قسمیں ہیں اور حسن بالمعنی الاعم مقسم ہے اور مقسم اپنی قسم کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہے جیسے تصور کا اطلاق تصدیق یا نضمام الحکم پر ہوتا ہے (جو کہ اس کی ایک قسم ہے) منطقیوں کا تصور مطلق کا تصور سازج پر اطلاق کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی مقسم کی احداً القسمین میں شہرت ہو جاتی ہے یہ بتلانے کیلئے کہ اس میں قید زائد کا اعتبار نہیں ہے اس لیے حسن بالمعنی الاعم جو مقسم تھا اس میں مشہور ہونے کی بجائے اس لفظ کی شہرت حسن اصطلاحی میں ہو گئی یہ بتلانے کیلئے کہ جو کمال صحیح میں قید ہے وہ کمال اس (حسن اصطلاحی) میں قید نہیں ہے۔

**الحاصل:** حدیث حسن بھی باوجود اس کے کہ مرتبے میں صحیح حدیث سے مخط ہوتی ہے صحیح کی طرح احکام میں حجت ہے۔ جیسے صحیح حدیث حجت ہوتی ہے اسی طرح حسن حدیث بھی حجت ہوتی ہے۔

☆..... سب سے زیادہ حدیث حسن کو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے۔ جتنا انکا حدیث حسن کی طرف اعتناء ہے اتنا کسی اور محدث کا اس طرف نہیں ہے۔ ان کے بعد دوسرے نمبر پر ابو داؤد ہیں جنہوں نے حدیث حسن کی طرف اعتناء کیا ہے۔

**الحاصل:** حدیث صحیح و حسن کی شروط یہ پانچ ہیں۔

شروط صحیح وحسن:

(۱) سند متصل ہو۔ (۲) راوی میں عدالت ہو۔ (۳) راوی ذوی ضبط و ذمہ و مروۃ ہو (۴) معلل نہ ہو۔ (۵) شاذ نہ ہو۔

اب اگر ان میں کمال ہو تو صحیح اور اگر ان میں کمال نہ ہو تو حدیث حسن بن جائے گی۔

عدالت کی تفسیر:

جو عدالت صحیح وحسن میں معتبر ہے اس کی مشہور تفسیر یہ ہے کہ راوی تمام کبار کا مرتکب نہ ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو۔ اگر کوئی راوی مدۃ العمر میں بغیر اصرار کے صغیرہ کا ارتکاب کر لیتا ہے تو یہ (اب بھی) عدل ہے اس کی روایت معتبر ہے۔ مگر وہ صغیرہ ایسا نہ ہو جو دنائت و خست پر دلالت کرتا ہو ورنہ روایت قبول نہیں ہوگی۔

خلاصہ: یہ ہے کہ یہاں عدالت میں وہی کچھ معتبر ہے جو عصمۃ الانبیاء میں معتبر ہے۔

مفہوم مروۃ:

یہ ہے کہ کوئی ایسا فعل نہ کرتا ہو جس کو عادت لوگ ناپسند سمجھتے ہوں جیسے راستہ میں پیشاب کرنا۔ چلتے چلتے کھانا، جوتے ہاتھ میں لیکر ننگے پاؤں چلنا (بوجہ بخل کے) یہ خلاف مروۃ کام ہیں۔ یہ افعال کرنے والا غیر ذی مروۃ ہوگا۔

جب راوی میں عدالت، ضبط اور مروۃ جمع ہو جائیں تو اس کو ثقہ کہا جاتا ہے۔

اہل علم کیلئے ایک علمی الجھن:

وہ یہ ہے کہ بخاری کی بعض احادیث کے بعض رواۃ پر فسق و بدعت کا طعن ہے۔ پھر تو وہ صحیح نہ ہوں۔ حالانکہ بخاری میں تو صحت کا التزام کیا گیا ہے۔ اہل علم یسے یہ سخت علمی الجھن و مشکل ہے۔ اس لیے کہ اگر عدالت بالمعنی الذکور کا اعتبار کرتے ہیں تو بہت ساری صحیح حدیثوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور اگر عدالت کا سرے سے اعتبار نہیں کرتے تو پھر غیر صحیح بھی صحیح بن جائے گی۔

حل: اس کا حل مولانا عثمانیؒ نے یہ بتایا ہے کہ عدالت کا مفہوم بدلا جائے۔ اور وہ یہ ہے کہ کون السراوی بخیت لا یجترئی (جرات علی الکذب) گو معصیت و گناہ کا ارتکاب کر لیتا ہو۔ اس عدالت کو صحت و حسن کا مدار قرار دیا جائے تو سابقہ مشکل سے خلاصی حاصل ہو جائے گی۔ اور ایسے بے شمار لوگ مل جائیں گے کہ وہ گناہ گار تو ہوتے ہیں لیکن کذب پر جرات نہیں کرتے۔

باقی بدعت والے الزام کا جواب دیتے ہوئے مولانا عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بھی یہی ہے کہ اس بدعتی کی روایت مردود ہوتی ہے جو اس روایت کے ذریعے اپنی بدعت کو ترویج دینا چاہتا ہو اور اس بدعت کی طرف داعی ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کی روایت معتبر ہوتی ہے۔

قول فیصل: اس بارے میں یہ ہے کہ جس بدعتی کی روایت کو مؤخذ اق لیتے ہوں تو وہ مقبول ہے اور جس کی روایت کو رد کرتے ہوں وہ مردود ہے۔ واللہ اعلم۔

### الحديث الضعیف:

وہ ہے جس کے اندر حدیث صحیح و حسن میں ملحوظ شرائط کثلاً اَوْ بَعْضاً نہ پائی جائیں، حدیث ضعیف بالاجماع حجت نہیں ہے۔ (خیال شریف میں آئی بات (حضرت الشیخ کا تکیہ کلام))

**اشکال:** جب حدیث ضعیف حجت نہیں ہے تو پھر محدثین نے اپنی حدیث کی کتابوں میں ان کو کیوں درج اور جمع کیا ہے؟ انہوں نے ایسا کر کے دین کی کوئی خدمت کی ہے؟ بلکہ اسلام کے اندر جب بھی کوئی گمراہی پیدا ہوتی ہے اس کا منشاء ضعیف احادیث بنی ہیں۔

**جواب:** اس کا جواب مولانا عثمانیؒ یہ دیتے ہیں کہ ایسے محدثین کا مقصد یہ ہوا ہے کہ ایسی احادیث کو شواہد، متابعات، مؤیدات بنا کر پیش کیا جائے۔ فضائل، ترغیب و ترہیب میں انکو ذکر کیا جائے۔ مولانا عثمانیؒ کا ان محدثین کی طرف سے یہ انتہائی دفاع ہے۔ اس طرح یہ محدثین بھی عند اللہ ماجور ہیں اور یہ بھی دین کی ایک بڑی خدمت ہے۔

پھر بھی ان کے لیے احتیاط یہی تھی کہ یہ ان احادیث کا ضعف بیان کرتے۔ حدیث ضعیف کی فضائل اعمال میں سننے کیلئے یہ تین شرطیں ہیں۔

(۱) وہ ضعیف حدیث ضعیف شدید کا شکار نہ ہو۔ یعنی اس کا ضعف عدم عدالت کی وجہ سے ہو، عدم ضبط کی وجہ سے نہ ہو۔

(۲) وہ کسی قاعدہ کلی کے تحت درج ہوتی ہو۔ کسی قاعدہ کلی کے مخالف نہ ہو۔

(۳) عامل کو یعنی اس پر عمل کرنے والے کو اس کی قطعیت کا اعتقاد نہ ہو۔ (واللہ اعلم)

**سوال:** بعض دفعہ کہنے والے یہ کہہ دیتے ہیں کہ فلاں امام ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں مثلاً ابو حنیفہؒ کی مدح میں بھی یہ کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ یہ بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ حدیث ضعیف تو حجت نہیں ہے اور قیاس حجت ہے پھر حدیث ضعیف کو بمقابلہ قیاس ترجیح دینے کا کیا معنی؟

**جواب:** یہ قول اس تاویل کے ساتھ مؤول ہوتا ہے کہ کہنے والے کا مقصد اس سے اس حدیث ضعیف سے حدیث حسن لغیرہ مراد ہوتی ہے جس کو بعض محدثین (جیسے ترمذی) نے ضعاف میں شملہ کیا ہے حالانکہ حسن لذاتہ ہو یا حسن لغیرہ دونوں ہی حجت ہوتی ہیں۔

☆ یہ جواب پر ذکر ہوا کہ حدیث ضعیف کو شواہد اور متابعات اور فضائل میں (اس کا ضعف بیان کیے بغیر) ذکر کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس ذکر کرنے میں مقابزم کا استعمال نہیں کرنا چاہیے بلکہ مجہول کا صیغہ (زوی، جکی، قیل، یقال وغیرہ) استعمال کرنا چاہیے۔

### الحديث المرسل:

جس میں تابعی کہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ۔ کذا۔ یعنی اپنے شیخ (صحابی) کا درمیان میں ذکر نہ کرے۔ جیسے سفیان ثوریؒ، زہریؒ یا ذرائع یا ابن معینؒ میں سے کوئی یہ کہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ۔ کذا۔

حدیث مرسل حجت ہے یا نہیں:

امام ابو حنیفہ، مالک، ثوری، اوزاعی کے نزدیک: مرسل حجت ہے۔

امام شافعی، امام احمد کے نزدیک: حجت نہیں۔

ابن صلاح: فرماتے ہیں کہ مرسل کی حجت کا انکار کرنے والے سب سے پہلے آدمی شافعی و احمد ہیں حضرت شیخ البند سے مولانا عثمانی نے نقل کیا ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اس کا سبب حالات کی تبدیلی ہوا ہے۔ ان کے زمانہ میں چونکہ اہل بدعت و ہوا کی کثرت ہو گئی تھی جو کہ حقہ میں کے زمانہ میں نہیں تھی اس لیے یہ حجت مرسل کے منکر ہو گئے۔

دلیل الشافعی و احمد: ان کی طرف سے عدم حجت کی دلیل یہ ذکر کی جاتی ہے کہ تابعین بعض دفعہ دوسرے تابعین سے اخذ کرتے ہیں اور تابعین میں ثقہ بھی ہیں اور غیر ثقہ بھی۔ احتمال ہوتا ہے کہ وہ متروک غیر ثقہ ہو، یا ثقہ ہو لیکن صرف تارک کے نزدیک ثقہ ہو غیر کے نزدیک ثقہ نہ ہو وغیرہ ذالک من الاحتمالات۔ و اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

شواہد اور حنا بلہ پر ابن حزم کا رد:

ابن حزم حجت مرسل کے منکرین پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احتمالات تو ارسال صحابی میں بھی ہیں۔ جب کوئی صحابی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ کہتا ہے تو احتمال ہوتا ہے کہ وہاں ترک نہ ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ وہاں ترک ہو۔ پھر وہ جو متروک شخص ہے اس کے بارے میں احتمال ہوتا ہے کہ وہ منافق ہو یا غیر منافق ہو۔ دور صحابہؓ میں بعض لوگوں کے منافق ہونے کی دلیل:

وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى الْبِقَاقِ (الآیۃ)۔ پھر تو ان کو چاہیے کہ اس کی حجت کا بھی انکار کریں حالانکہ وہ اس کی حجت کے قائل ہیں فلا جواب لہم۔

حق بات: پس حق بات یہ ہے کہ جب ثقہ تابعی ارسال کرتا ہے (کیونکہ کلام ثقہ کے بارے میں ہے غیر ثقہ سے بحث نہیں ہے) تو اس سے انکار نہیں کہ اس میں احتمالات ہیں لیکن پھر بھی ثقاہت کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے اور قلب میں اطمینان آ جاتا ہے۔ پس دین میں اسی کو حاصل کرنے کی ضرورت ہے کہ اطمینان قلب و غلبہ ظن حاصل ہو جائے۔ ہمارا شیخ یا شیخ الشیخ کوئی بات کہتا ہے تو ہمیں اس کے صدق کا اطمینان قلب و غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے تو اگر ثوری، زہری وغیرہ نے ارسال کر لیا تو کیا ہمیں ان کے ارسال پر غلبہ ظن حاصل نہیں ہوگا۔ یقیناً حاصل ہوگا۔

ہاں احتمال لا یفید کورہ ہونے کی وجہ سے قطعیت و یقین (مرسل تابعی سے) حاصل نہیں ہوگا۔ مگر اس کا (قطعیت و یقین کا) عدم حصول مضرت نہیں کیونکہ ہم دین میں قطعیت و یقین کے حاصل کرنے کے مکلف نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الحديث الشاذ و اقسامه:

شاذ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مقبول (۲) مردود

**شاذ مقبول:** اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ایک ثقہ راوی ایسے شیخ سے اپنی روایت کرنے میں متفرد ہو کہ دوسرے ثقات اصحاب اس روایت سے ساکت ہوں۔ نہ اسکی نفی کرتے ہوں اور نہ اثبات کرتے ہوں۔ یہ مقبول بھی ہوتی ہے اور حجت بھی ہوتی ہے۔ مسلم شریف میں متعدد مقامات پر یہ موجود ہے۔

**شاذ مردود:** ایک ثقہ راوی اپنے شیخ سے روایت کرنے میں دوسرے ثقات اصحاب کی مخالفت کرتا ہو۔ یہ کچھ روایت کرتا ہو اور دوسرے اصحاب کچھ روایت کرتے ہوں۔ تو اس کی روایت شاذ کہلاتی ہے۔ ایسی صورت میں یہ حجت نہیں ہوتی بلکہ مردود ہوتی ہے۔ کبھی کبھی شاذ پر منکر کا اطلاق بھی کر دیا جاتا ہے جیسے ابو داؤد نے نزاع الحاتم والی حدیث کو منکر کہا ہے وہاں پر ان کی مراد منکر سے شاذ ہے۔ اسی طرح ابن عباس کی جو ایک حدیث مشہور ہے ترتیب ارض والی کہ سات ارض ہیں ہر ارض میں ایک نیا آدم ہے ہر ارض میں ہماری ارض کی طرح عیسیٰ ہے۔ اس کو بھی محدثین منکر کہہ دیتے ہیں حالانکہ یہ شاذ ہے۔

حدیث منقطع، معضل، معلق کا بیان:

**منقطع:** جس کی سند میں راوی کا سقوط ہو عام ازیں کہ ابتداء سے ہو یا درمیان سے ہو یا اخیر سے ہو۔ مگر ایک سے زائد نہ ہو، اگر سقوط مسلسل دو (۲) یا دو (۲) سے زائد کا ہو گیا ہو تو اس کو معضل کہتے ہیں۔

**معلق:** جس میں مبادی سند سے ایک راوی کا سقوط ہو یا دو (۲) یا دو (۲) سے زائد ساقط ہوں۔ بعض دفعہ پوری سند بھی حذف کر دی جاتی ہے یہ بھی تعلیق کی ایک صورت ہوتی ہے۔

### حدیث معنعن اور اس کے مقبول ہونے، نہ ہونے کی بحث:

جس حدیث کی سند میں عَنْ فُلَانٍ، عَنْ فُلَانٍ کے لفظ آجائیں اس کو معنعن کہتے ہیں۔

حدیث معنعن تین حال سے خالی نہیں ہوتی۔ یا تو راوی اور مروی عنہ کے لقاء کا علم ہو گا یا عدم لقاء کا علم ہو گا یا ان میں سے کسی کا بھی علم نہیں ہو گا۔ یہ تین صورتیں ہو گئیں۔ پہلی صورت میں یہ حدیث بالا جماع حجت ہوتی ہے دوسری صورت میں بالا جماع حجت نہیں ہوتی اور تیسری صورت میں بخاری و مسلم کا اختلاف ہے۔ بخاری فرماتے ہیں کہ توقف کیا جائے گا حتیٰ کہ لقاء و عدم لقاء کا علم ہو جائے ولو مرة او مرتین۔

امام مسلم فرماتے ہیں کہ اس کو قبول کیا جائے گا بشرطیکہ راوی و مروی عنہ دونوں معاصر ہوں اور ان دونوں میں بعد المشرقین بھی نہ ہو۔ صرف امکان لقاء ہو۔ پس اس کو قبول کرنے کیلئے اتنا ہی کافی ہے۔ ثبوت لقاء شرط نہیں۔

**دلیل امام بخاری:** امام بخاری نے اس پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ سندوں میں حذف ہوتا رہتا ہے۔ تو اس معنعن (جو متنازع فیہ ہے) میں بھی حذف کا امکان ہے۔ ہو سکتا ہے راوی و مروی عنہ میں کوئی واسطہ ہو جس کو حذف کر دیا گیا ہے تو سند منقطع ہونے کی صورت میں اس کو کیسے حجت مان لیا جائے۔

**رَدُّ المسلم علی البخاری:** امام مسلم نے اس پر یہ رد کیا ہے کہ یہ امکان اس معنعن میں بھی پایا جاتا ہے جس میں

ثبوت لقاء ہے۔ پھر تو آپ کو وہ مُعْتَمِد بھی قبول نہیں کرنی چاہیے۔ کوئی معنعن بھی قبول مت کرو۔ اس لیے جہاں راوی و مروی عنہ کا ثبوت لقاء ہو گیا ہے اور وہاں فعلیۃ الارسال ہوا ہے تو وہاں امکان ارسال بطریق اولیٰ ہے مثلاً هَشَامٌ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ میں ثبوت لقاء ہے مگر یہی ہشام عروہ سے جس طرح بالواسطہ روایت کرتا ہے اسی طرح بالواسطہ بھی روایت کرتا ہے۔ اور اس واسطہ کو حذف بھی کرتا ہے جیسا کہ کبھی اس کو ذکر بھی کرتا ہے۔ واسطہ کو ذکر کرنا یا نہ کرنا اس کا مدار طبیعت کے انبساط و انقباض پر ہوتا ہے جب انبساط ہوا تو واسطہ ذکر کر دیا ورنہ حذف کر دیا تو جب عروہ سے فعلیۃ الارسال ہو چکی ہے تو وہاں امکان ارسال بطریق اولیٰ مذکور ہے۔ اسی طرح عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ۔ اسی طرح عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ کو بھی سمجھنا چاہیے۔

**الحاصل:** امکان تو دونوں میں برابر درجے کا موجود ہے۔ امکان، امکان میں فرق بتلاؤ؟ یہ امام مسلم نے امام بخاری پر رد کر دیا۔ شرح حضرات نے بخاری کی جانب سے اس رد کے کئی جوابات دیئے ہیں۔ وسیاتی بیانہ۔

**جواب محقق نووی من جانب البخاری:** امام نووی کی امام بخاری کی جانب سے مسلم کے رد کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ تسلیم ہے کہ جیسے ان دو راوی و مروی عنہ میں (جن میں لقاء کا ثبوت نہیں) ارسال کا امکان ہے اسی طرح جن میں لقاء کا ثبوت ہو ان میں بھی ارسال کا امکان ہے لیکن امکان امکان میں فرق ہوتا ہے کوئی امکان قوی ہوتا ہے اور کوئی ضعیف، ثبوت لقاء کی صورت میں امکان ضعیف ہے اور عدم ثبوت لقاء کی صورت میں امکان قوی ہے۔ اس امکان سے ارسال کا غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے اور پہلے سے اتصال کا غلبہ ظن حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے بخاری نے ایک کی معنعن کو لے لیا اور ایک کی معنعن کو موقوف قرار دیا۔

مگر یہ جواب: چند وجوہ سے مخدوش ہے۔

(۱) اگر یہ فرق (امکان امکان کا) نظراً الى نفس الامکان کیا گیا ہے تو قابل قبول نہیں کیونکہ مواد مثلاً (وجوب، امتناع، امکان) میں تفاوت نہیں ہوتا۔ ان کے افراد مساوی ہوتے ہیں۔

(۲) اور اگر یہ فرق نظراً الى ثُبُوتِ اللَّقَاءِ وَعَدَمِ ثُبُوتِ اللَّقَاءِ کیا گیا ہے تو یہ بھی قابل قبول نہیں اس لیے کہ یہ فرق امر خارجی کے اعتبار سے ہوا (نہ کہ نفس امکان کے اعتبار سے) اور یہ زیر بحث نہیں۔ کیونکہ مطالبہ تو نظراً الى نفس الامکان کا ہے۔

(۳) اگر ان کا یہ مقصد ہے کہ ثبوت لقاء کی وجہ سے اتصال کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے (اس لیے یہ قوی ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ معاشرت اور امکان لقاء کی صورت میں دوسری صورت میں بھی اتصال کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ یہ غلبہ ظن پہلے غلبہ ظن سے کچھ کم درجہ کا ہوگا تو پھر ایک (اتصال کا غلبہ ظن) کو لینا اور ایک کو چھوڑنا کیوں؟ لینا ہے تو دونوں صورتوں کو لو ورنہ دونوں صورتوں کو چھوڑ دو۔

**جواب ابن حجر من جانب البخاری:** امام بخاری کی طرف سے حافظ ابن حجر مسلم کو یہ جواب دیتے ہیں کہ

چونکہ لقاء ثابت ہے اور یہ بھی طے ہے کہ راوی مدلس نہیں ہے پھر اس کے متعلق ارسال کا شبہ کرنا یہ تو اس کے متعلق تدلیس کا نطن ہے۔ اس سے تو بچنا چاہیے (کیونکہ یہ تو راوی کے بارے میں سو فظی ہے) گویا ابن حجر نے امام مسلمؒ پر سو فظی کا یہ الزام قائم کیا۔

**جواب من جانب المسلم:** یہ دیا جاتا ہے کہ جہاں لقاء ثابت نہیں بلکہ امکان لقاء ہے اور معاشرت بھی ہے اور راوی تدلیس نہیں کرتا ہے پھر اس کے متعلق وساطت کو ترک کرنے کا وہم کرنا یہ تو اس کی تدلیس کرنے کا وہم ہے اور اس کے متعلق سو فظی ہے اس سے بچو!

**الحاصل:** جو الزام امام مسلمؒ کو دیا گیا تھا بعینہ بخاری بھی اسی الزام کے نیچے ہیں تو فما هو جوابکم فہو جوابنا۔ (قالہ المسلم)۔

پس امام مسلمؒ کا اعتراض اپنے حال پر باقی ہے اور حق وہی ہے جو امام مسلمؒ کہہ رہے ہیں کہ جب معاشرت بھی ہے اور لقاء کا امکان بھی ہے وغیرہ تو دونوں معنعنوں کو تسلیم کیا جائے گا ثبوت لقاء مرثۃ اور مرتین کی قید و شرطیں لگانی چاہیے۔ چنانچہ جہور محدثین کا بھی یہی مذہب ہے جو امام مسلمؒ کا ہے۔ گو امام بخاریؒ کی رائے کے متعلق شرح مسلم ج ۱، باب صَحَّةُ الْإِخْتِجَاجِ بِالْحَدِيثِ الْمُنْعَنِ کے تحت ص ۲۱ پر امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس پر بھی اجماع ہے مگر اجماع کو ثابت کرنے کیلئے صرف علی بن مدینی (استاذ بخاری) کا نام لے دیا۔ آگے انہوں نے کسی اور کے نام کو ذکر نہیں کیا۔ معلوم ہوا کہ یہ کوئی اجماع نہیں بلکہ صرف انہی دو (۲) کا قول ہے۔ اور کسی کا مذہب نہیں۔ اب ان دو (۲) کا مذہب تو امام مسلمؒ کیلئے کوئی حجت نہیں ہے۔ (بہر حال امام بخاریؒ کی رائے کو رد ہونا چاہیے تھا۔)

**سوال مشہور علی المسلم:** وہ یہ ہے کہ ہر حال میں بخاریؒ کی رائے کو رد ہونا چاہیے تھا۔ مگر امام مسلمؒ نے اس کو رد کرنے کے لیے اپنے مقدمہ میں جو انداز اختیار کیا ہے یہ صحیح نہیں مثلاً مسلم ج ۱، باب صَحَّةُ الْإِخْتِجَاجِ بِالْحَدِيثِ الْمُنْعَنِ ص ۲۱ پر وَقَدْ تَكَلَّمْنَا بِغَضِّ مُنْتَهَلِي الْحَدِيثِ کہہ کر بخاریؒ پر رد کیا ہے۔ اور جس کا ایک معنی ہے کہ غیر کی بات کو اپنی طرف منسوب کر لے یا اس کا معنی ہے کہ جو چیز اپنے میں نہیں ہے اس کو ظاہر کر دے۔ جو معنی بھی لیا جائے اس لفظ کو بخاریؒ پر منطبق کرنا سخت بے ادبی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے بعد پھر آگے چل کر کہا کہ شروع میں میرا ارادہ یہ ہوا کہ میں اس نظریہ کی تردید نہ کروں کیونکہ یہ نظریہ میرے نزدیک اور اس نظریہ کے حامل قابل اعتبار نہیں تھے۔ مروی زمانہ کے ساتھ ساتھ یہ نظریہ خود ختم ہو جائے گا۔ مگر میں نے عاقبہ الامر پر نظر کی کہ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت اس نظریہ کے حامل کو مقتداۃً حاصل ہو جائے اور بوجہ فرط عقیدت لوگ اس نظریہ کو اپنالیں اس لیے میں نے اس باطل نظریہ کی تردید کرنا مناسب سمجھا اگرچہ اس تردید کرنے سے بھی اس باطل نظریہ کی تشہیر ہو جائے گی کہ جن کو اس رائے کا علم نہیں ان کو بھی اس کا علم ہو جائے گا۔ یہ ہے امام مسلمؒ کی اس کلام کا حاصل جو انہوں نے مقدمہ میں بخاریؒ کے متعلق کیا ہے۔ جس کی رو سے امام مسلمؒ پر گستاخی اور امام بخاریؒ کی بے ادبی کا الزام عائد ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی قباحت اس سے اور شدید ہو جاتی ہے کہ مسلمؒ، بخاریؒ کا تلمیذ ہے۔ دارقطنیؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ لَوْلَا الْبُخَارِيُّ لَمَّا جَاءَ الْمُسْلِمُ وَلَا رَاحَ اس لیے اب ناظرین کیلئے ضروری ہے کہ امام مسلمؒ کی طرف سے معذرت کریں تاکہ مسلمؒ سے بے ادبی کا الزام دور کیا جاسکے۔

**جوابات اور معذرة من جانب المسلم:** امام مسلمؒ کی طرف سے اس شدہ کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

**جواب (۱):** امام مسلم نے مسلم کا مقدمہ (معروفہ) امام بخاری کے پاس تلمذ سے قبل لکھ لیا تھا تلمذ کا سلسلہ بعد میں ہوا اور رد علی البخاری پہلے ہو چکا تھا۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ اگر بالفرض امام بخاری کی رائے کو رد کرنا تلمذ کے بعد ہوا ہے تو پھر امام مسلم میں ایسی شدت حمیہ دینی کی وجہ سے آئی ہے۔ دین کی حفاظت کے جذبہ نے یہ شدت پیدا کر دی ہے۔ انہوں نے جب یہ دیکھا کہ بخاری کے نظریہ کو قبول کرنے سے معصنات کا ایک کثیر مجموعہ ناقابل اعتبار ہو جاتا ہے حالانکہ بہت سے دین کے مسائل ان سے ماخوذ ہیں تو ان میں جوش پیدا ہوا اور بخاری پر سخت رد کیا۔ انکار پر رد ہوائے نفس کی وجہ سے نہیں تھا اس لیے یہ رویہ قابل ملامت نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)۔

**حدیث مدلس:**

مدلس اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تدلیس ہو جائے، تدلیس کی صورتیں واقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

**(۱) تدلیس الاسناد:** اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ راوی سند میں اپنے استاذ و شیخ کی وساطت کو حذف کر دے اور استاذ الاستاذ سے اس طرح روایت کرے جس سے ان سے سماع کا وہم پیدا ہو جیسے یوں کہے عَنْ فُلَانٍ، قَالَ فُلَانٌ، إِنَّ فُلَانًا قَالَ ایسا کوئی لفظ نہ ذکر کرے جس سے سماع کی تصریح ہوتی ہو جیسے حدیثا، خبرنا یہ تدلیس تب بنے گی جبکہ اس میں اور مروی عنہ میں معاصرت ہو اور سماع نہ ہو۔ یا صرف لقاء ہو معاصرت نہ ہو یا لقاء ہو سماع نہ ہو یا لقاء و سماع ہو لیکن اس خاص حدیث کا سماع نہ ہو۔ اور اگر ان دونوں میں سرے سے معاصرت ہی نہ ہو بلکہ بُعْدُ الْمَشْرِقَيْنِ وَالزَّمَانِ ہو تو وہ تدلیس نہیں بلکہ اس کو ارسال کہا جاتا ہے۔ اس قسم کی مدلس حدیث و سند مردود ہوتی ہے اِلَّا یہ کہ کہیں اس کے سماع کی تصریح مل جائے تو پھر اس کو قبول کر لیا جاتا ہے۔

**سوال:** اس قسم کی تدلیس کی مثالیں صحیحین میں کثرت سے ہیں مثلاً قتادہ، زہری اور ان جیسے اکابرین سے اس قسم کی تدلیس ہوئی ہے؟

**جواب:** یہ ہے کہ صحیحین کے مصنفین (بخاری و مسلم) دونوں کے متعلق ہمارے حسن ظن کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کے ہاں ایسی تدلیس کسی نہ کسی وجہ سے محمول علی السماع ہوتی ہے اگرچہ وہ وجہ ہمارے علم میں نہیں ہوتی۔

**(۲) تدلیس تسویہ:** اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دو ثقہ راویوں میں ایک غیر ثقہ راوی ہوتا ہے تدلیس کرنے والا اس کو حذف کر دیتا ہے اور سند کو ایسے بنا دیتا ہے جیسا کہ سند میں سب ثقہات ہیں۔ سب سے بدترین قسم تدلیس کی یہی تدلیس تسویہ ہے۔ وہو لایجوز ابدأً۔ بقیہ بن ولید نامی شخص اس قسم کی تدلیس کرنے میں بہت ماہر تھا۔

**(۳) تدلیس الشیوخ:** اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ راوی سند میں اپنے شیخ کو ذکر تو کرتا ہے لیکن اس کا مشہور اسم ذکر کرنے کی بجائے غیر مشہور نام ذکر کرتا ہے تاکہ پوری حقیقت حال واضح نہ ہو۔ اگر اس تدلیس کے کرنے کی غرض اعتبار و

امتحان ہو تو پھر یہ جائز ہے ورنہ پہلے دونوں قسموں کی طرح یہ بھی ناجائز ہے۔

### حدیث مدرج:

جس حدیث کے بعد متصل کوئی ایسی کلام ذکر کر دی جائے جس سے اس کے من الحدیث ہونے کا وہم پیدا ہو تو اس کو مدرج کہا جاتا ہے۔ عموماً ادراج آخر میں ہوتا ہے لیکن کبھی اوّل میں بھی ادراج ہو جاتا ہے جیسے حدیث ابو ہریرہ میں ہے اَسْبَغُوا الوُضُوْءَ فَإِنَّ أبا الْقَاسِمِ قَالَ وَنِيلَ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ۔ اب اس میں اَسْبَغُوا الوُضُوْءَ یہ کلام ابی ہریرہ ہے حدیث کا حصہ نہیں ہے۔ حدیث تو صرف وَنِيلَ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ ہے۔

☆ ادراج کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) کبھی ایسے بھی ہوتا ہے، کہ دو متن ہیں اور دونوں کی الگ الگ سندیں ہیں ان دونوں متنوں کو ایک ہی سند سے ذکر کر دینا یہ بھی ادراج کی ایک صورت ہے۔ (۲) اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک حدیث متعدد اساتذہ سے سنی ہوتی ہے جن کا سند و متن کے لفظوں میں کچھ اختلاف ہوتا ہے روایت کرنے والا اس اختلاف کو ظاہر کیے بغیر اس طرح روایت کرے کہ گویا اس میں اختلاف ہی نہیں ہے۔ عمد ایسا کرنا جرم ہے سہواً ولسیاً نأیسا ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔

### ناسخ و منسوخ:

جو حدیث کسی حکم شرعی کے رفع پر دلالت کرے تو اس کو ناسخ کہتے ہیں اور جس حدیث کا حکم شرعی رفع ہوا ہے اس کو منسوخ کہتے ہیں۔

نسخ جاننے کی وجوہات ذکر کی جا رہی ہیں: (۱) کبھی تو نسخ کا علم نص سے ہوتا ہے۔ جیسے

نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا (الحدیث)

(۲) کبھی نسخ کا علم صحابی کے بتانے سے ہوتا ہے۔

(۳) کبھی نسخ کا علم تاریخ سے ہوتا ہے۔

### مختلف الحدیث:

(یہ بھی ایک اصطلاح ہے) ایسی دو (۲) حدیثوں کو جو بظاہر آپس میں متضاد ہوں (مختلف الحدیث کہا جاتا ہے۔ اس اختلاف و تضاد کو ختم کرنا بوجہ ہوتا ہے۔

(۱) جمع، تطبیق کی کوئی ایسی تقریر کی جائے جس سے دونوں کا تضاد ختم ہو جائے۔ اور دونوں پر ہی عمل کیا جاسکے (اور یہ صورت سب سے بہتر ہوتی ہے)

(۲) نسخ: کہ جب اول صورت نہ ہو سکے تو پھر ناسخ و منسوخ کی تقریر چلائیں گے جبکہ ان میں تقدم و تاخر تاریخ کے ذریعے معلوم ہو جائے۔ (وسیاتی بیانہ)

(۳) ترجیح: ان دو میں سے جو رائج ہوگی اس پر عمل کیا جائے گا۔ پھر ترجیح کی متعدد صورتیں ہوتی ہیں۔

حدیث مضطرب:

اس حدیث کو کہتے ہیں جو کئی وجوہ پر مروی ہو اور ان وجوہ میں ایسا اختلاف ہو کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے سے محدثین عاجز آجائیں۔

کبھی یہ اضطراب ایک راوی کی طرف سے ہوتا ہے کہ اس نے ایک وجہ پر روایت کیا پھر دوسری مرتبہ اس کی مخالف وجہ پر روایت کر دیا و ہکذا۔ یہ اضطراب من راو واحد ہے۔ اور کبھی یہ اضطراب دو یا دو سے زائد رواۃ سے ہوتا ہے، مثلاً کسی شیخ کے متعدد تلامذہ ہیں ان میں سے ایک تلمیذ ایک وجہ پر روایت کرتا ہے دوسرا دوسری وجہ پر روایت کرتا ہے۔ وہ ہکذا تو یہ اضطراب من الرواۃ ہے۔

پھر یہ اضطراب سند میں بھی ہوتا ہے اور متن میں بھی، لیکن سند میں زیادہ ہوتا ہے متن میں اقل و قلیل بلکہ نہ ہونے کے برابر۔ جب کوئی محدث کسی حدیث کے بارے میں کہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے تو اس کی مراد سند کا اضطراب ہوتا ہے۔ اگر یہ لفظ کہے اور مراد متن کا اضطراب ہو ایسا بہت کم ہوتا ہے۔

حدیث مقلوب:

جس میں قلب ہو گیا ہو وہ حدیث مقلوب کہلاتی ہے۔ پھر اس قلب کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک حدیث ایک راوی سے مشہور ہوتی ہے مگر اس راوی کی بجائے اس کی جگہ کوئی دوسرا راوی ذکر کر دیا جاتا ہے تاکہ وہ حدیث غریب غیر مرغوب فیہ ہونے کی بجائے غریب مرغوب فیہ ہو جائے۔

(۲) دوسری صورت قلب کی یہ ہوتی ہے کہ ایک حدیث کی ایک سند ہے اس سند کو دوسری حدیث کے ساتھ ملا دیا جائے اور اس حدیث کی سند کو اس حدیث کے ساتھ ملا دیا جائے۔ جیسے اہل بغداد نے بخاری کا امتحان لینے کیلئے اسی قسم کا قلب کیا تھا۔

قصہ یہ ہوا کہ دس (۱۰) آدمی مقرر ہوئے اور ہر ایک نے دس (۱۰) دس (۱۰) احادیثوں میں قلب کر لیا۔ جب امام بخاریؒ کے سامنے آئے اور انکی مجلس لگی تو ان میں سے ایک کھڑا ہوا اس نے ایک حدیث بمع سند سنائی بخاریؒ نے اس کے جواب میں لا ادری کہا و ہکذا۔ وہ تو آئے تھے امام بخاریؒ کو رسوا کرنے کیلئے تاکہ لوگوں میں انکی شہرت ختم ہو جائے، لیکن بخاریؒ نے ان تمام کا بالترتیب ایسا جواب دیا کہ تمام حیران ہو گئے۔ جس پر ان حجر نے بھی کہا کہ میں بخاری کے جواب پر اتنا حیران نہیں ہوں جتنا کہ انکی ترتیب پر حیران ہوں۔

حدیث مصحف:

اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کا لفظ (حروف و حرکات بدلنے سے) بدل گیا ہو۔ یہ تصحیف سند میں بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی راوی کا نام عوام بن مزاحم ہو۔ اب اس میں تصحیف کے بعد عوام بن مزاحم ہو جائے۔ اور کبھی یہ تصحیف متن میں ہوتی ہے جیسے

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ فَاتَّبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ اِلْحَاسٌ فِي كَيْسٍ فِي تَصْحِيفِ كَرْدِي كَهْ سِتًّا كَوْشَيْنَا بِنَادِيَا۔

**حدیث موضوع:**

وہ حدیث ہے جو کذباً بحضور ﷺ کی طرف منسوب کر دی جاتی ہے۔ ایسی حدیث کو بیان کرنا حرام ہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثًا يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ۔ ایک کاذب تو واضح ہو گیا کہ جس نے ابتداءً وضع کی۔ اور دوسرا کاذب بیان و روایت کرنے والا ہو گیا۔ اس پر عمل کرنا مطلقاً حرام ہے۔ اگر کوئی موضوع حدیث بیان کرتا ہے اور ساتھ ساتھ اس کا موضوع ہونا بھی بیان کر دیتا ہے تو یہ جائز ہے جیسے محدثین نے موضوعات کو جمع کیا ہے اور اس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ وہ ایسا کرنے پر عند اللہ ماجور ہیں جیسے موضوعات کبیر و صغیر وغیرہ۔

**وضع کا علم بوجوہ ہوتا ہے:**

- (۱) کبھی وضع کا علم واضح کے اقرار سے ہو جاتا ہے۔
- (۲) کبھی وضع کا علم موضوع حدیث کے الفاظ و معانی کی رکاکت کی وجہ سے بھی ہو جاتا ہے رجب بن خصم تابعی کہتے ہیں کہ إِنَّ لِلْحَدِيثِ ضَوْأً كَضَوْءِ النَّهَارِ وَظُلْمَةٌ كَظُلْمَةِ اللَّيْلِ۔
- (۳) کبھی وضع کا علم اس سے بھی ہوتا ہے کہ وہ حدیث قرآن، سنت متواترہ، اجماع قطعی و عقل سلیم کے خلاف ہوتی ہے۔ اور ایسی خلاف ہوتی ہے کہ وہ کسی تاویل کو بھی قبول نہیں کرتی۔

**وضع کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں:**

- (۱) کبھی تو اس طرح وضع ہوتی ہے کہ واضح اس حدیث کو اپنی طرف سے گھڑ لیتا ہے۔
  - (۲) اور کبھی وضع اس طرح ہوتی ہے کہ کسی حکیم اور کسی بزرگ سے یا اسرائیلیات میں سے کوئی چیز لے لی اور حضور ﷺ کی طرف اس کی نسبت کر دی۔
  - (۳) اور کبھی وضع کی یہ صورت ہوتی ہے کہ ایک حدیث کی ضعیف سند ہوتی ہے تو وضع کرنے والا اس ضعیف سند کو ہٹا کر اس کے ساتھ کوئی قوی سند لگا دیتا ہے تاکہ یہ حدیث رواج پا جائے۔
- الحاصل:** وضع اور کذب علی الرسول جمہور امت کے نزدیک مطلقاً حرام ہے۔ احکام میں ہو یا ترغیب و ترہیب میں ہو۔ لیکن کرامیہ اور دوسرے جہلاء اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر احکام میں وضع ہو تو حرام ہے، ترغیب و ترہیب میں ہو تو جائز و حلال ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ یہ کذب لہ ہے اور یہ جائز ہے۔ کذب علیہ نہیں ہے جو کہ منع ہے۔

**کذب علیہ و کذب لہ میں فرق:**

ایسی حدیث وضع کرنا جس میں آپ ﷺ کی ذات یا آپ ﷺ کے دین کو نقصان پہنچے تو یہ کذب علیہ ہے اور اگر کذب سے نقصان نہیں تو وہ کذب لہ ہے۔

**دلیل کرامیہ:** حدیث مَنْ كَذَبَ عَلَىٰ مُتَعَمِّدًا لِيُضِلَّ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ۔ کہ جو کذب لوگوں کے گمراہ و ضلال کا باعث ہو تو حرام ہے یعنی کذب علیہ منع ہے۔

**جواب (۲):** علی تقدیر التسليم (کہ یہ زیادتی ثابت ہے) لِيُضِلَّ میں لام تعلیل کیلئے نہیں بلکہ صِيْرُوْرَةً (عاقبت) کیلئے ہے۔ اب مطلب ہوگا کہ کذب تَعَمُّدًا کی عاقبت و انجام ضلال ہی ضلال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ہر طرح کا کذب خواہ علیہ ہو یا لا ہو تو حرام ہے۔ واضح اس کو حلال سمجھ کر کرتا ہے تو وہ کافر ہے ورنہ جمہور کے نزدیک وہ کافر نہیں ہے بلکہ فاسق فاجر ہے۔ كَمَا فِي سَائِرِ الْكُتُبِ (واللہ اعلم)

**بیان جرح و تعدیل:** ہم دیکھتے ہیں کہ بعض روایہ حدیث پر بعض دفعہ جرح ہوتی ہے بعض دفعہ تعدیل ہوتی ہے۔ بڑے بڑے محدثین تعدیل کے ساتھ ساتھ جرح بھی کرتے ہیں اور یہ سلسلہ علم حدیث میں جاری و ساری ہے۔

**سوال:** یہ تو روایہ حدیث کی غیبت ہے اور غیبت تو بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُمُ بَعْضًا حرام ہے۔ پھر یہ جرح کیوں جائز سمجھی گئی ہے؟

**جواب:** الصَّرْوَرَةُ تُبَيِّحُ الْمَحْذُورَةَ۔ بعض دفعہ ضرورت کے وقت ممنوع عمل بھی جائز ہو جاتا ہے۔ اسی اصول کے پیش نظر روایہ کی جرح بھی جائز ہو گئی ہے۔ کیونکہ شریعت و دین کی حفاظت اس کے بغیر نہیں ہو سکتی ہے۔ احادیث کے صحیح و غیر صحیح ہونے کا فیصلہ صفات روایہ دانے سے ہوتا ہے۔ اگر یہ محدثین روایہ کے اچھے، برے صفات واضح نہ کرتے تو ہمارے لیے حدیث صحیح و غیر صحیح میں فرق کرنا مشکل ہوتا۔

طبقات جارحین و معدلین:

انکے تین طبقے ہیں۔ (۱) ایک متشدد دون کا ہے (۲) ایک مُتَسَهِّلُونُ کا ہے۔ (۳) ایک مُتَوَسِّطُونَ کا ہے۔ متشدد کی تعدیل بلا تا مل قبول ہوتی ہے۔ امام مسلمؒ سے کسی تلمیذ نے سوال کیا کہ حدیث إِذَا تَكَبَّرَ الْإِمَامُ فَكَبِّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا میں إِذَا قَرَأَ الْإِمَامُ فَأَنْصِتُوا کی زیادتی ثابت ہے یا غیر ثابت۔ جواب میں امام مسلمؒ نے فرمایا کہ سلیمان تمہیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اس کی تصحیح کے بعد بھی کسی اور کی تصحیح کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ کیونکہ وہ متشدد تھا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ متشدد کی تعدیل بلا تا مل معتبر ہے۔ اور متشدد کی جرح کو دیکھا جائے گا اور تا مل کیا جائے گا کہ اس میں اور محدثین اس کی موافقت کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر موافقت کرتے ہوں تو وہ جرح قبول ورنہ غیر مقبول۔ اور محدثین کی موافقت نہ کرنے کی صورت میں اب وہاں جرح و تعدیل جمع ہو جائیں گی۔ تو جمہور کا مذہب اس کے بارے میں یہ ہے کہ جب جرح و تعدیل جمع ہو جائے تو جرح کا اعتبار ہوتا ہے۔

**شبہ:** اب اس پر یہ شبہ ہوا کہ اس قاعدہ کی رو سے اس متشدد کی جرح کا بھی اعتبار ہونا چاہیے؟

**جواب:** یہ ہے کہ اس ضابطہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ وہ جرح معتبر ہوتی ہے جو مفصل ہو۔ جو جرح مبہم ہو وہ معتبر نہیں ہوتی

بلکہ وہ ہوتی ہے۔ پھر مفصل جرح میں بھی تفصیل ہے وہ مجروح مُسَلَّمٌ فِی الثَّقَاہِ عِنْدَ کَافَّةِ النَّاسِ نہ ہو۔ اگر وہ مُسَلَّمٌ عِنْدَ کَافَّةِ النَّاسِ ہو تو پھر مفصل جرح کا بھی اعتبار نہیں ہوتا۔

ورنہ تو کون ہے جو جرح سے بچا ہوا ہو (اس تفصیل کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں) سبکی بن معین سے جب لوگوں نے پوچھا کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کریں یا نہ کریں؟ توفیقاً لَا بَأْسَ بہ۔ پھر پوچھا کہ امام شافعیؒ سے روایت کریں یا نہ کریں؟ تو جواب میں فرمایا ”هُوَ مَشْرُوكُ الْحَدِيثِ“ تو دیکھو یہاں امام شافعیؒ پر جرح ہوئی لیکن امام شافعیؒ چونکہ مُسَلَّمٌ عِنْدَ کَافَّةِ النَّاسِ ہیں اس لیے شوافع یہی جواب دیں گے کہ یہ جرح معتبر نہیں۔ اسی طرح ہم ان کو یہی جواب دیں گے کہ ابو حنیفہؒ بھی مُسَلَّمٌ عِنْدَ کَافَّةِ النَّاسِ ہیں اس لیے ان پر کی ہوئی جرح بھی معتبر نہیں۔

**متسہل:** متسہل کا معاملہ متشدد کے برعکس ہے کہ اس متسہل کی جرح تو بلا تاویل قبول ہوتی ہے البتہ اس کی تعدیل میں تاویل کیا جائے گا الخ (اوپر والی تمام تقریر وہ راہی جائے جو کہ تشدد میں تفصیل بیان کی ہے)

**ثبوت جرح و تعدیل کے لیے کوئی نصاب شرط ہے یا نہیں؟:**

مشہور تو یہ ہے کہ کوئی نصاب شرط نہیں۔ جرح و تعدیل من واحد بھی ہو جاتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ شہادۃ کی طرح ان میں بھی اثنین کا نصاب معتبر ہے۔ لیکن یہ قول مرجوح ہے۔ راجح اول ہی ہے۔

**مراتب جرح و تعدیل:**

تعدیل کے کئی مراتب ہیں بعضہا فوق بعض۔

(۱) سب سے اعلیٰ مرتبہ تعدیل کا یہ ہوتا ہے کہ جس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا گیا ہو جیسے فَلَانٌ أَوْفَقَ النَّاسِ أَوْ أَصْدَقَ النَّاسِ (۲) اس کے بعد تعدیل کا وہ مرتبہ ہے جس میں تعدیل کے لفظوں کا تکرار ہو جیسے فَلَانٌ ثَبَّتَ حُجَّةً، ثَقَّةً حُجَّةً، ثَقَّةً ثَقَّةً وغیرہ اسی سے ملتی جلتی تعدیل ہوتی ہے جو ان لفظوں سے کی جاتی ہے۔ فَلَانٌ ثَقَّةً، أَوْ حُجَّةً أَوْ ثَبَّتَ الْفَافِزَ کے تکرار کے بغیر۔ (۳) اس کے بعد تیسرے درجے کی تعدیل ان لفظوں سے ہوتی ہے فَلَانٌ صَدُوقٌ، أَوْ لَا بَأْسَ بِهِ أَوْ خَيْرٌ أَوْ مَحَلَّةٌ الصِّدْقِ أَوْ مَأْمُونٌ۔

(۴) اس کے بعد چوتھے نمبر کی تعدیل ان لفظوں سے ہوتی ہے۔ فَلَانٌ شَيْخٌ۔ أَوْ رَوَى عَنْهُ النَّاسُ أَوْ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ۔

(۵) پانچویں مرتبہ کی تعدیل ان لفظوں سے ہوتی ہے فَلَانٌ صَالِحُ الْحَدِيثِ أَوْ وَسْطٌ أَوْ أَرْجُو أَنْ لَا بَأْسَ بِهِ۔

جرح کے مراتب مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) سب سے بڑی جرح ان لفظوں سے ہوتی ہے یعنی جس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال کیا گیا ہو۔ أَكْذَبَ النَّاسِ أَوْ أَفْسَقَهُمْ

أَوْ كَذَّابٌ، أَوْ وَضَّاعٌ، أَوْ يَضَعُ الْحَدِيثَ، أَوْ دَجَّالٌ۔

(۲) اس کے بعد دوسرے مرتبے کی جرح ان لفظوں سے ہوتی ہے فَلَانٌ مَشْرُوكُ الْحَدِيثِ أَوْ مَنَّهُم بِالْكَذِبِ أَوْ

مُتَّهَمٌ بِالْوَضْعِ أَوْ ذَاهِبُ الْحَدِيثِ أَوْ ذَاهِبٌ أَوْ فِيهِ نَظَرٌ أَوْ سَقَطَ عَنْهُ أَوْ هَالِكٌ أَوْ تَرَكَوْهُ أَوْ غَيْرُ ثِقَةٍ۔  
 (۳) تیسرے درجے کی جرح ان الفاظ سے ہوتی ہے۔ فُلَانٌ رَدُّ حَدِيثِهِ۔ أَوْ مَرَدُّوْذُ الْحَدِيثِ أَوْ ضَعِيفٌ جَدًّا، أَوْ  
 وَاهٍ أَوْ طَرَحُوا حَدِيثَهُ۔ أَوْ لَيْسَ بِشَيْءٍ۔ أَوْ لَا شَيْءَ۔ أَوْ لَا يُسَاوِي شَيْئًا۔  
 (۴) چوتھے مرتبے کی جرح ان لفظوں سے ہوتی ہے فُلَانٌ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ أَوْ مُضْطَرَبُ الْحَدِيثِ أَوْ وَاضِعُ  
 الْحَدِيثِ أَوْ ضَعْفُوهُ، أَوْ ضَعِيفٌ أَوْ مَجْهُوْلٌ۔

(۵) پانچویں مرتبے کی جرح ان الفاظ سے ہوتی ہے۔ فُلَانٌ فِيهِ مَقَالٌ أَوْ فِيهِ ضَعْفٌ أَوْ فِي حَدِيثِهِ ضَعْفٌ أَوْ لَيْسَ  
 بِذَاكَ (أَكْثَرُ إِلَّا سِتْعَمَالٍ) أَوْ لَيْسَ بِذَاكَ الْقَوِيُّ أَوْ لَيْسَ بِمَتِينٍ أَوْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ أَوْ لَيْسَ بِمَرْضِيٍّ، أَوْ  
 طَعْنٌ فِيهِ أَوْ سَيِّءُ الْحِفْظِ، أَوْ فِيهِ لَيِّنٌ أَوْ تَكَلَّمَ فِيهِ۔ ان آخری دو مرتبوں والی جرح کے روائے کی حدیث کی کتابت  
 لہذا احتجاج جائز نہیں ہوتی۔ لہذا اعتبار جائز ہے۔

پہلے تین مرتبوں کی جرح سے مجروح روائے کی احادیث لایکتب اصلاً للاحتماج ولا للاعتبار باقی تعدیل  
 کے تمام درجات معتبر ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

### تحمل کی تحقیق اور اس کی انواع:

کسی شیخ سے حدیث سننے اور لینے کو ”تحمل“ کہا جاتا ہے اور آگے تلامذہ کے پڑھانے و دینے کو اداء کہا جاتا ہے۔ تحمل  
 حدیث جس طرح بعد الاسلام صحیح و معتبر ہے اسی طرح قبل الاسلام بھی تحمل صحیح ہے۔ بعد البلوغ جیسے تحمل معتبر ہے اسی طرح قبل  
 البلوغ کا تحمل بھی معتبر ہوتا ہے۔

☆..... البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ نابالغ کی عمر کتنی ہونی چاہیے؟ تو بعض نے کہا کہ اگر نابالغ پانچ سال کا ہے تو پھر اس کا  
 تحمل صحیح ہوتا ہے اس سے کم عمر کا ہو تو نہیں۔ بعض نے کہا کہ صبی کے حال مختلف ہوتے ہیں بعض دفعہ صبی ہوشیار ہوتا ہے کلام کو  
 سمجھتا ہے کوئی اس سے سوال کرو تو جواب دیتا ہے تو اگر ایسا باضمیر صبی ہو تو اس کا تحمل درست ہوتا ہے اگرچہ اس کی عمر پانچ سال  
 سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

بعض دفعہ صبی غیر ضمیر ہوتا ہے سوال و جواب کو نہیں سمجھتا تو ایسے صبی کا تحمل معتبر نہیں اگرچہ اس کی عمر پانچ سال سے زائد بھی ہو۔  
 حاصل: یہ ہے کہ اس کے تحمل کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ یہ اس کے حالات پر محمول اور موقوف ہے۔

### تحمل کی مختلف انواع ہیں۔

(۱) سماع من لفظ الشيخ: شیخ نے پڑھا اور تلامذہ نے سنا اب اگر ادا کے وقت جماعت تھی تو پھر حَدَّثَنَا کا لفظ  
 استعمال کیا جاتا ہے اور اگر سماع سماع کے وقت منفرد تھا تو پھر ادا کے وقت حَدَّثَنِي کا لفظ استعمال کیا جائے گا۔

(۲) قراءت علی الشيخ: جس کا دوسرا نام ”عرض“ بھی ہے کہ تلمیذ پڑھے اور استاذ اس کی قرأت کو سنے۔ اب اگر

ادا کے وقت قاری تھا ہو تو ”أَخْبَرَنِي“ کہے گا اور اگر جمع کی صورت ہو تو ”أَخْبَرَنَا“ کا لفظ استعمال کرے گا۔ خواہ قاری خود ہو یا خود قاری نہ ہو بلکہ قاری تو دوسرا سنا تھی ہو اور یہ ساکت ہو۔ مگر احتیاط اس میں ہے کہ وضاحت کرے کہ خود قاری ہو تو قرأت علی فلان کا لفظ استعمال کرے اور اگر قاری کوئی دوسرا ہے اور یہ سامع ہے تو ”قَرِئْتُ عَلَى فُلَانٍ وَأَنَا أَسْمَعُ“ کے لفظ استعمال کرے۔ بہر حال تحدیث و اخبار میں فرق معلوم ہوا۔

(۳) اجازت مفروہہ بالمناولہ: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ شیخ اپنی لکھی ہوئی کاپی و کتاب کسی کو دے دیتا ہے یا وہ اصل تو نہیں دیتا لیکن نقل جو اصل کے مطابق ہو وہ دے دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ میری روایتیں ہیں فَأَرْوِيهِ عَنْنِي وَأَجْزُئُ لَكَ رَوَايَتَهُ۔ اس میں اگر ایک ہو تو أَنَبَأَنِي کا لفظ استعمال کرے اور اگر متعدد ہوں تو ادا کے وقت أَنَبَّنَا کا لفظ استعمال کرے۔

(۴) اجازت مجزودہ عن المناولہ: جس میں کتاب کا لینا دینا نہیں ہوتا بلکہ صرف روایت حدیث کی اجازت لکھ دی جاتی ہے۔ (۵) مکانہ: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک محدث اپنی تمام روایتیں یا ان میں سے بعض لکھ کر کسی غائب تلمیذ کی طرف روانہ کرتا ہے اور ساتھ ساتھ اجازت بھی دے دیتا ہے کہ ان کو روایت کرنے کی میری طرف سے اجازت ہے۔

(۶) اعلام: شیخ اپنے تلامذہ کو صرف یہ بتلا دیتا ہے کہ میری یہ کاپی فلاں محدث سے سنی ہوئی روایات کی ہے، اس کے ساتھ آگے روایت کرنے کا اذن و اجازت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں بھی اکثر کے نزدیک ان کو آگے روایت کرنا جائز ہے۔

(۷) وصیت: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک محدث موت کے وقت یا سفر کے وقت اپنی روایتوں کی کتاب کے متعلق کسی کو دینے کی وصیت کر دیتا ہے۔ اس میں آگے وہ موصیٰ لہ روایت کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔

(۸) وجادہ: اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حدیثوں کی لکھی ہوئی کوئی کتاب یا کاپی راوی کو مل گئی اور جس محدث کی وہ لکھی ہوئی ہے یہ راوی اس کا خط بھی پہچانتا ہے کبھی دونوں میں معاشرت ہوتی ہے اور کبھی معاشرت نہیں ہوتی ہے۔ اس میں آگے روایت کرتے وقت راوی کو یوں کہنا ہوگا قَرَأْتُ بِحَظِّ فُلَانٍ یا وَجَدْتُ بِحَظِّ فُلَانٍ یہ کہہ کر سند و متن ذکر کر دے۔

الحاصل: تحمل کی یہ مشہور انواع تھیں جو ذکر کر دی گئی ہیں۔ ان کا جاننا بھی ضروری ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

شیخ محمد اسحاق محدث دہلوی کی سند کا ذکر:

یہاں سے شیخ محمد اسحاق محدث دہلوی کی سند کا تذکرہ کیا جا رہا ہے قَالَ الشَّيْخُ الْمُكْرَمُ الْمُفَضَّلُ الْمُشْتَهَرُ بَيْنَ الْأَفَاقِ الْمَرْحُومُ الْمَغْفُورُ مَوْلَانَا شَاهُ مُحَمَّدٌ إِسْحَاقُ الدِّهْلَوِيُّ حَصَلَ لِي الْإِجَازَةُ مِنْ شَاهِ مُحَمَّدٍ إِسْحَاقَ سَيِّدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تک جو سند ہے اس سند کے تین قطعے ہیں ایک قطعہ ان سے عُمَرُ بْنُ طَبَرَزْدِ الْبَغْدَادِيّ تک ہے۔ یہ بسم اللہ سے پہلے مذکور ہے۔ دوسرا قطعہ عُمَرُ بْنُ طَبَرَزْدِ الْبَغْدَادِيّ سے مصنف کتاب امام ترمذی تک ہے یہ بسم اللہ کے بعد مذکور ہے۔ تیسرا قطعہ امام ترمذی (مصنف) سے لیکر رسول اللہ ﷺ تک ہے یہ قطعہ بدلتا رہتا ہے مصنف ہر حدیث کے شروع میں اس کو ذکر کرتا ہے۔ پہلے دو (۲) قطعے نہیں بدلتے۔

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ أَبُو الْفَتْحِ ..... الخ:-

اس کا قائل عمر بن طرز و البغدادی ہے جو شیخ ابوالفتح کا تلمیذ ہے۔ انواع تحمل حدیث کل کے سبق میں مذکور ہو چکے ہیں۔  
محققین کے ہاں تو تحدیث و اخبار میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے ہیں۔ لیکن متاخرین نے ان  
میں فرق کیا ہے سماع من لفظ الشیخ ہو تو اس کو تحدیث اور اگر قراءۃ علی الشیخ ہو جس کا دوسرا نام عرض ہے تو اس میں اخبار کے لفظ کو  
استعمال کرتے ہیں۔ یہاں پر یہی قراءۃ علی الشیخ مراد ہے۔

☆ البتہ ان دونوں طریقوں میں رائج و مرجوح میں کلام ہوئی ہے۔ کسی نے اول کو ترجیح دی ہے لِأَنَّهُ طَرِيقُ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ  
کسی نے ثانی طریق کو ترجیح دی ہے اور وجہ ترجیح یہ بتلائی ہے کہ اس میں محافظت جائنیں سے یعنی تلمیذ و شیخ دونوں کی طرف  
سے ہوتی ہے۔ بخلاف اول کے کہ اس میں محافظت صرف شیخ کی طرف سے ہوتی ہے۔ (واللہ اعلم)

### فَأَقْرَبَهُ الشَّيْخُ الثِّقَةُ الْأَمِينُ:

اس عبارت کا کس کے ساتھ تعلق ہے؟ اور کس کے ساتھ نہیں ہے۔ اس کی دو (۲) تقریریں ہیں۔

(۱) ایک یہ ہے کہ اس کا تعلق ابوالعباس کے ساتھ ہے کہ اس کا قائل ابوالعباس کا تلمیذ ابو محمد عبد الجبار ہے۔ مقصد اس کا اس  
عبارت سے یہ ہے کہ قَرَأْنَا عَلَى الشَّيْخِ أَبِي الْعَبَّاسِ وَقُلْنَا أَهَكَذَا فَأَقْرَبَهُ الشَّيْخُ أَيْ أَبُو الْعَبَّاسِ وَهُوَ الثِّقَةُ  
الْأَمِينُ وَصَحَّحَهَا۔ تو چونکہ عرض میں شیخ کی طرف سے اس قسم کی تقریر ضروری ہوتی ہے کہ وہ نعم یا اس قسم کا کوئی اور کلمہ ذکر  
کر کے تقریر کرے تو پھر اس عرض کا اعتبار ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اس لیے ابو محمد عبد الجبار بتلاتے ہیں کہ ہماری قراءۃ میں یہ ضابطہ  
پورا ہوا ہے۔

(۲) دوسری تقریر اس کی یہ ہے کہ اس عبارت کا تعلق ابوالفتح کزوتی سے ہے۔ اور اس کا قائل غمزد بن طبرزد البغدادی  
ہے وَهُوَ يَقُولُ قَرَأْنَا عَلَى الشَّيْخِ أَبِي الْفَتْحِ وَقُلْنَا أَهَكَذَا فَأَقْرَبَهُ الشَّيْخُ (أَيْ الْكَرْوَحِيُّ) وَهُوَ الثِّقَةُ الدِّينُ۔  
درمیان میں ساری کلام جملہ معترضہ کے طور پر ہے۔

الحاصل: اس عبارت کے حمل کرنے میں لوگ حیران ہو گئے ہیں۔ جس کی وجہ سے اس کو تہو و خطا کہہ دیا ہے۔ مگر جب  
اس کی توجیہ ہو سکتی ہے جس کا مندرجہ بالا ذکر ہوا تو پھر اس کو خطا و تہو کہنا مناسب نہیں۔

انا ابو عیسیٰ:

اشکال: اس اسم و کلتی (کنیت) پر اشکال ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک شخص آیا اس سے پوچھا تمہارا کیا اسم ہے؟ تو اس  
نے جواب میں کہا ابو عیسیٰ، تو آپ ﷺ نے فرمایا عیسیٰ لَا أَبَ لَهٗ - فَكَأَنَّهُ كَمِرْهَةٍ - تو پھر مصنف نے اس اسم کو اپنے لیے  
کیوں پسند کیا؟

**جواب:** یہ ہے کہ بیشک یہ اسم و تکتی منع ہے لیکن اگر تجویز کے بغیر اس کی شہرہ ہو جائے تو فلا بأس بہ۔ ممکن ہے یہاں بھی ایسا ہی ہو گیا ہو۔

**مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ سُورَةَ بْنِ مُوسَى التِّرْمِذِيُّ:**

”التِّرْمِذِيُّ“ پر ”رفع“ پڑھنا ہے کیونکہ یہ محمد کی نسبت ہے اس پر ”جر“ نہیں پڑھنا کیونکہ عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ متعدد علموں کے بعد جب ایک نسبت آئے تو وہ پہلے علم کی نسبت ہوتی ہے۔

**لفظ ترمذی کی تحقیق:**

اس کی ترمذی طرف نسبت ہے یہ لفظ تین طرح ہے۔ (۱) تِرْمِذُ (۲) تِرْمِذُ (۳) تِرْمِذُ

**الحافظ:**

یہ تعریف کا لفظ ہے۔ جو تلمیذ کی طرف سے ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور تلامذہ تو اپنے اساتذہ کے ذکر کرنے کے وقت تعریفی الفاظ ذکر کر ہی دیتے ہیں۔ اس سے مصنف کے متعلق عجب کاشبہ نہیں کرنا چاہیے۔

**مراتب طالب حدیث:**

(۱) طالب:- جس نے حدیث حاصل کرنا شروع کی ہو۔

(۲) محدث:- جو حدیث حاصل کر چکا ہو اور اب حدیث پڑھنے پڑھانے میں علی وجہ البصیرۃ لگا ہوا ہو۔

(۳) حافظ:- جس کو ایک لاکھ احادیث یاد ہوں۔ فی زمانہ تو ”حافظ“ حافظ قرآن کو کہتے ہیں۔ لیکن اس سے دو (۲) سو سال قبل حافظ کا یہی مفہوم ہوتا تھا جو مندرجہ بالا مذکور ہوا۔ اس لیے کتابوں میں آتا ہے کہ اس زمانے میں حافظ ”حجۃ“ (پاکی) میں اٹھایا جاتا تھا اور اس کے ارد گرد سینکڑوں تلامذہ پیادہ چلتے تھے اور احادیث حاصل کرتے تھے۔ امام رازی سلطان غزنوی کی فوج میں ملازم تھا جب چلتا تھا تو اس کے ساتھ سینکڑوں ہزاروں تلامذہ چلتے تھے وہ بولتا تھا وہ لکھتے جاتے تھے۔

(۴) حجة:- جس کو تین لاکھ احادیث سنداً و متناً یاد ہوں۔

(۵) حاکم:- جس کو تمام مروی احادیث سنداً و متناً یاد ہوں۔

(۶) رحلة:- جس محدث کی طرف حدیث حاصل کرنے کے لیے اور اس کے علوم و فیوض سے استفادہ کرنے کیلئے ہر طرف سے طلبہ آتے ہوں۔

**مصنف کے بقیہ احوال:**

مشہور ہے کہ امام ترمذی نابینا تھے۔ پھر اختلاف ہوا ہے کہ شروع سے نابینا تھے یا بعد میں نابینا ہوئے؟ تو دونوں طرح کے قول ہیں۔ دوسرے قول کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ کوئی شیخ احادیث بیان کر رہا تھا اس کی مجلس میں ترمذی بھی سماع کر رہے تھے دوسرے ساتھی تو احادیث لکھتے جاتے تھے، یہ بھی بیٹھے ہوئے ہاتھ ہلاتے تھے، ان پر شیخ کی نظر پڑی تو دیکھا ان

کی بیاض خالی ہے اس پر وہ ناراض ہوئے۔

تو امام ترمذی نے فرمایا کہ ضائع نہیں ہوئیں بلکہ مجھے یاد ہوگئی ہیں۔ پھر وہ سنی ہوئی تمام احادیث سنا دیں۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بڑے قوی الحافظ تھے اور بعد میں کسی عارضہ کی بناء پر نابینا ہو گئے تھے۔ واللہ اعلم۔

**الحاصل:** امام ترمذی بہت بڑے محدث تھے بڑے ان کے مناقب ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ویسے تو یہ بخاری کے تلمیذ ہیں اور جگہ جگہ ان سے استفادہ کرنے والے ہیں لیکن امام ترمذی نے ج دوم ص ۲۱۴ پر حضرت علیؓ کے فضائل میں ایک حدیث نقل کی ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ وَقَدْ سَمِعَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ وَاسْتَعْرَفَهُ تَوَاسِطَ طَرَحٍ گویا بخاریؒ ان کے تلمیذ بھی ہو گئے اور یہ ان کے استاذ ہو گئے۔ اگرچہ مشہور یہی ہے کہ ترمذی بخاری کے شاگرد ہیں۔

☆..... ترمذی شہر میں امام ترمذی کی ولادت ۲۰۹ھ میں ہوئی اور ۲۸۷ھ میں وفات ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔ گویا ان کی کل عمر ۷۷ سال ہوئی۔

### کتاب ترمذی کے احوال:

ان کی کتاب کو سنن بھی کہا جاتا ہے اور جامع ترمذی بھی کہا جاتا ہے لیکن دوسرا اطلاق نسبت اول کے غالب ہے۔

☆..... صحت کے اعتبار سے تو اس کتاب کا پانچواں مرتبہ ہے لیکن فائدے کے اعتبار سے یہ اول مرتبہ کی کتاب ہے۔

مقلد و مجتہد دونوں کے لیے برابر درجے کی مفید ہے۔ اور بوجہ اپنی چند خصوصیات کے مقبول عام ہے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) جب کسی باب میں حدیث ذکر کرتا ہے اور اس حدیث سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط ہوتا ہو تو اس میں اختلاف ائمہ کو ذکر کرتا ہے۔ ان کے مذاہب و اقوال کو ذکر کرتا ہے۔

(۲) حدیثوں کی انواع کو بتلاتے ہیں کہ یہ صحیح ہے حسن ہے غریب ہے۔

(۳) رجال پر بحث کرتے ہیں اگر کوئی راوی ایسا ہو کہ اس کی کنیت مشہور ہو اور اسم اس کا مشہور نہ ہو تو کنیت ذکر کرنے کے بعد اس کا اسم بھی بتلا دیتے ہیں و بالعکس۔

(۴) غریب الحدیث کی بھی شرح کرتے ہیں یعنی حدیث کے لفظوں میں کسی لفظ کی لغت مشکل ہو تو اس کا لغوی معنی بتلا دیتے ہیں اور اگر حدیث کے کسی جملے کا مرادی معنی مخفی ہو تو اس کی شرح کر دیتے ہیں۔

(۵) اس کتاب میں تفصیل مع الاختصار ہے یعنی عنوان کے بعد ایک صحابی سے سنا مفصل حدیث ذکر کرتے ہیں، دوسرے صحابہ سے اگر وہ حدیث منقول ہوتی ہے تو ان سے مفصل ذکر نہیں کرتے یہ اختصار ہوا۔ لیکن ان سب کے نام ذکر کر دیتے ہیں یہ تفصیل ہوئی۔ یہ اس کتاب کی وہ خوبیاں ہیں جو کسی اور کتاب میں نہیں ہیں۔

### قَالَ أَبْوَابُ الطَّهَارَةِ:

مصنف نے بسم اللہ کے بعد اپنی کتاب کی ابتداء ”ابواب الطہارۃ“ سے کی ہے۔

**اعتراض:** اس پر حدیث حمد کُلُّ أَمْرِ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ بِحَمْدِ اللَّهِ کے خلاف ہونے کا اعتراض وارد ہو جاتا ہے؟  
**جوابات:** جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ایک تو یہ ہے کہ یہ حدیث حمد سنداً ضعیف ہے۔

(۲) یہ ہے کہ حمد کا مطلب ثناء ہے کہ اللہ کی ثنا ہو جائے صفات کمال کا اظہار ہو جائے اور یہ مقصد تسمیہ کو ذکر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

(۳) یہ ہے کہ حمد کی کتابت نہ کرنے سے قولاً حمد نہ کرنا لازم نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ قولاً حمد کر لی ہو۔

(۴) یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جو مختلف ملک کو خطوط لکھا کرتے تھے دعوت اسلامی کیلئے ان میں تسمیہ تو ہوتا تھا لیکن حمد نہیں ہوتی تھی۔ تو محمد ثین نے ان خطوط کی اقتداء کرتے ہوئے حمد کو نہیں لکھا۔

### باب، کتاب و فصل میں فرق:

ان الفاظ کا جس طرح امور حسیہ پر اطلاق ہوتا ہے اسی طرح امور معنویہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے تشبیہاً لہا بالامور الحسیۃ۔ وهو المراد ہلہا۔

**کتاب:** اس طائفہ من الکلام کو کہتے ہیں جو مسائل مختلفۃ الانوع و متحدۃ الجنس پر مشتمل ہو۔

**باب:** باب کا اطلاق اس طائفہ من الکلام پر ہوتا ہے جو مسائل مختلفۃ الاصناف و متحدۃ النوع پر مشتمل ہو۔

**فصل:** ما شتمل علی مسائل الصنف الواحد۔ یہ اب اصطلاح قائم ہو چکی ہے۔

**سوال:** پھر تو مصنف کو یہاں پر ”کتاب“ کا عنوان قائم کرنا چاہیے تھا۔ کیونکہ آنے والے مسائل مختلفۃ الانواع اور متحدۃ الجنس ہیں۔

**جواب:** یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک ابواب کا عنوان، کتاب کے عنوان کے مترادف ہے۔ باب کو جمع کر کے لانے میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے۔ ہاں اگر باب (مفرد) کا لفظ ہوتا تو پھر یہ اعتراض وارد ہو سکتا تھا گو پھر بھی باب کی تاویل جنس کے ساتھ کر لینے سے یہ اعتراض و مشکل بھی حل ہو جاتی۔ (واللہ اعلم)

### طہارت، نزاہت، نظافت، نجاست اور خباثت میں فرق:

اگر مادی گندگی ہو تو وہ نجاست ہے اور اگر معنوی ہو (جیسے حسد، کبر و عجب وغیرہ) تو یہ خباثت ہے۔ اوّل سے تبع و تحر زناہت ہے اور ثانی سے تبع و تحر زنظافت ہے اور دونوں سے تحر زکو طہارۃ کہتے ہیں۔

یہاں طہارۃ کا لفظ استعمال کرنے سے بظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اگلے ابواب میں نزاہت و نظافت دونوں سے بحث ہوگی حالانکہ اگلے ابواب میں صرف نزاہت کا بیان ہے؟ تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اگرچہ طہارۃ کے لفظ میں شمول ہے، لیکن مقصود بالبحث یہاں

نزاہت ہے نہ کہ نظافت۔ (واللہ اعلم بالصواب)

### وجہ تقدّم طہارت:

طہارت کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ احکام میں زیادہ اہم عبادات ہیں۔ قَالَ تَعَالٰی وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الآیۃ)۔ معلوم ہوا کہ عبادت من جملة الاحکام اتنی اہم ہے کہ اس کو تخصیص سے ذکر کیا۔ اور اسی کو تخصیص کی غرض بتلایا ہے۔ اور پھر عبادات میں سے اکثر اہتماماً نماز ہے، یعنی نماز من جملة العبادات جتنی اہم ہے اتنی کوئی دوسری عبادت اہم نہیں۔ حدیثوں میں ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال صلوٰۃ کے بارے میں ہوگا۔ جیسا کہ نام حق میں بھی ہے۔ روز محشر کہ جاں گداز بود ☆ اولین پرشش نماز بود صلوٰۃ کی فرضیت کے موقع پر جو طریق اختیار کیا گیا ہے کہ حضور ﷺ کو عرش پر بلایا گیا ہے معراج کرایا گیا ہے اور اس پر صلوٰۃ کی فرضیت ہوئی یہ طریقہ کسی اور عبادت کی فرضیت میں اختیار نہیں کیا گیا ہے۔ اس لیے سب سے پہلے صلوٰۃ کو بیان کرنا چاہیے۔

پھر اس صلوٰۃ کی صحت کی شروط ہیں۔ ستر موعرۃ، استقبال قبلہ، طہارت وغیرہ لیکن ان میں سب سے بڑی شرط طہارت ہے اور شرط مشروط سے مقدم ہوتی ہے اس لیے مصنف نے کتاب کی ابتداء طہارت سے کی ہے۔

### شرطیت طہارت کی عقلی وجہ:

شریعت نے صحت صلوٰۃ کیلئے طہارت کو شرط بتایا ہے جیسا کہ ان ابواب میں سب سے پہلے باب سے اس کو ثابت کیا جائے گا۔ طہارت اس لیے ضروری ہوئی کہ دنیا میں دستور ہے کہ جب کوئی شخص کسی بادشاہ کی بارگاہ میں حاضر ہوتا ہے تو وہ اپنے بدن کو صاف کر کے جاتا ہے کپڑوں کو صاف کرتا ہے اس کو بادشاہ کے حضور کیلئے ضروری سمجھا جاتا ہے اگر کوئی اس کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ مجرم قرار پاتا ہے۔ تو ارادہ صلوٰۃ کے وقت بھی انسان مالک حقیقی کی بارگاہ میں حاضر ہو رہا ہوتا ہے اس حضور کیلئے تو یہ آداب بطریق اولیٰ ضروری ہوں گے ورنہ مجرم سمجھا جائے گا۔ یہی فلسفہ وحکمت ہے اس نبی کی کہ کوئی بد بودار چیز کھا کے مسجد میں داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے۔ اس کی بھی یہی وجہ ہے۔ اس لیے طہارت شرط ہوگئی۔ عقل بھی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے۔

### عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ:

مصنف کی عادت ہے کہ یہ لفظ بڑھاتے ہیں، اس کے بڑھانے سے اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ مقصد تو میرا ان ابواب سے متعلقہ رسول اللہ ﷺ کی مرفوع احادیث کو ذکر کرنا ہے اس کے ضمن میں جو دوسرے امور ذکر کروں گا وہ طبعاً ذکر ہوں گے قصداً نہیں۔



## بَابُ مَا جَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلَوةٌ بِغَيْرِ طَهْوَرٍ

باب کا مضاف الیہ تو پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ باب کا مضاف الیہ وہ عبارت ہوتی ہے۔ جس کو ترجمہ الباب ای عنوانہ کہا جاتا ہے۔

### صُورُ تَرْجَمَةِ الْبَابِ:

(۱) کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ محدث بعینہ اگلے الفاظ کو ترجمہ الباب بنادیتا ہے۔ زیادہ تر یہی صورت پیش آتی رہتی ہے۔ جیسا کہ یہاں بھی یہی صورت ہے۔

(۲) اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ محدث اپنے الفاظ کو ترجمہ الباب بنادیتا ہے۔  
اغراض ترجمہ الباب:

(۱) مشہور تو یہی ہے کہ ترجمہ الباب بمنزل دعویٰ کے ہوتا ہے اور بعد والی حدیث اس کو ثابت کرنے کیلئے بطور دلیل کے پیش کی جاتی ہے۔

(۲) اور بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ حدیث میں قید ہوتی ہے محدث اس کو اپنے دعویٰ کی دلیل بنانے کیلئے ترجمہ الباب میں بھی ذکر کر دیتا ہے۔

(۳) اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں اجمال و ابہام ہوتا ہے اس کی وضاحت کیلئے محدث ترجمہ الباب میں کوئی لفظ پڑھا دیتا ہے تاکہ آنے والی حدیث کی وضاحت ہو جائے۔ جیسے یہ اغراض امام بخاریؒ کی اپنے تراجم بخاری میں ہوتی ہیں ترمذیؒ کی بھی یہی غرضیں اپنے تراجم میں ہوتی ہیں۔ مگر ترمذیؒ کے تراجم اس طرح مشکل نہیں ہیں جیسا کہ بخاریؒ کے تراجم مشکل ہیں۔

اشکال: مشکل یہ درپیش ہے کہ باب کے عنوان کے تحت متعدد مسائل مختلفہ الاصناف و متحده النوع ہوتے ہیں وہلہذا لیس کذا الک؟ کیونکہ یہاں تو صنف واحد کا ذکر ہے۔ تو باب کا عنوان قائم کرنا کیسے صحیح ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ بعض دفعہ حدیث واحد تنبأ و اجتہاد عدد مسائل کا مجتہد کیلئے مبنی بن جاتی ہے کوئی مسئلہ عبارتہ النص سے کوئی مسئلہ اشارۃ النص سے کوئی دلالتہ النص سے اور کوئی اقتضاء النص سے مستنبط ہوتا ہے فحصل التعدد ہلہذا الاعتبار ایضاً۔  
لہذا باب کا عنوان قائم کرنا صحیح ہوا۔ فلا اشکال۔

امور ثلاثہ (متن الحدیث، سند، اسناد) کی وضاحت:

متن الحدیث میں اضافت بیان یہ ہے اس سے مراد حدیث ہی ہوتی ہے۔ متن وحدیث الگ الگ چیز نہیں۔

متن الحدیث: ما ینتہی الیہ السند۔ سند چلتے چلتے جہاں ختم ہو جائے اور آگے حدیث شروع ہو جائے۔

**سند:** طریق المتن کو کہتے ہیں یعنی متن سے قبل جو رجال و رواۃ مذکور ہوتے ہیں وہ سند بن جائیں گے۔  
**اسناد:** سند کی حکایت کرنا اور ان کو بیان کرنا اسناد کہلاتا ہے۔

☆..... عموماً تو یوں ہوتا ہے کہ سند و اسناد پہلے بیان کی جاتی ہے۔ اور اس کے بعد متن الحدیث آتا ہے۔ لیکن کبھی اس کا عکس بھی کر دیا جاتا ہے کہ متن پہلے مذکور ہو جاتا ہے پھر بعد میں اس کی سند بیان کر دی جاتی ہے۔  
 ☆..... محدثین اصحاب صحاح ستہ اور ان کے علاوہ دیگر محدثین نے احادیث کو سندوں کے ساتھ بیان کرنے کا التزام کیا ہے اور اس طرح انہوں نے بڑی بڑی ضخیم کتابیں لکھ دی ہیں تاکہ کوئی طحید و بے دین ان احادیث کو بے سند کہہ کر رد نہ کر دے۔ سند کو بیان کرنا طحید پر جھٹنا گراں ہوا ہے اتنا کوئی اور عمل گراں نہیں ہوا ہے۔

**سوال:** باقی یہ سوال رہ جاتا ہے کہ سندوں میں مذکور رجال کا کچھ پتہ نہیں کہ وہ کیسے تھے کیسے نہیں تھے؟

**جواب:** یہ معلوم کرنے کیلئے اسماء الرجال کا فن مدون ہو چکا ہے اس کے ذریعے سے ان رجال کے معتبر و غیرہ معتبر ہونے کا فیصلہ آسانی سے ہو جاتا ہے۔

**الحاصل:** سند کا بڑا اہتمام اور بڑا مقام ہے۔ اسی لیے بعض محدثین نے کہہ دیا ہے لَوْلَا السُّنَدُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ۔  
 ☆..... مگر اب چونکہ تمام احادیث کی سندیں ان کتابوں میں محفوظ و جمع ہو گئیں اور ان کی یہ کتب شرقاً و غرباً جنوباً و شمالاً مشہور ہو چکی ہیں۔ امت کی طرف سے شرف قبولیت حاصل کر چکی ہیں۔ اب ہم بعد والوں کیلئے ان کتابوں کی حدیث بیان کر دینا اور آخر میں رواۃ الترمذی وغیرہ کہہ دینا ہی کافی ہوتا ہے۔ ہمیں پوری سند بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی لیے صاحب مصابیح و صاحب مشکوٰۃ نے اپنی کتابوں میں حدیثوں کو جمع کیا ہے لیکن سندوں کو حذف کر دیا ہے۔ اور آخر میں حوالہ دے دیا ہے۔  
 ☆..... مگر دو وجہوں سے ہمیں بھی سند ذکر کرنی پڑتی ہے۔

(۱) ایک تو اس لیے کہ سند جو اس امت کی خصوصیت و امتیاز ہے یہ باقی رہے۔

(۲) دوسری وجہ سند کو بیان کرنے کی بعض دفعہ یہ ہو جاتی ہے کہ وہ سند حدیث کی ان کتابوں کی ہوتی ہے جن میں صحت کا التزام نہیں بلکہ ان کتابوں میں ہر طرح کی احادیث (صحاح، حسن، ضعاف) ہوتی ہیں تو سند ذکر کرتے ہیں تاکہ اس کے ساتھ بحث و نقد کی جاسکے۔

﴿ص ۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ النَّخ:

**اشکال:** قاری جب یہ سند پڑھتا ہے تو اس کے پڑھنے پر کذب کا وہم پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے کیونکہ دونوں کا زمانہ و عصر ایک نہیں۔

**حلہ:** تو اس کا حل یہ طے ہوا ہے کہ قاری سند شروع کرنے سے پہلے ”وَبِهِ قَالَ“ کا لفظ کہے یہ لفظ لکھنے میں نہیں آتا لیکن پڑھنے میں آتا ہے۔ اس میں قَالَ ضمیر کا مرجع مصنف کتاب اور ضمیر مجرور (بہ) کا مرجع قاری کے استاذ کی وہ سند ہوتی ہے

جو مصنف کتاب تک پہنچ رہی ہوتی ہے۔

☆..... بعض اساتذہ اس ضمیر مجرور کے مرجع کو قرأت میں ظاہر کر کے پڑھتے تھے اُنْی بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ الْمُسْتَسْلِلِ إِلَى مُصَنِّفِ الْكِتَابِ الشَّيْخِ الْفَقِيهِ الْأَمِينِ أَبِي عِيْسَى التِّرْمِذِيِّ حَدَّثَنَا فُلَانٌ..... (لیکن اب وہ کہتا ہے کہہ دینا کافی ہے) اگرچہ مراد واضح ہے کہ یہ محدث قاری کو تحدیث نہیں کر رہا کیونکہ محدث وقاری کا زمانہ ایک نہیں بلکہ یہ تو مصنف کو تحدیث کرنے والے ہیں۔ لیکن احتیاط مذکورہ عبارت کے ذکر کرنے میں ہے۔

### محدثین کی اصطلاحات:

اصطلاح (۱): اَنَّهُ قَالَ: محدثین کی عادت جاری ہوئی ہے کہ سند کی اثناء میں قاری سے اَنَّهُ قَالَ کی بھی قرأت کرواتے ہیں۔ اس کی بھی کتابت تو نہیں ہوتی لیکن قرأت ہوتی ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ حَدَّثَ سابق دو (۲) مفعولوں کو چاہتا ہے اس کا ایک مفعول تو اس کے ساتھ ”نا“ ضمیر متصل ہوتا ہے اور اُنْ کا لفظ بعد والے أَخْبَرْنَا کے جملے کو مفرد بنا کر حَدَّثْنَا سابق کا مفعول ثانی بنا دیتا ہے۔ اور یہ پوری سند میں اسی طرح چلتا رہے گا۔

اصطلاح (۲): حَدَّثْنَا: اس کے لکھنے میں رمز پُر اکتفاء کرتے ہیں کبھی فقط ”فْنَا“ اور کبھی ”نا“ لکھ دیتے ہیں لیکن قرأت پورے لفظ کی ہوگی۔

اصطلاح (۳): أَخْبَرْنَا: اور أَخْبَرْنَا کی رمز فقط ”اْنَا“ ذکر کرتے ہیں۔

اصطلاح (۴): یعنی: کبھی سند کے درمیان میں یعنی کا لفظ آجاتا ہے کسی محدث نے کہا حَدَّثْنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي ابْنَ مُحَمَّدٍ۔ تو یہ یعنی کا لفظ محدث کے تلمیذ کا لفظ ہوگا جس کا مقصد اس مقام کی وضاحت کرنا ہوتی ہے۔ مثلاً عبد العزیز تو کئی آدمیوں کا نام تھا اور استاذ نے جب مشتبہ اسم ذکر کر دیا تو تلمیذ سند میں مذکور لفظ (یعنی) بڑھا کر اس اشتباہ کو ختم کرتا ہے اس طرح کہ استاذ پر جھوٹ بولنے کا وہم بھی نہ ہو۔ اور اگر یعنی کا لفظ نہ بڑھایا جائے تو اس سے یہ وہم ہوگا کہ ”ابن محمد کا لفظ بھی استاذ ہی نے بڑھایا ہے۔ (حالانکہ واقع میں ایسا نہیں)۔

اصطلاح (۵): هُوَ: یہ مقصد کبھی هُوَ کو ذکر کر کے بھی حاصل کیا جاتا ہے ”أَيْ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ“ تو اس هُوَ کا قائل بھی تلمیذ ہی ہوتا ہے۔ اس کو بھی ابہام کے دور کرنے کیلئے لایا جاتا ہے۔

اصطلاح (۶): ح: بعض دفعہ ایک محدث کے متن کی دو (۲) یا دو (۲) سے زائد سندیں ہوتی ہیں جب وہ ایک سند کو ذکر کر کے دوسری سند کو ذکر کرنے لگتا ہے تو اس موقع پر ”ح“ لکھ دیتا ہے۔ یہ ح تھملہ ہوتی ہے۔ باقی اس کا کیا مقصد ہوتا ہے کیا نہیں ہوتا؟ اس کی تفصیل ذیل میں دیکھیں۔

”ح“ کی اصطلاح کے بارے میں متعدد اقوال:

قول (۱): یہ الحدیث کی علامت ہوتی ہے۔ قاری جب قرأت کرتے کرتے یہاں پہنچے تو ”ح“ کہہ کر چھوڑ دے اور اگلی

سند شروع کر دے۔ مگر یہ قول مرجوح ہے اس لیے کہ ابھی تک تو حدیث آئی ہی نہیں ہے ابھی تو اس کی سند بیان ہو رہی ہے لہذا اس موقع پر ”ح“ کہنے کا کوئی مطلب ہی نہیں۔

**قول (۲):** یہ ہے کہ ”ح“ صحیح کی علامت ہوتی ہے۔ اور اس سے ایک وہم کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے۔ اور وہ وہم یہ ہوتا ہے کہ پہلی سند کا متن کہیں ضائع و ساقط ہو گیا شاید کوئی غلطی و خطا ہو گئی تو ذکر کرنے والا اس کو ذکر کرتا ہے اور اس غلطی کے وہم کو دفع کرتا ہے۔ اور دوسرا مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ یہ سند صحیح ہے اور ویسے اس کی دوسری سند بھی ہے۔

**قول (۳):** (وہو الراجح) یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہوتی ہے ”نحو“ سے اور یہ علامت ہوتی ہے ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہونے کی۔ پایہ ماخوذ ہوتی ہے ”حَالِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ إِذَا حَجَرَ“ سے چونکہ یہ بھی دو سندوں کے درمیان حاجز ہو جاتی ہے اس لیے یہ قول بھی صحیح ہے۔

قاری قراءت کے دوران ”ح“ کہہ کر چھوڑ دے اور اگلی سند شروع کر دے اور یہی قول رائج ہے۔

**و:** جیسے ”ح“ تحویل کی علامت کے طور پر استعمال ہوتی ہے اسی طرح واؤ بھی استعمال ہوتی ہے ترمذی میں تو نہیں ہے لیکن مسلم میں ”واؤ“ کثرت سے ہے اور بعض دفعہ ان دونوں (ح، و) کو جمع بھی کر دیا جاتا ہے۔

### اصطلاح نَحْوَهُ وَ مِثْلَهُ:

بعض دفعہ محدث ایک سند ذکر کر دینے کے بعد حدیث ذکر کر دیتا ہے اور اس کے بعد ایک اور سند لکھنے کے بعد نحوه اور مثله وغیرہ کے لفظ لکھ دیتا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معنوی اتحاد ہے گو لفظوں میں کچھ فرق ہے۔ ایسا کرنا محدث کیلئے جائز ہوتا ہے یا ناجائز تو جو لوگ حدیث کی روایت بالمعنی کو جائز قرار دیتے ہیں وہ اس کو بھی جائز کہتے ہیں اور جو حدیث کی روایت بالمعنی کو منع کرتے ہیں وہ اس کو بھی منع کرتے ہیں (واللہ اعلم)

### اصطلاح حَدَّثَنَا عَنْ:

یاد رکھنا چاہیے کہ حَدَّثَنَا اتصال کا تقاضہ کرتا ہے اور ”عَنْ“ میں اتصال کا بھی احتمال ہوتا ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ راوی کو عَنْ کے مدخول کی بجائے اس کے تلمیذ سے سماع ہوا ہو۔ اس لیے کوئی شخص عَنْ النبی ﷺ کہہ دے تو قابل مواخذہ نہیں ہوتا اس کے لیے ایسا کہنا جائز ہے۔ اور اگر حَدَّثَنِي النَّبِيُّ ﷺ کہے تو یہ اس کے لیے کہنا جائز نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ حَدَّثَنَا سے عَنْ رَبَّنَا مُنْخَطٌ ہے۔

### مدار تحویل:

جس راوی میں محدث کی متعدد سندیں مل جائیں اور وہاں سے سند پھر ایک ہو جائے اس کو مشترک راوی بھی کہا جاتا ہے۔ اور مدار تحویل بھی کہا جاتا ہے۔ جیسے یہاں دونوں سندیں سَمَّاكَ میں جمع ہو رہی ہیں تو یہ سَمَّاكَ مدار تحویل ہے۔ مصنف کی ان دونوں سندوں میں وسائط کی قلت و کثرت کا فرق ہے، پہلی سند میں مصنف و سماک کے درمیان دو واسطے ہیں اور

دوسری سند میں تین واسطے ہیں جس سند میں وسائط کم ہوں وہ عالی ہوتی ہے۔ جس میں وسائط زیادہ ہوں وہ سافل ہوتی ہے۔  
**شوق محدثین:** محدثین میں سند کو عالی بنانے کا بھی بڑا شوق ہوتا تھا اس مقصد کیلئے بڑے بڑے سفر کرتے تھے۔

### اصطلاح ابنِ عمرؓ:

ان سے مراد عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہوتے ہیں۔ یہ اصطلاح قائم ہو گئی ہے کہ جب ابن عمرؓ مطلق بولا جائے تو یہی مراد ہوں گے۔ اسی طرح ابن عباسؓ سے مراد بھی عبد اللہ بن عباسؓ ہوتے ہیں۔

یہ عبد اللہ بن عمرؓ مکلفین صحابہ میں سے ہیں۔ یہ وہ صحابہ ہیں جن کی روایتوں کی تعداد ہزار سے زائد ہے۔ ایسے صحابہ جو مکلفین سمجھے گئے ہیں وہ یہ چھ ہیں۔ (۱) عبد اللہ بن عمرؓ، (۲) عبد اللہ بن عباسؓ، (۳) ابو ہریرہؓ، (۴) جابرؓ، (۵) انسؓ، (۶) عائشہؓ۔ پھر ان میں سے سب سے زیادہ مرویات ابو ہریرہؓ کی ہیں جن کی مرویات کی تعداد (۵۳۶۳) بتلائی گئی ہے۔ وہ حدیث میں نے بخاری کے ص ۱۲ پر بتلائی ہوئی ہے جس میں ابو ہریرہؓ کا بیان ہے۔ کہ صحابہ میں مجھ سے زیادہ کسی کے پاس احادیث نہیں مگر عَبْدَ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَ فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ حالانکہ ابن عمرؓ کی احادیث موجودہ احادیث میں پانچو (۵۰۰) کے قریب ہیں یہ سوال اور اس کا جواب بھی ذکر کیا جا چکا ہے۔  
☆..... ابو ہریرہؓ کی کثرت روایات پر محمد بن کا سوال وجواب اپنے مقام پر عنقریب آئے گا۔

### اصطلاح عبادۃ اربعہ:

یہ بھی ایک اصطلاح ہے اس سے مراد عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، عبد اللہ بن عمرو بن عاصؓ، و عبد اللہ بن زبیرؓ ہوتے ہیں۔ اس اصطلاح میں عبد اللہ بن مسعودؓ داخل نہیں ہوتے حالانکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک خلفاء اربعہ کے بعد صحابہ میں سب سے زیادہ فقیہ یہی ابن مسعودؓ ہیں۔

### عبادۃ اربعہ میں عبد اللہ بن مسعودؓ کے عدم دخول کی وجہ:

حضرت ابن مسعودؓ کے اس اصطلاح میں داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ ابن مسعودؓ کی وفات جلدی ہو گئی تھی۔ امت ان کے علم سے اتنا استفادہ نہ کر سکی جتنا کہ عبادۃ اربعہ کے علم سے استفادہ کیا کیونکہ یہ کافی مدت تک زندہ رہے اور اس اصطلاح نے ان کی وفات کے بعد شہرت پائی ہے۔

### صحابیؓ کی تعریف:

ایک تو وہی مشہور تعریف ہے کہ مَنْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ مُؤْمِنًا وَمَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ۔ مگر اس پر ابن ام کتومؓ کی صحابیت سے نقص وارد ہوتا ہے کہ ان کو تو روایت نہیں ہوئی؟ گو اس کا جواب دے دیا جاتا ہے کہ روایت عام ہے حقیقی ہو یا حکمی۔ اور ابن ام کتومؓ کو روایت حکمی حاصل تھی۔

مگر بہتر اور اچھی تعریف یہ ہے مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ ﷺ مُؤْمِنًا وَلَوْ سَاعَةً وَمَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ۔ بعض لوگوں نے اس

میں صحبت سنہ یا غزوہ معہ کو بھی شرط کیا اور بعض نے طول صحبت کو بھی شرط کیا ہے۔ مگر یہ اقوال مرجوح ہیں راجح تعلیم ہی ہے۔

**وجوہات:** (۱) یہ ہے کہ عرف و لغت کے اعتبار سے جیسے صحبت سنہ میں صحبت کہا جاتا ہے ایسے ہی وَلَوْ سَاعَةً صحبت میں بھی صحبت کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابیت ہر حال میں حاصل ہو جاتی ہے۔

(۲): دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ”طُوبَى لِمَنْ رَأَى وَآمَنَ بِهِ“ اس میں بھی سنہ، غزوہ و طول صحبت کی کوئی قید نہیں ہے۔ پس اس سے بھی اطلاق و عموم کا راجح ہونا معلوم ہوا۔

**صحابہ** ﷺ میں جرح و تعدیل نہیں چلتی:

اکابر کے اقوال میں آتا ہے، اَلصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ غَدَوْنَ اس لیے جرح و تعدیل صحابہ کے طبقے سے تحتانی طبقات میں ہے۔ صحابہ میں جرح و تعدیل نہیں چل سکتی۔ بعض کے نزدیک صحابہ میں بھی عدول و غیر عدول ہیں اور بعض کے نزدیک جو صحابہ مشاجرات میں مبتلاء ہوئے ہیں وہ غیر عدول اور باقی عدول ہیں۔ اور بعض کے نزدیک من قاتل علیؑ غیر عدول اور باقی عدول ہیں مگر یہ جملہ اقوال غیر مقبول اور ناقابل التفات ہیں۔

**دلائل عموم عدالت:** مندرجہ ذیل ہیں قرآن کی وہ آیات جو صحابہ کی مدح میں ہیں ان میں اطلاق و عموم ہے، جیسا کہ آتا ہے وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ۔ یہ خطاب اوّلین طور پر صحابہ کو ہی ہے اور اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (الایۃ) و ہکذا یہاں بھی ”كُنْتُمْ“ مختص بشخص دون شخص نہیں ہے۔ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ (الایۃ) صحابہ کو پرکھنا ہے تو قرآن سے پرکھو۔ تاریخ میں تو ہر رطب و یابس موجود ہے۔

**قال المؤلف (محمد یاسین صابر) اد ام اللہ حیاتہ:** میں نے خود مولانا غلام اللہ خان صاحب راوی لپنڈی والے کو فرماتے ہوئے سنا فرماتے تھے کہ قرآن بھی صحابہ کی سیرۃ کو بیان کرتے ہوئے موج میں آ جاتا ہے۔ مودودی کو کہتے تھے اومودودی! تو گندی کھی ہے۔ بعض مودودی تو اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر نبوۃ کا دروازہ کھلا ہوتا تو مودودی نبی ہوتا۔

**قال المؤلف ایضاً:** ہم اس وقت علم میں چھوٹے چھوٹے ہوتے تھے، ہم اکابر کے بارے میں حیران ہوتے تھے کہ یہ اتنی سختی کیوں کرتے ہیں؟ مولانا غلام غوث ہزارویؒ مودودی کو کہتے تھے اومودودی! آتو بھی شمس بازغہ کی ایک سطرنا، میں بھی سناتا ہوں، فرماتے تھے کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ تو مجھ سے پہلے مرے گا۔ اور ہوا بھی ایسے ہی۔

(۲) بہر حال صحابہ کے بارے میں آیات کی طرح جو احادیث ہیں ان میں بھی اطلاق و عموم ہے۔ جیسے خَيْرُ الْفُقَرَاءِ قُرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ (الحديث)

**جواب مشاجرات صحابہ:** یہ ہے کہ صحابہ مجتہد تھے اور اس سلسلے میں جو کچھ ان سے صادر ہوا یہ بوجہ اجتہاد صادر ہوا اور مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔ اصابت کی صورت میں دو (۲) اجر اور خطا کی صورت میں ایک اجر ملتا ہے۔ ملامت تو

۱۰۰ کی بات ہے۔ (ان کو تو کوئی گناہ نہیں ہوا) ان سے جو کچھ صادر ہوا یہ ہوائے نفس کی خاطر نہیں ہوا۔ ورنہ قرآن ان کی تعریف کیسے کر رہا ہے؟ ان مشاجرات سے صحابہ کی نہ الت متاثر نہیں ہوتی۔ (واللہ اعلم)  
**رسول اور نبی کے مصداق کی وضاحت:**

بعض کے نزدیک نبی و رسول میں مساوات ہے۔ کُلُّ نَبِيٍّ رَسُولٌ وَعَكْسُهُ اور دونوں کا معنی یہ ہے۔ ”إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى الْخَلْقِ لِيَتَّبِعَ الْأَحْكَامَ“۔

**سوال:** اس تعریف سے بعض انبیاء بنی اسرائیل خارج ہو جاتے ہیں جیسے یوشع علیہ السلام کیونکہ وہ دین موسیٰ کی تقریر کیلئے جہٹ ہوئے تھے تبلیغ تو موسیٰ علیہ السلام نے کر دی تھی۔

**جواب:** یہ ہے کہ تعریف میں ولو بالنسبة الی قوم آخرین کا اضافہ کر لینے سے یہ مشکل حل ہو جاتی ہے یعنی یوشع علیہ السلام اگرچہ ان لوگوں کے اعتبار سے مبلغ نہیں تھے جن کو موسیٰ علیہ السلام نے تبلیغ کر دی تھی لیکن ان دوسرے لوگوں کے اعتبار سے مبلغ تھے جن کو موسیٰ علیہ السلام نے تبلیغ نہیں کی تھی لہذا اب یوشع علیہ السلام کا تعریف سے خارج ہونا لازم نہیں آئے گا۔  
 بعض کے نزدیک نبی خاص و رسول عام ہے۔ اس لیے کہ نبی انسان کے ساتھ مختص ہے۔ اور رسول انسان کے ساتھ مختص نہیں۔ انسان بھی ہو سکتا ہے اور ملک بھی ہو سکتا ہے۔

**مذہب جمہور:** جمہور اہل السنۃ و الجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔ اس کی دو تائیدیں ہیں **تائید (۱):** قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ (الایۃ)  
**وجہ تائید:** یہ ہے کہ رسول و نبی میں عطف ہے اور عطف مغائرت کو چاہتا ہے۔ پس اب یا دونوں مبائن ہوں گے یا دونوں مساوی ہوں گے۔ یا رسول عام، نبی خاص ہو گا یا اس کے برعکس۔ مبائن تو نہیں ہے اس لیے کہ قرآن نے اسماعیل علیہ السلام کو ”رَسُولًا نَبِيًّا“ فرمایا ہے۔ دوسری و تیسری صورت بھی نہیں کیونکہ ایک مساوی کی نفی سے دوسرے مساوی کی نفی ہو جاتی ہے اور اسی طرح عام کی نفی سے خاص کی نفی ہو جاتی ہے پھر بعد میں ولا نبی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ پس عکس والی صورت متعین ہو گئی کہ رسول خاص ہوتا ہے اور نبی عام ہوتا ہے۔

**تائید (۲):** رسول علیہ السلام سے سوال کیا گیا مَاعِدُذُ الْأَنْبِيَاءِ؟ جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا ”مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا“ ایک لاکھ چوبیس ہزار۔ عِدُّ الرُّسُولِ مِنْهُمْ کا سوال ہوا؟ تو آپ ﷺ نے جواب فرمایا ثَلَاثٌ مِائَةٌ وَثَلَاثَةٌ عَشَرَ رُسُولًا۔ تو اس سے بھی تائید ہو گئی کہ رسول خاص ہے اور نبی عام ہے۔ رسول میں کتاب شرط ہے اور نبی میں کتاب کا ہونا شرط نہیں ہے۔

**اشکال:** کتابوں کی تعداد تو ایک سو چار (۱۰۴) ہے۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ذکر ہے کہ دس (۱۰) صحیفے آدم علیہ السلام پر اترے۔ پچاس (۵۰) شیث علیہ السلام پر اور تیس (۳۰) ادریس علیہ السلام پر اور دس (۱۰) ابراہیم علیہ السلام پر اور چار کتب مشہورہ انجیل عیسیٰ علیہ السلام پر، توراہ موسیٰ علیہ السلام پر، زبور داؤد علیہ السلام پر اور قرآن نبی کریم ﷺ پر نازل ہوا۔ جبکہ رسولوں کی تعداد تو اس سے زیادہ

ہے۔ فما المعنی لهذا الاضطراب؟

**جواب (۱):** یہ ہے کہ صاحب کتاب ہونے کیلئے کتاب معذ ہونا کافی ہے۔ نزول علیہ شرط نہیں۔ نزول کتاب اگرچہ کسی اور پر ہوا ہو لیکن کتاب ان کے پاس ہے تو یہ صاحب کتاب بن گئے۔

**جواب (۲):** ممکن ہے نزول میں تکرار ہو جیسا کہ فاتحہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا نزول مکرر ہے شروع میں یہ مکہ میں نازل ہوئی پھر جب مدینہ میں تحویل قبلہ کا مسئلہ پیش آیا تو پھر اس کا نزول دوبارہ ہوا۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کتاب کا نزول بھی مکرر ہوا ہو۔ (واللہ اعلم)

**لَا تُقْبَلُ صَلَوةٌ بِغَيْرِ طَهْوَرٍ:**

یہ اس حدیث کا پہلا جملہ ہے۔

**معنی قبول:** جب کوئی چیز شرائط کے مطابق ہو جائے تو اس پر جو شمرہ مرتب ہوتا ہے اس کو قبول کہا جاتا ہے۔ جیسے عبادت شرائط کے مطابق ہو جائے تو اس پر اللہ کی رضا و خوشنودی کا شمرہ مرتب ہوتا ہے۔ تو کہا جائے گا کہ عبادت قبول ہو گئی۔ **اشکال:** اب یہاں پر بظاہر یہ سوال اور وہم پیدا ہوتا ہے کہ طہارت کے بغیر صلوٰۃ قبول تو نہیں ہوتی لیکن صحیح ہو جاتی ہے وھو کما تری اور یہ تو مقصد کے خلاف ہے اس لیے کہ طے تو یہ ہے کہ بغیر طہارت کے نماز صحیح نہیں ہوتی۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ قبول کا مذکور معنی اس کا حقیقی معنی ہے اس حقیقی معنی کی نفی سے صحت کی نفی نہیں ہوتی۔ لیکن مجازاً یہ بمعنی صحت بھی استعمال ہے اور صحت کا مترادف ہے۔ پس لَا تُقْبَلُ یہاں بمعنی لَا تَصِحُّ کے ہے۔ اور یہاں مجازی معنی کے وارد ہونے پر دو (۲) قرینے ہیں۔

**قرینہ (۱):** ”قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ أَيْ إِذَا أَرَدْتُمْ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ فَتَوَضَّؤُوا وَتَطَهَّرُوا“ امر بالشئ نہی عن ضده کے قاعدے سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ مع الطہارۃ صحیح ہوگی اور صلوٰۃ بلا الطہارۃ لیس بشئ ہوگی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں لَا تُقْبَلُ بمعنی لَا تَصِحُّ ہے تاکہ حدیث و آیت میں توافق پیدا ہو جائے۔

**قرینہ (۲):** یہ ہے کہ اگلے سے اگلے باب کی حدیث ”مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهْوَرُ“ ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث الباب میں لَا تُقْبَلُ بمعنی لَا تَصِحُّ ہے۔ اور اگر لَا تُقْبَلُ اپنے حقیقی معنی میں ہو تو اس حدیث میں اور تیسرے باب کی حدیث میں تضاد پیدا ہو جائے گا۔

**جواب (۲):** قبول دو (۲) قسم پر ہے۔

(۱) قبول اجابت جیسے ”لَا تُقْبَلُ صَلَوةُ الْخَائِضِ إِلَّا بِالْخِمَارِ“ خائض یہاں بمعنی زن بالغہ عورت کی صلوٰۃ کا قبول اجابت نہیں ہوتا۔ یعنی وہ بغیر تستر کے صحیح نہیں ہوتی۔

(۲) قبول اثابت جیسے لَا تُقْبَلُ صَلَوةٌ مِنْ أَتَى كَاهِنًا أَوْ مُنْجِمًا یعنی انکی صلوٰۃ کا قبول اثابت نہیں ہوتا۔ امر شرع کے

مطابق ہونے کی وجہ سے صحیح تو ہو جاتی ہے لیکن اس پر ان کو ثواب نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ قبول کا کوئی تیسرا فرد نہیں ہے۔ اب حدیث الباب (لا تقبل) میں لفظ تقبل نکرہ تحت الٹی داخل ہونے کی وجہ سے عموم کا فائدہ دے۔ اور معنی بنے گا لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور قَبُولًا مَّا لَا الْقَبُولُ الْإِجَابَةُ وَلَا الْقَبُولُ الْإِثَابَةُ چونکہ تخصیص کا یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے لہذا اب سوال رفع ہو جائے گا۔

**جواب (۳):** قبول کا حقیقی معنی یہاں مراد لیتے ہیں یعنی قبول اثابت۔ اور حدیث الباب سے اس کی نفی ہو جائے گی۔ ضروری نہیں کہ سارے احکام ایک ہی حدیث سے مستفاد ہوں۔ قبول اجابت یعنی صحت کی نفی اس کے بجائے اگلے سے اگلے باب کی حدیث مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ سے ہو جائے گی۔ لہذا اب بھی سوال مذکور رفع ہو جائے گا۔ کیونکہ اس دوسری حدیث سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ صلوٰۃ بغير الطهور صحیح بھی نہیں ہوتی۔ اس لیے مصنف نے اس حدیث پر پھر آگے چل کر مستقل عنوان قائم کیا اُنْیَ بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مِفْتَاحَ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ۔

**الحاصل:** صلوٰۃ بغير الطهارة رد ہے اس پر نہ ثواب ملتا ہے نہ وہ صحیح ہوتی ہے۔ اس پر امت کا جماع ہے۔  
**سوال:** امام مالک کی طرف نسبت ہے کہ ان کے نزدیک صلوٰۃ بلا طهارة پر ثواب تو نہیں ملتا البتہ وہ صحیح ہو جاتی ہے۔  
فاین الاجماع؟

**جواب:** یہ ہے کہ اس کی نسبت امام مالک کی طرف کرنا غلط ہے کیونکہ مالکیہ کی کتب سے اس کی سخت تردید ہوتی ہے۔  
**صلوٰۃ بغير الطهارة عمداً کا حکم:**

مسئلہ فاقد الطهورین سے قبل یہ سمجھیں کہ صلوٰۃ بغير الطهارة عمداً کا حکم یہ ہے کہ ایسے شخص کی فقہاء و علماء نے تکفیر کی ہے مسلم شریف ج ۱، شرح نووی میں ص ۱۱۹ پر محقق نووی نے اس کی نسبت امام ابو حنیفہ کی طرف کی ہے کہ وہ ایسے شخص کی تکفیر کرتے ہیں۔ پھر اس پر انہوں نے رد کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا یہ قول باطل ہے۔ اس لیے کہ تکفیر کا مدار ضروریات دین کا انکار ہے۔ اور وہ یہاں موجود نہیں۔

**تقریر علامہ شامی:**

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ حرمت تو بالاتفاق ہے۔ البتہ تکفیر میں علماء کا اختلاف ہے۔ جب تکفیر میں اختلاف ہو تو پھر محقق نووی نے تکفیر کی نسبت صرف امام ابو حنیفہ کی طرف کیوں کر دی؟ پھر محقق نووی کی تکفیر نہ کرنے کی دلیل بھی غلط ہے اس لیے کہ جیسے ضروریات دین کے انکار پر تکفیر ہوتی ہے اسی طرح بعض خلاف شرع اعمال کو اس انکار کی علامت قرار دیکر بھی تکفیر کی جاتی ہے، جیسے کسی نے بت کو سجدہ کیا یا کسی نے قرآن کو معاذ اللہ گندگی میں ڈال دیا تو یہاں تکفیر کی جاتی ہے۔ ان اعمال کو فساد ایمان کی علامت قرار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ما نحن فیہ میں بھی صلوٰۃ بغير الطهارة کا عمل فساد ایمان کی علامت ہے اگر اس کی تکفیر کی بھی جائے تو بڑی گنجائش ہے۔ لیکن اس کے باوجود امام صاحب اختلاف کی صورت میں تکفیر نہ کرنے کا کہتے ہیں۔

### مسئلہ فاقد الطہورین

فاقد الطہورین اس شخص کو کہتے ہیں جس کو وضو بنانے کیلئے نہ تو پانی میسر ہو اور نہ تیمم کرنے کیلئے پاک مٹی میسر ہو۔ اس طرح کہ وہ کسی ایسے جیل خانہ میں بند ہے کہ نہ وہاں پانی موجود ہے۔ اور اس کی درود یوار بھی نجس ہے اور ادھر نماز کا وقت ہو گیا تو اب وہ کیا کرے؟ چونکہ اس مسئلہ کو اس باب کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے اس کو اس حدیث کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

امام ابو حنیفہ و مالک دونوں کے نزدیک یہ ہے کہ یہ شخص نماز چھوڑ دے پھر ان کا آپس میں اختلاف ہوا ہے امام صاحب کے نزدیک بعد میں اس پر قضاء لازم ہے۔

امام مالک کے نزدیک بعد میں اس پر قضاء بھی نہیں ہے کیونکہ قضاء کا ذکر نہیں ہے۔

امام شافعی و احمد کے نزدیک اس کو اب نماز پڑھنا واجب ہے۔ ان میں پھر اختلاف ہو جاتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس کا بعد میں اعادہ واجب ہے۔

اور امام احمد کے نزدیک اعادہ واجب نہیں۔ تو گویا اس مسئلہ میں چار مذہب ہو گئے۔

درمختار میں ہے کہ عند الامام لا یصلی۔ اور صاحبین کے نزدیک تشبہ بالمصلین کرے لحرمة الوقت۔ یعنی بغیر نیت کے مصلی کی صورت بنالے اور قراءت نہ کرے۔

اشکال: کہ صاحبین کا تجبہ والا قول من گھڑت و بدعت معلوم ہوتا ہے کیونکہ شریعت میں اس کا کوئی ماخذ نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ شریعت میں اس کی نظیر اس طرح ہے کہ اگر کوئی صبی نہاں رمضان کے وسط میں بالغ ہو جائے یا حائضہ ظاہر ہو جائے تو شریعت میں اس پر بقیہ یوم امساک کا حکم ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صوم تو نہیں لامحالہ اس کو تجبہ با لم کہا جائے گا۔ اسی طرح جب کسی کا حج فاسد ہو جائے تو اس کے لیے یہ حکم ہے کہ وہ حج کے بقیہ ارکان ادا کرتا رہے اور اگلے سال قضاء کرے تو اب یہ بھی تشبیہ بالج ہے تو جب بعض عبادات میں تجبہ کا وجود ہو گیا پس صلوٰۃ بھی تو ایک عبادت ہے۔ پس ایک عبادت کو دوسری عبادت پر قیاس کر لیں گے لہذا انکا تشبہ بالمصلین کا قول کرنا من گھڑت و بدعت نہ ہوا۔ بہر حال یہ مسئلہ فاقد الطہورین ہوا۔ حدیث الباب سے امام صاحب کے مسلک کی بھرپور تائید ہوتی ہے کہ جب صلوٰۃ بغیر طہارت کے بالکل صحیح نہیں۔ تو یہ عام ہے خواہ وہ فاقد الطہورین ہو یا نہ ہو۔

لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور میں: صلوٰۃ کا لفظ کمرہ ہے تحت النبی داخل ہے لہذا عموم کا فائدہ حاصل ہوگا اب حاصل یہ ہوگا کہ لا تصح صلوٰۃ ما بغیر الطہارۃ۔ خواہ وہ ذات الركوع والسجود ہو یا نہ ہو جیسے صلوٰۃ الجنائزہ۔ اسی طرح سجدہ تلاوت کی صحت کیلئے بھی طہارت شرط ہو جائے گی کیونکہ وہ ”من اعظم ارکان الصلوٰۃ“ ہے۔ تو جب طہارت ہر نماز کے لئے شرط ہوئی تو اس کے اعظم الارکان کیلئے بھی طہارت ضروری ہوگی۔ پس اس سے امام شعی (جو صلوٰۃ الجنائزہ

کیلئے طہارت کو غیر ضروری قرار دیتے ہیں) کے مذہب کا بھی رد ہو گیا۔ اسی طرح امام بخاریؒ (جو کہ سجدہ تلاوت کیلئے طہارت کو شرط قرار نہیں دیتے) کے مذہب پر بھی رد ہو گیا۔

لَا تُقْبَلُ صَلَوةٌ بِغَيْرِ طَهْوَرٍ مِّنْ: اگر لفظ طَهْوَرٍ بضم الطاء ہو تو بمعنی مصدر ہوگا اور اگر بفتح الطاء ہو تو پھر بمعنی مَا يَتَطَهَّرُ بِهِ ہوگا۔ جیسے ماء اور تراب وغیرہ۔ دوسری صورت میں عبارت میں حذف مضاف ماننا پڑے گا اُنّی لَا تَصِحُّ الصَّلَوةُ بِغَيْرِ الطَهْوَرِ اُنّی بِغَيْرِ اسْتِعْمَالِ مَا يَتَطَهَّرُ بِهِ۔

وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ:

یہ اس حدیث کا دوسرا جملہ ہے۔

سوال: دوسرے جملے میں صدقہ کا ذکر ہے اور پہلے جملہ میں طہارت کا۔ بظاہر دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے؟  
جواب (۱): اس کا اصولی جواب یہ ہے کہ شارع کی کلام میں مناسبتوں کا التزام نہیں ہوتا۔ یہ کوئی لازم (علی الشارح) نہیں ہوتا کہ ہر بعد والا جملہ پہلے جملے سے کوئی نہ کوئی مناسبت رکھتا ہو۔ بلکہ شارع کا مطمع نظر حسب ضرورت احکام کو بیان کرنا ہوتا ہے جہاں جس حکم کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آگئی اس کو بیان کر دیا۔

جواب (۲): اگر غور کیا جائے تو حدیث کے دونوں جملوں میں مناسبت بھی ہے اس طرح کہ تزکیۃ الظاہر بالطہور ہوتا ہے۔ اور تزکیۃ الباطن بالصدقہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مال شقیق الزوح ہے۔ اس کو خرچ کر دینا اور صدقہ کر دینا کمال عبودیت کی دلیل ہوتا ہے۔

معنی غُلُول: غلول کا معنی خیانت فی مال الغنیمۃ ہے۔ مال غنیمت سے صدقہ کرنا اس کو غلول کہتے ہیں۔ جیسے قرآن مجید میں آتا ہے ”وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“ (الآیۃ)۔

سوال: مال حرام مطلق کا صدقہ مقبول نہیں خواہ وہ مسروق ہو یا مغموب ہو یا کسی اور حرام جہت سے حاصل ہوا ہو۔ پس شرعی مسئلہ تو نام ہے پھر اس مقام میں غلول کی تخصیص کیوں کی گئی؟

جواب: مجاہد مال غنیمت میں اپنا حق سمجھتا ہے کہ اوروں کی طرح میرا بھی اس میں حق ہے اس بناء پر وہ اس سے کچھ لے لیتا ہے تو جب آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا صدقہ قبول نہیں تو جو من کل الوجوہ حرام ہو اور غیر کا ہو اس کا صدقہ تو بطریق اولیٰ حرام اور غیر مقبول ہوگا۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ اس حدیث کے ورود کا سبب کوئی غلول کا قصہ بنا ہو اس لیے غلول کی تخصیص کر لی گئی۔  
الحاصل: حکم شرع میں تقیم ہے۔ وہ مختص ہونے لگا ہوا ہے۔ وہ مختص ہونے لگا ہوا ہے۔

اشکال: اس حدیث الباب سے مال حرام کے صدقہ کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جبکہ فقہہ میں تفصیل یہ ہے کہ جب کسی کے پاس مال حرام جمع ہو جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس حرام مال کا صدقہ کر دے۔ فجاء التعارض بین حدیث الباب و بین

ما فی الفقہ۔

**جواب:** مال حرام کا صدقہ منع بھی ہے جب علی نیت تحصیل الثواب ہو۔ اور حدیث الباب کا یہی محل ہے اور مال حرام کا صدقہ جائز بھی ہے جب لا علی نیت تحصیل الثواب ہو بل علی نیت التخلص من الحرام ہو پس فقہ کا محل بھی یہی ہے۔ فلا تعارض بینہما۔

**الحاصل:** مال حرام اگر کسی کے پاس ہو تو اگر اس کا مالک مل سکتا ہے تو وہ اس کو واپس کر دے اور اگر نہیں مل سکتا۔ اور خود محتاج ہے تو پھر اپنے اوپر خرچ کر لے اور اگر خود غنی ہے تو پھر کسی فقیر کو دے۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں اگر پھر بعد میں مالک آجاتا ہے تو مال کا ضمان اس پر لازم ہوگا۔

قَالَ هَذَا فِي حَدِيثِهِ إِلَّا بَطْهُورُ:

راوی کو شک ہے کہ ”بَغِيرِ طُهُورٍ“ کا لفظ فرمایا یا ”إِلَّا بَطْهُورٍ“ کا۔ یقینی طور پر معلوم نہیں مگر دونوں لفظوں کا مطلب ایک ہی ہے۔  
**سوال:** جب دونوں لفظوں کا مطلب ایک ہے تو پھر اس قسم کے مقامات میں روایت ہر طرح کے لفظوں کو ذکر کرنے کی تکلیف کیوں کرتے ہیں؟

**جواب:** یہ ہے کہ روایت کے سامنے یہ امر رہتا ہے کہ روایت باللفظ میں برکت ہے۔ اور حتمی طور پر کوئی لفظ متعین نہیں ہے۔ تو سب الفاظ کو ذکر کر دیتے ہیں تاکہ آپ ﷺ کے لفظ والی برکت فوت نہ ہو جائے۔ (واللہ اعلم)

قَالَ أَبُو عِيسَى:

یہ لفظ خود مصنف کا ہے۔

**اشکال:** ایسے موقع پر تو مصنف کو ”أَقُولُ“ کہنا چاہیے؟

**جواب:** یہ ہے کہ محدثین و فقہاء تو اضع میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں عنایت تو عنایت یہ اپنے آپ کو تسوہم، عنایت سے بھی بچاتے ہیں اس لیے متکلم کی بجائے غائب کا صیغہ استعمال کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کلمات کسی تلمیذ کی طرف سے ہوں۔ فلا اشکال۔

هَذَا الْحَدِيثُ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نفسِ صحت و نفسِ حسن کے ثبوت کے بعد اس میں زیادہ صحت و حسن کا ثبوت مطلوب ہوتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مافی الباب احادیث کی بنسبت یہ حدیث اصح اور احسن ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس قسم کے لفظوں سے صحت ثابت نہیں ہوتی ہاں صحیح کے لفظ سے صحت کا ثبوت لازمی ہوتا ہے۔ یہ اس لیے ذکر کیا تاکہ حقیقتِ حال کھل جائے نہ اس لیے کہ حدیث الباب ضعیف ہے صحیح نہیں۔



## بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الطُّهُورِ

پہلے باب میں شرطیۃ الطہارت کا بیان تھا۔ اس باب میں فضیلت طہارت کا بیان ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ و فرائض پر عمل کرنے سے محض اتنا ہی نہیں ہوتا کہ انسان بری الذمہ ہو جاتا ہے بلکہ اللہ کی طرف سے اور بھی ننانکج و ثمرات مرتب ہوتے ہیں، جیسے صحت، رزق کی وسعت مرتب ہوتے ہیں اور درجات بلند ہوتے ہیں۔ طہارت کی شرط کو بجالانے سے صرف یہ نہیں ہوگا کہ نماز درست ہو جائے گی، انسان بری الذمہ ہو جائے گا بلکہ اس کو یہ فضائل بھی حاصل ہوں گے۔

(ص ۳، ۴) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ أَوْ الْمُؤْمِنُ الْخ:

یہاں درمیان میں او شک راوی کیلئے ہے اس کے بعد قرأت میں قاری کو قال کا لفظ پڑھنا ہوتا ہے۔ اس سند میں بھی تحویل ہے مدار تحویل امام مالک ہیں دوسری سند بنسبت پہلی سند کے عالی ہے۔ کیونکہ پہلی سند میں مصنف اور امام مالک کے درمیان دو واسطے ہیں اور دوسری سند میں ایک واسطہ ہے۔

ایمان کا لغوی معنی:

ایمان و اسلام کا مفہوم جدا جدا ہے لغت میں ایمان انقیاد باطن کو کہتے ہیں اور اسلام انقیاد ظاہر کو کہتے ہیں۔ کَمَا قَالَ تَعَالَى "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا" اس سے معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام میں لغت فرق ہے۔ ایمان باطن سے اور اسلام ظاہر سے متعلق ہے۔ کَمَا قَالَ تَعَالَى، وَجَاءُوا آبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ (إِلَى) وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا. أُنَى بِمُصَدِّقٍ لَّنَا

ایمان کا شرعی معنی:

عرف شرع میں ایمان اور اسلام دونوں میں تلازم ہے وجوداً۔ یا ترادف ہے۔ دونوں طرح کے قول ہیں۔ اگر ترادف مانا جائے تو پھر "أَوْ الْمُؤْمِنُ" کا شک صرف فی اللفظ ہے فی المفہوم نہیں ہے۔ مفہوم و مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔ اور اگر تلازم کا قول لیتے ہیں تو پھر یہ شک فی اللفظ کے ساتھ ساتھ فی المفہوم بھی ہو جائے گا مگر چونکہ وجوداً تلازم ہے اس لیے دونوں کا مبرعہ واحد رہے گا۔

سوال: إِذَا تَوَضَّأَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ إِذَا تَوَضَّأَ الْإِنْسَانُ الْمُسْلِمُ۔ يَإِذَا تَوَضَّأَ الْمُسْلِمُ فقط کیوں نہیں کہا؟

جواب: یہ ہے کہ عبدیت انسان کے کمالات میں سے سب سے بڑا اکمال ہے حضور ﷺ کو مدح کے مقام میں عبد کہا گیا ہے کَمَا قَالَ تَعَالَى أَسْرَى بِعَبْدِهِ. يَهَا بَنِيَّ، بِرَسُولِهِ يَا مُحَمَّدُ يَا أَحْمَدُ وغیرہ کے الفاظ استعمال نہیں کیے گئے اور اسی طرح وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا جیسی آیات سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ عبدیت انسان کے اوصاف میں سے سب سے اعلیٰ وصف ہے۔ اس لیے یہاں روایت میں الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ کہا۔ پھر اس کے ساتھ

مستلم کی صفت کو بھی ذکر کیا۔

**قاعدہ کلیہ:** دونوں کو جمع کرنے سے یہ سمجھنا مقصود ہے کہ متوضی کے اندر جب یہ دونوں صفات ہوں گی تو پھر اس کے افعال، اس کا وضو والی بیانات کا سبب بنے گا اس لیے کہ جب کوئی حکم کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو وہ وصف اس حکم کی علت ہوتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اگر متوضی کے اندر اسلام نہیں بلکہ وہ کافر ہے تو اس کا وضو مٹھم ہذہ الثمرات نہیں ہوگا کیونکہ اذافات العلة فوات المعلول۔ یا اسلام تو ہے لیکن عبدیت نہیں۔ جیسے کسی طبیب نے کہہ دیا کہ تم تبرید کیلئے وضو کرو تو تمہاری فلاں بیماری کو فائدہ ہوگا۔ تو یہ وضو بھی مٹھم ہذہ الثمرات نہیں ہوگا۔

### فَغَسَلَ وَجْهَهُ:

**سوال:** کہ بظاہر فَغَسَلَ وَجْهَهُ کا ”تَوَضَّأَ“ پر ترتیب صحیح معلوم نہیں ہوتا؟

**جواب:** یہ ہے کہ یہ مشکل تب پیش آئے گی جب تَوَضَّأَ بمعنی فَرَّغَ عَنِ الْوُضُوءِ ہو۔ اور اگر تَوَضَّأَ بمعنی شَرَعَ فِي الْوُضُوءِ لیا جائے یا تَوَضَّأَ بمعنی أَرَادَ الْوُضُوءَ لیا جائے تو پھر فَغَسَلَ وَجْهَهُ کا ترتیب درست ہو جائے گا۔ اس ارادہ والی صورت میں فغسل کی فاء تعقیب کیلئے بن جائے گی اور پہلی (شَرَعَ فِي الْوُضُوءِ والی) صورت میں فاء تفصیل کیلئے ہوگی۔

حاصل یہ ہے کہ وضو کا مفہوم اور ہے تطہر کا مفہوم اور ہے۔ وضو کا مفہوم یہ ہے کہ ایسے افعال کا مجموعہ جن سے آخرت میں اعضاء کو نضرت، بریق چمک و لمعان حاصل ہو جیسا کہ ایک حدیث میں ذکر ہے کہ صحابہ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ قیامت میں جب تمام انبیاء کی امتیں جمع ہوں گی تو آپ ﷺ اپنے امتیوں کو ان میں سے کیسے پہچانیں گے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں ایک علامت سے معلوم کر لوں گا اور وہ علامت یہ بتلائی کہ میری امت غُرّاً مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ ہوگی یعنی وضو کی وجہ سے قیامت میں ان کے ہاتھ پاؤں چمکتے ہوں گے۔ ان میں وہ نورانیت ہوگی جو کسی اور نبی کے امتی میں نہیں ہوگی۔ بخلاف تطہر کے کہ اس کا مفہوم صرف ازالة النجاسة ہے۔ وضو فائق ہے اور تطہر مفوق ہے اسی لیے حدیث میں تَطَهَّرَ کی بجائے تَوَضَّأَ فرمایا گیا ہے۔ جالب فضائل وضو ہے نہ کہ تطہر۔ تم فضائل (وضو) کو حاصل کرنے کی کوشش کرو (تا کہ فضیلت حاصل ہو سکے۔ ہاں یہ اور بات ہے کہ وضو کے ضمن میں تطہر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ ولا عکس۔

### كُلُّ حَاطِيَّةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا:

حاطیة بمعنی ”انہم“ ہے

**شبہ:** اس پر شبہ ہوتا ہے کہ گناہ تو کوئی ایسی چیز نہیں جس کو آنکھوں سے دیکھا جاسکے؟ یہ تو ایک معنوی چیز ہے۔

**جواب:** یہ ہے کہ کلام میں (عبارت میں) صنعتِ استخدام ہے۔

**صنعتِ استخدام:**

یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ ذکر کرو تو اس کا ایک معنی مراد لے لو اور جب اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس کا دوسرا معنی مراد لے لو

اس کو صنعتِ استخدام کہتے ہیں۔ مثال

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا ☆

اس شعر میں سماء سے مراد بارش ہے اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی تو اس سے مراد مگر نہیں بلکہ مَا يَنْبُتُ بِالْمَطَرِ مِنْ الْأَرْضِ مراد لیا۔ اسی طرح یہاں بھی خطینہ کا لفظ بمعنی ”اٹم“ ہے اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی تو پھر یہ بمعنی الْمَرْأَةُ الْأَجْنِبِيَّةُ ہے بعلاقۃ السببیۃ والمسببیۃ۔ اسی طرح کا سوال كُلُّ خَطِيئَةٍ بَطَشَتْهَا يَدَاهُ پر بھی ہوگا تو اس کا جواب بھی یہی ہوگا۔

بَعِينِيَّة:

**سوال:** اس پر سوال ہوا کہ نَظَرَ کے بعد بَعِينِيَّة کا ذکر لغو سا معلوم ہوتا ہے، لان النظر لا يكون الا بعینین؟  
**جواب:** (۱) یہ ہے کہ بَعِينِيَّة کا ذکر نَظَرَ کے بعد تاکید کے لیے ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے، سَمِعْتُهُ بِأَذُنِي، وَكَمَا يُقَالُ كَلَّمْتُهُ شَفَاهَا۔

**جواب (۲):** ”نَظَرَ“ کے بعد بَعِينِيَّة کا ذکر بطور قید احترازی کے ہے کہ مقصود نظر قصدی ہے۔ نظر بغتہ مقصود نہیں کیونکہ اس پر شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں مواخذہ تو نظر قصدی پر ہے۔ اور یہی نظر قصدی بعینین ہوتی ہے۔ ورنہ نظر بغتہ گویا وہ تو بعین واحد ہے۔

**سوال آخر:** (مضمون جملہ پر اعتراض ہے) کہ چہرے میں نظر کے علاوہ دوسرے اعضاء بھی تو مجرم ہیں جیسے لسان، اذن وغیرہ۔ نظر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟ اس کے متعدد جوابات ہیں۔

**جواب (۱):** اصل میں اس حدیث میں اختصار ہو گیا ہے مصنف نے اس حدیث کو یہاں مختصر ذکر کیا ہے۔ ”نَسَائِي“، مَوَاطَا امام مالک کی حدیث میں تفصیل ہے نظر کے علاوہ باقی اعضاء کا بھی ذکر ہے۔

**جواب (۲):** مَافِي الْفَمِ مِنَ اللِّسَانِ کے آثار کا ازالہ تو ظاہر ہے کیونکہ وضو کرنے والا مضمضہ کرتا ہے منہ میں پانی ڈالتا ہے اسی طرح انف و اذن بھی۔ بخلاف عینین کے کہ متوضی غسل وجہ تو کرتا ہے لیکن داخل عینین میں پانی نہیں داخل کرتا۔ گو اس سے یہ وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ پھر عینین کے آثار کا ازالہ تو نہیں ہونا چاہیے۔ تو انکی تخصیص کر کے اس وہم کو دفع فرمایا گیا۔

**جواب (۳):** أَلْعَيْنَ رَاعِدَ الْقَلْبِ یعنی یہ قلب کا جاسوس ہے۔ انسان کے قلب میں جتنے بھی خطرات پیدا ہوتے ہیں ان سب کا انشاء یہ نظر بنتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مجرم تو اور اعضاء بھی ہیں لیکن یہ بڑا مجرم ہے۔ تو جب بڑے مجرم کے آثار کا ازالہ ہو جاتا ہے تو چھوٹے مجرموں کے آثار کا ازالہ بطریق اولیٰ ہو جائے گا۔ فَلِقَاءُهَا تَتَضَمَّنُ لِقَاءَ الْكُلِّ۔

مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ:

یہ او یا تو تھک راوی کیلئے ہے اس صورت میں تو مطلب ظاہر ہے۔ یا تنولج کیلئے ہے۔ اور تنولج کی تقریر اس طرح ہے کہ

جیسے بعض ذی جرم نجاسات سریع الزوال ہوتی ہیں اور بعض بطنی الزوال ہوتی ہیں۔ اٹام میں بھی یہی حال ہے کہ بعض اٹام سریع الزوال ہوتے ہیں تو ان کے متعلق مع الماء فرمادیا اور بعض بطنی الزوال ہوتے ہیں ان کے متعلق مع اخر قطر الماء فرمادیا۔

### مباحث الماء والآثام:

**المبحث الاول:** یہ ہے کہ ماء مادی ہے اور آٹام غیر مادی (معنویات) ہیں پھر ان کا ازالہ ماء کے ساتھ کیسے ہو جاتا ہے۔ بظاہر یہ امر عقل کے خلاف ہے؟ بعنوان آخر مزال (خطایا) و مزیل (ماء) میں مناسبت ہونی چاہیے اور یہاں ان میں بظاہر مناسبت نہیں ہے؟ تو اس کے کئی جواب ہیں۔

**جواب (۱):** اس کلام میں استعارہ ہے اس طرح کہ خرجت استعارہ ہے غُفِیْتُ و مُحِیْتُ سے یعنی ان آٹام کو معاف کر دیا جاتا ہے۔ فاستعمل فی المعنویات ما استعمل فی المحسوسات۔ تو جو تعبیرات محسوسات میں چلنی چاہیے تھیں ان کو معنویات میں جاری کر دیا گیا۔ فلا اشکال۔

**جواب (۲):** کلام میں مجاز ہے بحذف المضاف اُئِ خرجت۔ یعنی خود خطیہ نہیں نکلتی بلکہ اثر الخطیہ نکلتی ہے اور وہ نقطة السوداء فی القلب ہے جس کی تفصیل حدیث میں آئی ہے حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے قلب میں ایک سیاہ نقطہ لگا دیا جاتا ہے اگر وہ استغفار کر لیتا ہے تو وہ سیاہ نقطہ زائل ہو جاتا ہے اور اگر استغفار نہیں کرتا تو وہ بڑھتا رہتا ہے دوبارہ ذنوب کرنے کی وجہ سے ایک اور سیاہ نقطہ لگ جاتا ہے اور ایک وقت آتا ہے کہ وہ پورے قلب کا احاطہ کر لیتا ہے اور قلب کی حالت ایسی ہو جاتی ہے جیسے لوہے کو زنگ لگ جاتا ہے۔ اور انسانی قلب کا ذنوب سے متاثر ہونا کوئی مستبعد نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ قلب تو آخر قلب ہے۔ حجر اسود، حجر ہو کر خطایابی آدم سے متاثر ہو گیا۔ ایک حدیث میں ذکر ہے کہ جب جنت سے نکالا گیا تھا تو یہ سفید تھا۔ اب استیلام کرنے والوں کے ذنوب کی وجہ سے سیاہ ہو گیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ غسل وجہ وغیرہ اعمال سے اثر خطیہ زائل ہوتا ہے۔ ان اعمال کی تاثیر بدن انسانی میں ایسے سمجھئے جیسے بچھو کے کانٹے کی تکلیف سارا بدن محسوس کرتا ہے۔

**جواب (۳):** حدیث میں نہ استعارہ ہے نہ مجاز بلکہ حقیقت مراد ہے۔ لیکن عالم مثال کے اعتبار سے عالم تین ہیں۔ عالم تجرد، عالم مادی اور ان دونوں کے درمیان ایک عالم مثال ہے عالم مادی کے اعراض عالم مثال میں اجسام و جواہر ہوتے ہیں تو یہ خطایا و ذنوب عالم مادی کے اعراض ہیں یہ عالم مثال میں اجسام و جواہر ہوتے ہیں۔

شی کا وجود مثالی و وجود خارجی میں فرق ایسے ہوتا ہے جیسے وجود شعاع فی الشمس و وجود شعاع فی الخارج میں فرق ہے۔ (جیسے ان میں ایک لطیف سا فرق ہے اسی طرح ہر چیز کا ایک وجود مثالی ہے اور ایک وجود خارجی ہے)

**جواب (۴):** حدیث مذکور حقیقت پر محمول ہے باعتبار هذا العالم۔ رہا اب یہ سوال کہ خطایا تو اعراض ہیں اور اعراض تو لائق ہیں۔ تو اس کا حل فلسفہ جدید نے پیش کر دیا ہے کہ اعراض بھی تقبی ہوتے ہیں ایسے ایسے آلات ایجاد ہو گئے ہیں۔ جن کے ذریعے ان اعراض کی مقدار بھی معلوم کر لی جاتی ہے حالانکہ ان پر ایک طویل زمانے گزر چکے ہوتے ہیں جیسے ٹیپ ریکارڈ

وغیرہ کے ذریعے صوت کو کچ کر لیا جاتا ہے۔ سو سال بعد بھی اس کو دوبارہ سنا جاسکتا ہے تو الاعراض الاتقی والی تحقیق اب ختم ہوگئی ہے۔ فلہذا خطایا کا خرجت مع الماء ہونا موجہ ہو گیا۔ (واللہ اعلم)

**المبحث الثانی:** حَتَّى يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ کے لفظوں سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، صغائر ہوں یا کبار۔ حقوق العباد ہوں یا حقوق اللہ حالانکہ یہ دوسرے ادلہ من القرآن والحديث کے معارض ہے۔ جیسے اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (الآیۃ) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کبار کے علاوہ سیئات معاف ہوتے ہیں کبار معاف نہیں ہوتے۔ ترمذی باب فِی فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ ص ۵۲ پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ كَفَّارَاتٌ لِّمَا بَيْنَهُنَّ مَا لَمْ يَغُشَّ الْكَبَائِرُ تَوَدَّ يَكْهُوَ اس حدیث و آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کبار معاف نہیں ہوتے۔ پس حدیث الباب کا ان کے ساتھ تعارض ہو گیا۔ اس کا کوئی حل ہونا چاہیے؟ اس کی متعدد توجیہات ہیں: جو مندرجہ ذیل ہیں۔

**التوجیہ الاول لهذا الحديث:** قاضی عیاض و محقق نووی نے تخصیص کی ہے کہ حدیث الباب میں ذنوب سے مراد صغائر ہیں۔ عموم مراد نہیں۔ اور قرینہ تخصیص مندرجہ بالا مذکورہ نصوص (آیت و حدیث) ہیں۔

حنات سے کبار معاف نہیں ہوتے بلکہ ان کے لیے توبہ و استغفار شرط ہے۔

☆..... قاضی عیاض وغیرہ کی اس تقریر سے مشکل مذکور تو ضرور حل ہوگی لیکن اس سے اعتزال کی بو آتی ہے۔ (اور اعتزال کی تائید ہوتی ہے) اس لیے حق بات یہ ہے کہ تخصیص نہ کی جائے بلکہ ایسی نصوص کو اپنے عموم پر باقی رکھا جائے۔ اور کبیرہ بلا توبہ بھی معاف ہو سکتا ہے جیسے قرآن پاک میں ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ مَا ذُوْنَ ذَٰلِکَ (الآیۃ) معلوم ہوا کہ تمام کبیرہ و صغیرہ اللہ کی مشیت میں ہیں۔ اللہ چاہے تو کبیرہ بلا توبہ بھی معاف کر سکتا ہے۔ ایسے ہی قُلْ لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ (الآیۃ) فَلِهٰذَا نَقِیًّا مِنَ الذُّنُوبِ وغیرہ جیسی نصوص میں تخصیص کریں گے تو ان آیات مذکورہ کے خلاف و معارض ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے تخصیص نہ کی جائے۔

☆..... باقی رہا اس آیت و حدیث (جنکی وجہ سے قاضی عیاض وغیرہ نے تخصیص کو لازم قرار دیا ہے) کا جواب یہ ہے کہ اِذَا اجْتَنَبْتَ الْكَبَائِرَ جب ہوگا تو پھر سب ہی معاف ہوں گے کبار بھی اور صغائر بھی۔ کبار تو اس لیے کہ وہ تو ہیں ہی نہیں اور صغائر حنات سے معاف ہو جائیں گے اور جب اجتناب کبار نہیں ہوگا تو پھر سب معاف نہیں ہوں گے تو یہ سلب العموم ہوا۔ رفع ایجاب کلی ہوا جس میں ایجاب البعض کی گنجائش ہوتی ہے یہ عموم السلب و سلب الکلی نہیں (کہ کوئی بھی معاف نہیں) پس بعض کبار کا برحمتہ اللہ بغیر توبہ کے معاف ہونا نہ اس آیت کے منافی ہے اور نہ ہی اس حدیث کے منافی ہے۔ لہذا حدیث مذکور کے اندر ذنوب میں تخصیص کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

علامہ شامی نے بھی اس کے متعلق ذکر کیا ہے کہ اس سے کبار معاف ہو جاتے ہیں اور تائید میں ابن ماجہ کی ایک حدیث بھی ہے گو وہ حدیث سند اتنی قوی نہیں ہے۔ الحاصل ابن ماجہ نے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے گناہ صغائر بھی ہوں اور کبار

بھی تو حسنات سے صغائر معاف ہو جائیں گے اور اگر کبائر ہوں صغائر نہ ہوں تو اللہ کی رحمت سے ان کی معافی کی بھی امید کی جاسکتی ہے۔ اور نہیں تو ان میں تخفیف ہو جائے گی۔ اور اگر کسی کے نہ صغائر ہوں نہ کبائر تو پھر اس کی حسنات سے اس کو رفع درجات حاصل ہوگا۔

**التوجيه الثاني لهذا الحديث:** حدیث الباب کا مدلول فقط صغائر ہیں کیونکہ حدیث الباب میں فقط خطیہ کا لفظ مذکور ہے چونکہ خطا میں قصد و ارادہ نہیں ہوتا اس لیے زیادہ سے زیادہ یہ صغیرہ گناہ بنتی ہے۔ اور حتیٰ یسخرُج نقیباً مِنَ الذُّنُوبِ میں الذُّنُوبِ پر الف لام عہد خارجی کا ہے ذنوب سے مراد ذنوب مذکورہ (اعنی الخطایا) ہیں تو حدیث الباب میں عموم ہے ہی نہیں تو فما الحاجة الى التخصیص۔

**التوجيه الثالث لهذا الحديث:** (تاکہ اس کا دوسری احادیث و نصوص سے تعارض ختم ہو جائے) حدیث الباب میں اعضاء وضوء کے گناہوں کے بارے میں تعرض ہے ہاتھوں کا گناہ، آنکھوں کا گناہ پاؤں کا گناہ زیادہ تر صغیرہ ہی پر ہوتا ہے۔ مشکوٰۃ شریف جلد اول بابُ الْإِيمَانِ بِالْقَدْرِ، الْفَضْلُ الْأَوَّلُ میں ص ۲۱ پر حدیث ہے، جس کے لفظ یہ ہیں الْعَيْنَانِ زَنَاهُمَا النَّظَرُ وَالْأَذْنَانِ زَنَاهُمَا الْإِسْتِمَاعُ وَاللِّسَانُ زَنَاهُ الْكَلَامُ وَالْيَدَا زَنَاها الْبَطْشُ وَالرِّجْلُ زَنَاها الْخَطْيُ وَالْقَلْبُ يَهْوِي وَيَمْنَى وَيُصَدِّقُ ذَلِكَ الْفَرْجُ أَوْ يُكَذِّبُهُ تو اب بھی مدلول حدیث صغائر ہی ہوئے نہ کہ عموم۔ لہذا اب بھی تخصیص کرنے کی ضرورت نہیں۔

البتہ یہ بات ضروری ہے کہ یہاں حقوق العباد کی تخصیص کرنی ہوگی کما قالوا۔

کیونکہ حقوق العباد نہ حسنات سے معاف ہوتے ہیں نہ توبہ سے معاف ہوتے ہیں وہ تو صاحب حق سے معاف کرانے سے معاف ہوتے ہیں۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اس قسم کی حدیث میں حقوق العباد درج ہیں بھی یا نہیں؟ حق بات یہ ہے کہ حقوق العباد ذنوب و خطایا میں درج نہیں۔ حقوق العباد کا مفہوم اور ہے اور ذنب و خطیئہ کا مفہوم اور ہے فلا حاجة الى التخصیص ایضاً۔

**وَأَبُو هُرَيْرَةَ ۞ اخْتَلَفُوا فِي اسْمِهِ:**

حضرت ابو ہریرہ ۞ کا نام اور کنیت:

حضرت ابو ہریرہ ۞ کا کیا نام ہے، کیا کنیت ہے؟ اس میں تقریباً چالیس کے قریب قول ہیں راجح یہ ہے کہ ان کا نام عبدالرحمن بن صخر ہے۔ کنیت ان کی ابو ہریرہ ۞ ہے۔

**وجه کنیت:** بعض روایتوں سے تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کی ایک ہرہ تھی جب باہر بکریاں چرانے جاتے تو اس کو ساتھ لے جاتے اسی سے ان کا میل جول رہتا تو اس سے لوگوں نے ان کو ابو ہریرہ کہنا شروع کر دیا۔ اور بعض روایتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ حضور ۞ کی مجلس میں آئے تو اپنی آستین میں ہرہ لیے ہوئے تھے آپ ۞ نے پوچھا کیا ہے؟ عرض یا ہرہ ہے تو اس پر آپ ۞ نے فرمایا أَنْتَ أَبُو هُرَيْرَةَ۔

زمانۂ اسلام: صحیح میں مسلمان ہوئے ہیں مگر اسلام صحابی ہیں۔

مدۂ صحبت: ان کی مدت صحبت تقریباً کل تین سال بنتی ہے لیکن صحابہ میں سب سے زیادہ احادیث روایت کرنے والے یہی ہیں۔ تعداد احادیث مکتوبین صحابہ میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔

سوال: اس سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہوتا ہے کہ ابو ہریرہؓ کَذَبَ عَلَی النَّبِیِّ ﷺ کو اپنے لیے فی غیر الحلال و الحرام جائز سمجھتے تھے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ بالکل غلط ہے۔ ابو ہریرہؓ کی کثرت روایات کی یہ وجہ نہیں اگر یہ وجہ ہوتی تو کیا ابو ہریرہؓ کو کوئی زندہ رہنے دیتا؟ بلکہ ان کو تو پکڑ کر ان کا قیمہ بنادیا جاتا۔ پھر جبکہ ابو ہریرہؓ خود حدیث مَنْ کَذَبَ عَلَی مُتَعَمِّدًا فَلَنَبْشُؤْا مُقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ کے راوی بھی ہیں۔ اسی طرح آتا ہے کہ جب کوئی حدیث بیان کرنے لگتے تو پہلے اس حدیث کو پڑھ لیا کرتے تھے۔ بلکہ ان کی کثرت روایات کی یہ وجہ ہیں۔

وجہ (۱): نبی علیہ السلام کی صحبت میں ہر وقت رہنا سفر میں حضر میں کچھ مل جاتا تو کھا لیتے نہ ملتا تو صبر کر لیتے۔ خود بیان کرتے ہیں کہ لوگ میرے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ میں احادیث زیادہ روایت کرتا ہوں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مہاجرین تو تاجر لوگ تھے وہ اپنے کاروبار میں مشغول رہتے۔ انصار کھیتی باڑی کرنے والے تھے وہ وہاں مشغول رہتے اور میرا کوئی گھر نہ تھا کُتِبَ اِمْرًا مَسْکِنًا صَحْبُ النَّبِیِّ ﷺ عَلَی شَنِیعِ بَطْنِی الخ۔ پھر آگے کہتے ہیں کہ میں ایک مجلس میں حاضر ہوا حضور ﷺ اپنی احادیث سنارہے تھے فرمایا جو شخص اپنی رداء کو بچھالے گا حتیٰ کہ میں اپنی بات چیت ختم کر لوں پھر اس کو جمع کر کے اپنے سینے کے ساتھ لگا لے گا تو اس کو ان میں سے کسی چیز کا لسان نہیں ہوگا تو میں نے ایسا کر لیا فَوَالَّذِیْ نَفْسِیْ بَیْدهُ مَا نَسِیْتُ مِنْهُ شَیْئًا۔ تو کثرت روایت کی وجہ یہاں سے جو معلوم ہوئی وہ کثرت ملازمہ اور حضور ﷺ کی توجہ کی برکت کا اثر ہے۔

وجہ (۲): شدۂ حرص علی تحصیل الحدیث۔ یہ وجہ جیسی ابو ہریرہؓ میں نظر آئی ہے ایسی کسی اور میں نہیں نظر آئی۔ نسائیؒ نے ذکر کیا ہے کہ کوئی حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس آیا اور اس نے کچھ پوچھا تو زید بن ثابتؓ نے کہا کہ ابو ہریرہؓ کے پاس چلے جاؤ۔ اور پھر آگے اپنا یہ واقعہ ذکر کیا کہ ایک دفعہ میں اور ایک صحابی اور ابو ہریرہؓ مسجد نبویؐ میں موجود تھے اور دعائیں کر رہے تھے۔ حضور ﷺ تشریف لائے اور ہمارے ساتھ بیٹھ گئے، فرمایا وہی کرو جو پہلے کر رہے تھے تو زید فرماتے ہیں کہ میں نے اور میرے ساتھی نے دعا کی تو حضور ﷺ نے اس پر آمین کہی۔ اس کے بعد ابو ہریرہؓ نے دعا کی کہ اَللّٰهُمَّ اَسْئَلُکَ مَا سَأَلَکَ صَاحِبَیْ وَ اَسْئَلُکَ عَلَیْ مَا لَیْسَ بِیْ۔ اس پر نبی ﷺ نے آمین کہی زید بن ثابتؓ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ ”اَسْئَلُکَ عَلَیْ مَا لَیْسَ بِیْ“ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ سَبَقَ بِهَا الْعَلَامُ الدُّوْسِیُّ صحیح بخاری جلد اول باب الحِرْصِ عَلَی الْحَدِیْثِ ص ۲۰ پر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ ابو ہریرہؓ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ مَنْ اَسْعَدَ النَّاسَ بِشَفَاعَتِکَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا لَقَدْ ظَنَنْتُ بِاَبَاہِرِیْرَہُ اَنْ لَا یَسْأَلَنِیْ عَنْ هٰذَا الْحَدِیْثِ اَحَدٌ اَوَّلَ مِنْکَ لَمَّا رَاَیْتُ مِنْ حِرْصِکَ عَلَی الْحَدِیْثِ۔ پھر

آگے فرمایا اَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ تو اس حدیث سے بھی ابو ہریرہ ؓ کی شدتِ حرص علی الحدیث معلوم ہوئی۔

وجہ (۳): ابو ہریرہ ؓ نے بڑے بڑے قدیم الاسلام صحابہ سے بھی حدیثیں سنی ہیں۔ تاٰخر اسلامی کی وجہ سے جو نقصان ہوا تھا اس طرح اس کا تدارک ہو گیا تھا۔

وجہ (۴): حضور ؐ کے بعد ابو ہریرہ ؓ سینتالیس (۳۷) سال زندہ رہے ہیں اور فتنوں سے اور عہدوں سے بالکل الگ ہو کر حدیث کی نشر و اشاعت کرتے رہے ہیں۔ یہ وہ وجہ ہیں جن کی بناء پر ابو ہریرہ ؓ کثیر الروایہ ہو گئے ہیں۔ ابن عمرؓ جب ان کے جنازہ سے فارغ ہوئے تو حسرت سے یہ الفاظ کہے گئے: كَانَ يَحْفَظُ حَدِيثَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى الْمُسْلِمِينَ۔ حضرت ابو ہریرہ ؓ، ذیل صحابہ ؓ حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، طلحہؓ، زبیرؓ، عائشہؓ وغیرہ ان سب کے سامنے احادیث بیان کرتے تھے اور یہ سب ان کی بیان کردہ احادیث پر اعتماد کرتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کا انکی دیانت و امانت پُر اجماع تھا۔ اسی وجہ سے وہ ان کی طرف مراجعت کرتے تھے۔

سن وفات: اٹھتر (۷۸) سال کی عمر میں ۷۵ھ میں ان کا وصال ہوا۔

لفظ ابو ہریرہ ؓ کے انصراف وعدم انصراف کی بحث:

اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ابو اور ہریرہ کو اگر الگ الگ خیال کیا جائے تو یہ منصرف ہے اور اگر یہ خیال کیا جائے کہ یہ دونوں ملکر علم بن گئے ہیں تو پھر یہ غیر منصرف ہے۔ اسباب منع صرف میں سے ایک علیت اور ایک تانیہ ہوگی۔ عموماً اس کو غیر منصرف ہی پڑھا جاتا ہے۔

وَفِي الْبَابِ عَنْ عُثْمَانَ وَثَوْبَانَ وَالصَّنَابَحِيِّ النَّخ:

صنابحی کتنے ہیں: فضل طہور کے باب کی روایت میں ایک راوی عبد اللہ صنابحی آتے ہیں جس کا منصف نے فی الباب میں حوالہ دیا ہے۔ اب اس پر بحث چل پڑی کہ صنابحی کتنے ہیں۔ عموماً رواۃ جو ذکر کرتے رہتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صنابحی چھ (۶) ہیں۔

(۱) صنابحی بن الاعسر (۲) صنابحی الأحمسی (۳) عبد الرحمن بن عسیلہ الصنابحی (۴) ابو عبد اللہ صنابحی (۵)

عبد اللہ صنابحی (۶) ابو عبد الرحمن صنابحی

حافظ نے یعقوب بن ابی شیبہ اور امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ صنابحی دو (۲) ہیں۔

(۱) صنابحی بن الاعسر اسی کو کبھی صنابحی الاحمسی کہہ دیا جاتا ہے۔

(۲) دوسرا عبد الرحمن بن عسیلہ صنابحی یہ غیر صحابی ہے۔ راوی عن ابی بکر الصدیق ؓ ہے۔ حضور ؐ کا زمانہ اس نے پایا ہے لیکن لقاء نہیں ہوا ہے۔ ابو عبد اللہ بھی صحیح ہے اور یہ اس کی ہی کنیت ہے۔ باقی عبد اللہ صنابحی غلط ہے۔ اس نام کا فضل طہور کا

راوی کوئی ضناہی نہیں ہے، اسی طرح ابو عبد الرحمن ضناہی یہ بھی راویوں کی غلطی ہے۔

امام ترمذیؒ کی اس مقام میں ذکر کی گئی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ضناہی تین ہیں۔ دو تو وہی ہیں جن کا مندرجہ بالا ذکر ہوا تیسرا عبد اللہ ضناہی ہے یہ صحابی ہے۔ فضل طہور کا نبی ﷺ سے راوی ہے۔ ہاں ابو عبد الرحمن غلط ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی معلوم ہوتا ہے کہ ضناہی تین ہیں۔ کیونکہ موطا مالک کی فضل طہور کی سند میں لکھا ہوا ہے  
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الصَّنَابِجِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ -

مگر دوسرا فریق: یہ کہتا ہے کہ موطا امام مالکؒ کی سند میں ابی کا لفظ حذف ہو گیا ہے اصل میں تھا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْخ۔ اور قال کا لفظ اسی طرح لفظ عَنْ یہ اتصال کا تقاضہ نہیں کرتے جیسے یہ اتصال میں چلتے ہیں ایسے ہی یہ انفصال میں بھی چلتے ہیں۔ لہذا یہ بھی وہی عبد الرحمن بن عسیلہ ضناہی ہیں۔ لہذا ضناہی صرف دو (۲) ہی ہیں تین نہیں اور ترمذی کی روایت کے باوے میں یہ ہے کہ اس کے نسخے مختلف ہیں۔ ہندوستانی نسخوں میں تو عبارت اسی طرح ہے جیسا کہ ملاحظہ کی گئی۔ لیکن مصری نسخوں میں عبارت اس طرح ہے۔

”وَالصَّنَابِجِيُّ هَذَا الَّذِي رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي فَضْلِ الطُّهُورِ هُوَ الصَّنَابِجِيُّ الَّذِي رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ الْخ“۔ لہذا ایک تو یہ ضناہی جس کا نام عبد الرحمن عسیلہ جس کی کنیت ابو عبد اللہ ہے اور دوسرا ضناہی ابن الاعرس الاحمسی ہے۔ تو اس طرح ترمذی و مالک کی رائے بھی یعقوب بن ابی شیبہ اور امام بخاری کی رائے سے موافق ہو گئی کہ ضناہی دو (۲) ہی ہیں۔

وَأَمَّا حَدِيثُهُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَمَ فَلَا تَقْتُلُنَّ بَعْدِي:

تو اس ضناہی الاحمسی کی فضل طہور کی روایت نہیں بلکہ اس کی یہ مذکورہ روایت ہے جو ابھی لکھی گئی۔

سوال: قتل و قاتل کے بعد بھی تو مقتول امت ہی میں شمار ہوتا ہے پھر یہ قتل و قاتل کثرت کے منافی کیسے ہوا جس کی وجہ سے منع کیا گیا؟

جواب: یہ ہے کہ امت کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک امت دعوت دوسری امت اجابت۔ اگر مراد امت دعوت کی کثرت ہے تو پھر یہ قتل و قاتل کثرت کے منافی اس طرح ہوا کہ اگر یہ زندہ رہتا تو اس سے کثرت ہوتی، نسل چلتی، امت بڑھتی، جب یہ قتل ہو گیا تو اس سے نسل منقطع ہو گئی کثرت میں فرق آ گیا اس لیے قتل سے منع فرمایا۔ اور اگر امت سے مراد امت اجابت کی کثرت ہے تو پھر یہ قتل و قاتل کثرت کے منافی اس طرح ہے کہ بعض دفعہ آدمی اس کو حلال سمجھ بیٹھتا ہے جس سے کافر ہو جاتا ہے اور امت اجابت سے نکل جاتا ہے اس لیے اس سے منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ

مفتاح الصلوة الطہور میں صلوة کو استعارہ بالکنایہ کے طور پر باب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جیسے

باب (دروازہ) انسان کی حفاظت کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اسی طرح صلوٰۃ بھی آخرت میں مصطفیٰ کے لیے حفاظت کا ذریعہ ہے۔ پھر صلوٰۃ کیلئے مفتاح کو ثابت کیا۔ یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔ صلوٰۃ کا غلق (تالا) حدیث ہے۔ یہ عبارت نبی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے کمال بلاغت پر دال ہے۔ یعنی جس طرح اگر کوئی تالے کو چابی کے ساتھ کھول کر اندر داخل ہوتا ہے تو یہ قانون کے مطابق ہوتا ہے اگر کوئی تالے کو توڑ کر اندر داخل ہوتا ہے تو یہ قانون کے خلاف سمجھا جاتا ہے اسی طرح صلوٰۃ مع الطہارت ہوگی تو یہ قانون شریعت کے موافق سمجھا جائے گا اور اگر کوئی بغیر طہارت کے صلوٰۃ میں داخل ہوتا ہے تو یہ قانون شریعت کی خلاف ورزی ہوگی۔

**سوال:** حاصل اس عنوان کا بعینہ وہی معلوم ہوتا ہے جو سب سے پہلے عنوان کا حاصل تھا پس اس طرح مصنف کی کلام میں تکرار معلوم ہوتا ہے؟

**جواب:** یہ ہے کہ مصنف کا مقصد تاکید ہے تاکہ شرطیہ الطہارت میں صحة الصلوٰۃ ذہنوں میں راسخ ہو جائے اور اس مضمون میں زیادہ سے زیادہ زور پیدا ہو جائے۔

﴿ص ۵﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ سُفْيَانَ:

**عن سفیان:** سفیان دو ہیں۔ ایک سفیان بن عیینہ ہے ایک سفیان ثوری ہے سند میں اس کی کوئی وضاحت نہیں کہ یہاں پر کون مراد ہے اور کون مراد نہیں اس سے بظاہر بعد میں آنے والی حدیث اور اس کی سند کے ضعیف ہو جانے کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔

**جواب:** یہ ہے کہ ضعف کا یہ وہم مندرج ہے کیوں کہ دونوں سفیان ثقہ ہیں جو بھی سفیان مراد ہوگا ہر حال میں سند قوی ہوگی۔

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ ؑ :

محمد بن مسلم بن شہاب زہری کے اساتذہ میں اگر یہ لفظ آجائے۔ خالد بن عقیل ہو یا بنو عقیل ہو پھر تو اس کو مصغر پڑھنا ہے۔ ان تین جگہ کے علاوہ باقی ہر جگہ یہ کبتر پڑھا جائے گا۔

**حضرت علی ؑ کو کرم اللہ وجہہ کہنے کی وجہ:**

عام صحابہ کی طرح حضرت علی ؑ کے ساتھ بھی اگر رضی اللہ عنہ کہہ دیا جائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لیکن زیادہ تر حضرت علی ؑ کے ساتھ رضی اللہ کی بجائے کرم اللہ وجہہ چلتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت علی ؑ کی خصوصیت ہے کہ مدت العمر ان سے شرک نہیں ہوا ہے۔ بچے تھے تو حضور ﷺ کی صحبت میں آگئے۔ ظاہر ہے کہ مربی کے مربوب میں اخلاق سرایت کرتے ہی ہیں۔ اس لیے حضرت علی ؑ نے مدت العمر ایک بت کو بھی سجدہ نہیں کیا۔ یہ ان کی ایسی خصوصیت ہے جو کسی اور صحابی کو بھی حاصل نہیں حتیٰ کہ عشرہ مبشرہ کو حاصل نہیں۔ واللہ اعلم۔

وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ:

اس کی شرح ابواب الصلوٰۃ میں آئے گی کیوں کہ اس جگہ حدیث لائے اور حوالہ عن علی کا دیا ہے جبکہ وفی الباب میں

ابوسعید کا خوالہ دیا ہے۔ پھر اس کو ابواب الصلوٰۃ میں ابوسعید سے ذکر کیا اور وفی الباب میں عن علی کا حوالہ دے دیا ہے۔ اس طرح کا تکرار غالباً مصنف سے کسی اور حدیث کے بارے میں نہیں ہوا ہے۔

نوٹ: سند میں مدارتحویل سفیان ہیں۔

### وَهُوَ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ:

یہ چوتھے یا پانچویں درجے کی تصدیق کا لفظ ہے۔ اس لفظ کو دونوں طرح بڑھ سکتے ہیں۔ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ (بصیغۃ الفاعل) اُی یُقَارِبُ حَدِيثَهُ حَدِيثٌ ثَقَاتٍ۔ اس کو مُقَارِبُ الْحَدِيثِ (بصیغۃ المفعول) بھی پڑھ سکتے ہیں اُی یُقَارِبُ حَدِيثَهُ حَدِيثُهُ۔

### “بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ”

شریعت نے مختلف اوقات میں مختلف دعائیں اور اذکار مقرر فرمائے ہیں۔ من جملہ ان کے دخول خلاء کے وقت بھی ذکر مقرر فرمایا ہے۔ خلاء کا معنی خلا الخلاء (خالی جگہیں) ہے اس کا اطلاق صحراء میں جویشی جگہ ہو اس پر بھی ہوتا ہے اس کا اطلاق کنیف پر بھی ہوتا ہے اس لیے کہ عام طور پر لمبی جگہیں انسانوں سے خالی ہوتی ہیں۔ قضائے حاجت کی جگہوں کے مختلف اسماء اور تعبیرات ہیں۔ (۱) مصر حاض، (۲) کنیف، (۳) خلاء۔ عرب لوگ ان کا کنایہ ذکر کرتے ہیں تصریح کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں۔ یہ بات ہمارے ہاں بھی پائی جاتی ہے۔ حدیث پاک میں اس موقع پر جس دعا (اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُبُکَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ) کو پڑھنے کا ذکر ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ کب پڑھی جائے؟۔

**جمہور کے نزدیک:** بول و براز کی حالت میں اور کشف عورت کی حالت میں ذکر منع ہے اس لیے وہ تو اس کے قائل ہیں کہ اگر صحراء ہو تو پھر کشف عورت سے پہلے پڑھ لے۔

اور اگر تیار کی ہوئی جگہ میں جاتا ہو تو پھر داخل ہونے سے پہلے پڑھے۔ اگر اس کو نسیان ہو گیا اور بغیر پڑھے داخل ہو گیا تو پھر اس کو نہ پڑھے بلکہ دل میں خیال کر لے۔

**امام مالک کے نزدیک:** سب جائز ہے اس دعا کو بیت الخلاء کے اندر بھی پڑھ لے اور کشف عورت کی حالت میں بھی۔  
**دلائل مالکیہ: دلیل اول:** ایک دلیل تو یہی حدیث پاک ہے كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ الْخِ - جس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ رسول اللہ داخل ہو کر اس کو پڑھتے تھے۔

**دلیل ثانی:** ایک دوسری حدیث میں ہے كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَذْكُرُ اللَّهَ عَلَى كُلِّ أَحْيَانِهِ تَوْبَةً يَحْيَا فِيهَا مِنْ  
سے ایک حین ہے اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے۔

**جمہور کی طرف سے جوابات:** حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہاں دَخَلَ بِمَعْنَى أَرَادَ الدُّخُولَ ہے مجازاً اور یہ مجاز شائع، ذائع ہے جیسے إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ أَوْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ أَوْ إِذَا قُرَأَتِ الْقُرْآنُ

فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ اُنٰی اِذَا اُرْدْتُ الْقُرَآءَةَ۔ بہت کثرت سے یہ مجاز استعمال ہوا ہے اس مجاز کی مزید تائید امام بخاری کی ادب المفرد سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اس میں تو لفظ ہی اراد الذخول کا ہے۔

دوسری حدیث کا جواب (۱): کہ اس کی بعض روایتوں میں مِنَ الْغَائِطِ اِلَّا خَالَهٖ كَشَفِ الْقُوْرَةَ کا استثناء موجود ہے۔

(۲): اس حدیث میں ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے۔ وَلَا نَلْزَمُ فِيْهِ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِيْ ذِكْرِ اللِّسَانِي۔

الحاصل: اس میں یہ بھی ایک مذہب ہے۔

﴿ص ۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهْنَادٌ ..... شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ :

یعنی عبدالعزیز جو شعبہ کا استاذ ہے بھی تو اس کا لفظ اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ ہوتا ہے اور بھی اَعُوْذُ بِاللّٰهِ کا لفظ ہوتا ہے۔ پہلا لفظ خطاب کا ہے اور اپنی جگہ یہ بھی موحہ ہے وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرْدِ اللہ ہمارے قریب ہیں اور دوسرا لفظ غائب کا ہے یہ بھی اپنی جگہ موحہ ہے اللہ کی ذات ہم سے غائب ہے یعنی ہمارے حواس اور وہم سے منزہ ہے۔

مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبِيْثِ اَوْ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ :

پہلی روایت میں خُبْث کا لفظ دو احتمال رکھتا ہے۔ یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ مصدر ہو جو ضد الطیب ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ جمع ہو اور بعد میں تخفیف کی وجہ سے ساکن کر دیا گیا ہو۔ تو پہلی وجہ میں استعاذہ ہو جائے گا فرد سے۔ دوسری صورت میں استعاذہ ہو جائے گا جماعت سے۔ یعنی اہل جماعت سے بھی استعاذہ اور فرد سے بھی استعاذہ ہو جائے گا۔

الحاصل: یہ لفظ بضم الباء اور بسکون الباء دونوں طرح مروی ہے اور بسکون الباء کی صورت میں اس میں دو احتمال مذکور ہیں۔ دوسری روایت میں لفظ خُبْث، خبیث کی جمع ہے اور خبائث خبیثہ کی جمع ہے پہلے لفظ سے مراد ذکر شیاطین ہیں اور دوسرے لفظ سے مراد اناث شیاطین ہیں۔ دونوں سے استعاذہ ہے۔ واللہ اعلم۔

شریعت نے اس موقع پر استعاذہ کی تعلیم جو دی ہے اس کی حکمت اور وجہ یہ ہے کہ شیاطین انسان کے ازلی دشمن ہیں۔ جیسے قرآن پاک میں ہے اَزَّيْنٰكَ هٰذَا الَّذِیْ کَرَّمْتَ عَلٰی لَیْنٍ اَخْرَجْنٰی اِلٰی یَوْمِ الْقِیَمَةِ (الایۃ) اس آیت سے سمجھ آیا کہ شیاطین انسان کے ازلی دشمن ہیں۔ اور یہ شیاطین انسان سے قوی بھی ہیں اس لیے کہ ان کی تخلیق نار سے ہے اور انسان کی تخلیق ارض سے ہے اور نار ارض سے قوی ہے۔ اور یہ شیاطین انسان سے غائب بھی ہیں۔ جیسے قرآن پاک میں ہے: اِنَّهُ یَسْرٰ اَنْتُمْ هُوَ وَقَبِيْلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ۔ یہ مخفی ہیں۔ مخفی دشمن کا ضرر ظاہری دشمن سے زیادہ ہوتا ہے۔ انسان جب قضاء حاجت کیلئے ان جگہوں میں جاتا ہے تو یہ شیاطین وہاں ہوتے ہیں مثل مشہور ہے کہ الجنس یمیل الی الجنس۔ وہاں انسان تنہا ہوتا ہے اور ہوتا بھی غیر مسلح ہے اس لیے کہ ان کے ساتھ مقابلہ کرنے کا اسلحہ ذکر اللہ ہے اور قضاء حاجت کے دوران ذکر اللہ منع ہے۔ ایسی حالت میں ان کی طرف سے انسان کو ضرر پہنچنے کا زبردست خطرہ ہوتا ہے۔ تو شریعت نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ استعاذہ کرنے کی تربیت دی جس کی وجہ سے انسان اس دوران اس ضرر سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

قَالَ أَبُو عَيْسَى حَدِيثُ أَنَسٍ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ وَحَدِيثُ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ فِي  
إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ:

یہ حدیث پاک حضرت انسؓ سے بھی مروی ہے اور حضرت زید بن ارقمؓ سے بھی مروی ہے۔ مصنف نے حضرت انسؓ کی حدیث کو ذکر کیا ہے اور زید بن ارقمؓ کی حدیث کا حوالہ فی الباب میں دے دیا ہے۔ اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اور تذکر کرنے کی وجہ بتائی۔ اس کی سند میں اضطراب معلوم ہوتا ہے۔

**اضطراب کی تعریف:** اضطراب یہ ہے کہ راوی اختلاف کرے کوئی کچھ ذکر کرے کوئی کچھ ذکر کرے یہ اختلاف سند میں بھی ہوتا ہے اور متن میں بھی ہوتا ہے۔ کبھی اس اضطراب سے مدلول اور معنی نہیں بدلتے ہیں۔ جس کو کوئی ذکر کرتے ہوئے یوں کہہ دے عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُسَيْلَةَ الصَّنَابِجِيِّ كَوْنِي كَهْدٌ لِعَبْدِ اللَّهِ صَنَابِجِي۔ کوئی کہہ دے عبد الرحمن صنا بجی۔ کوئی کہہ دے لَا تَقْبَلُ صَلَوةَ بَغِيْرِ طَهْوُرٍ۔ کوئی کہہ دے لَا تَقْبَلُ صَلَوةَ إِلَّا بِطَهْوُرٍ۔ تو اس اضطراب سے مدلول نہیں بدلا ہے۔ اس قسم کا اضطراب مضرب نہیں ہوتا اور کبھی اضطراب سے معنی اور مدلول کی تبدیلی ہو جاتی ہے اس قسم کا اضطراب مضرب ہوتا ہے۔ محدثین اس کو دفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں اگر دفع ہو جائے تو فیہا اگر دفع نہ ہو تو پھر ایسا اضطراب حدیث کے اندر ضعف پیدا کر دیتا ہے جس کی وجہ سے حدیث رد ہو جاتی ہے۔ پس زید بن ارقم کی حدیث کا اضطراب اسی طرح کا اضطراب ہے۔

اضطراب کی تقریر اور اس کی اقسام: زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی سند میں قنادۃ ایک راوی ہے اس کے اربعہ تلامذہ ہیں۔ (۱) سعید (۲) ہشام (۳) شعبہ (۴) معمر۔ ان میں تین اختلاف ہیں۔

(۱) سعید، شعبہ، معمر تینوں قنادہ اور حضرت زید بن ارقم کے درمیان واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ هشام واسطہ ذکر نہیں کرتا۔

(۲) سعید، شعبہ دونوں قاسم بن عوف کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ معمر بن نضر بن انس کا واسطہ ذکر کرتا ہے۔

(۳) معمور درجہ صحابی میں انس ذکر کرتا ہے اور باقی تین زید بن ارقم ذکر کرتے ہیں فصارت الاضطرابات ثلاثہ.....

قَالَ أَبُو عِيسَى سَأَلْتُ مُحَمَّدًا الْخ:

یعنی میں نے اپنے استاد محمد بن اسمعیل بخاری سے اس اضطراب کا حل پوچھا۔ فَقَالَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قِتَادَةً رَوَى عَنْهُمَا جَمِيعًا۔

تقریر مراجع فی ضمیر عنہما: اس ضمیر کے مرجع میں چار احتمال ہیں۔ (۱) زَیْدُ بْنُ أَرْقَمَ مَعَ قَاسِمٍ۔ (۲) زید بن ارقم مع نصر (۳) زید بن ارقم مع انس (۴) اس کا مرجع قاسم اور نصر ہو اس وقت معنی ہوگا فَسَادَةٌ یُحْتَمِلُ أَنْ یَكُونُ رَوٰی عَنْهُمَا جَمِیعًا۔ پہلے تینوں احتمال باطل ہیں اس لیے کہ قتادہ کی پیدائش کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ۶۷ میں پیدا ہوئے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ۶۳ میں پیدا ہوئے۔ تیسرا یہ ہے کہ ۶۴ میں پیدا ہوئے۔ چوتھا یہ ہے کہ ۶۱ میں پیدا ہوئے۔ جب کہ زید بن ارقم ۶۰ میں فوت ہوا جاتا ہے پس اتحاد زمانہ ممکن ہی نہیں۔ تو پھر کیسے ممکن ہے کہ قتادہ کی

روایت عن زید بن ارقم ہو لہذا جز کی نفی سے کل کی نفی ہوئی۔ لہذا تینوں احتمال باطل ہوئے، پس چوتھا احتمال متعین ہوا۔ یعنی احتمال ہے کہ قنادة نے قاسم سے بھی روایت کیا ہو اور نصر سے بھی یعنی دونوں کی وساطت صحیح ہے۔ تو اس طرح امام بخاری کی اس کلام سے اضطرابات ثلثہ میں سے اضطراب ثانی رفع ہو گیا۔ پہلا اور تیسرا اضطراب باقی رہ گیا۔ اگر غور کیا جائے تو بخاری کی اس کلام سے پہلا اضطراب بھی رفع ہو گیا ہے۔ اس طرح کہ قنادة رحمہ اللہ اور زید بن ارقم رحمہ اللہ کی سند میں وساطت ہے۔ هشام کی سند میں جو وساطت نہیں وہ مرجوح اور منقطع ہے۔ اب صرف اضطراب ثالث باقی رہ گیا۔ اس کا امام بخاری نے جواب نہیں دیا ہے اس لیے کہ تیسرا اختلاف درجہ صحابی میں ہے اور صحابی حضرت زید بن ارقم رحمہ اللہ ہیں یا حضرت انس رحمہ اللہ ہیں یہ اختلاف اگر رفع نہ بھی ہو باقی بھی رہ جائے تو بھی نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ صحابہ رحمہم اللہ سب عدول ہیں۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

مصنف نے بڑی ذہانت کی ہے کہ پہلے بابُ أَذْبِ الدُّخُولِ کو بیان کیا اور اب بابُ أَذْبِ الْخُرُوجِ کو بیان کرتے ہیں۔  
 ﴿ص ۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا:

ہندوستانی نسخوں میں تو سند اسی طرح ہے لیکن یہ غلط ہے۔ کتب رجال میں محمد بن حمید بن اسماعیل نام کا کوئی شخص مالک بن اسماعیل کا تلمیذ نہیں ہے بلکہ صحیح مصری نسخوں کی عبارت ہے محمد بن اسماعیل۔ لیکن مصری نسخوں میں ایک اور غلطی ہے وہ یہ کہ محمد بن اسماعیل کے بعد حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ہے اس حمید کا ذکر بھی غلط ہے۔ صحیح سند اس طرح ہے۔ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ۔

امام بخاری کی کتاب أَذْبِ الْمُفْرَدِ میں سند اسی طرح لکھی ہے اور یہی صحیح ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سو کے کچھ حالات:

حضرت عائشہ بھی مکہ میں صحابہ میں سے ہیں ان کی مرویات بھی ہزار سے زائد ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ مکہ المکرمہ میں نکاح فرمایا جب انکی عمر چھ سال کی تھی۔ بعض روایتوں میں ہے کہ سات سال کی تھی۔ ان دونوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ نکاح کے وقت عمر چھ سال کچھ ماہ تھی تو بعض نے کسر کو حذف کر کے چھ کو نقل کیا اور بعض نے کسر کو پورا سال شمار کر کے سات سال کو روایت کر دیا۔ پھر نو سال کی عمر میں (ہجرت کے دوسرے سال) مدینہ میں رخصتی ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس دنیا سے پردہ فرمایا تو حضرت عائشہ کی عمر اٹھارہ سال تھی۔ تو زوجیت میں کل عمر ۹ سال ہوئی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سو کا علمی کمال:

بڑی عالمہ، فاضلہ، فصیحہ، بلیغہ تھیں، شاعرہ بھی تھیں، بڑے بڑے مسائل میں صحابہ رحمہم اللہ ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔ بلکہ ایک روایت میں ہے خُذُوا ثُلثِي دِينَكُمْ عَنْ هَذِهِ الْحُمَيْرَةِ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سو کا جو دستخط:

جود و سخا میں بھی بے مثال تھیں عبد اللہ بن زبیر ؓ کے زمانہ میں روزہ کی حالت میں ایک لاکھ درہم ایک دن میں تقسیم کیے۔ جب افطاری کا وقت ہوا تو ایسی روٹی پر افطاری فرمائی کہ جس کے ساتھ سالن نہیں تھا۔

**وصال:** ۱۷ رمضان المبارک ۵۵ھ میں مدینہ میں انتقال ہوا۔ حضرت ابو ہریرہ ؓ نے انکا جنازہ پڑھایا۔ ”ان کی طرف سے ابو ہریرہ ؓ اس وقت مدینہ کے والی تھے۔“

**مرقد مبارک:** جنت البقیع میں مدفون ہوئیں۔ حضرت عائشہ ؓ کے اور بھی بے شمار فضائل ہیں جن کے لیے دفتر درکار ہیں۔  
**قَالَ غُفِرَ اَنكَ:**

یہ منصوب ہے اور واحد متکلم فعل محذوف کا مفعول ہے اُنْی اَطْلُبُ غُفْرَانَک۔

معنی غُفْر: غُفْر کا معنی ”ستر“ ہوتا ہے پھر ”ستر“ عام ہے بالحو ہوتا ہے اور کبھی بعدم الاظہار ہوتا ہے۔ اس لیے غفران کے دونوں معنی کیے جاتے ہیں غُفْر بھی اور ستر بھی۔

**سوال:** یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ طلب مغفرت تو تلبس بالمعصیہ پر ہوتا ہے قضاء حاجت کرنے والے سے کوئی معصیت ہوئی ہے جو اس موقع پر طلب مغفرت کی عملی تعلیم دی گئی ہے؟ اسکے متعدد جواب ہیں۔

**جواب (۱):** قضائے حاجت کے دوران شیاطین جو اعداء اللہ ہیں انکے ساتھ تلبس رہا۔ تو یہ ذنب ہے لہذا اس پر استغفار ہونا چاہیے۔

**جواب (۲):** قضائے حاجت کے دوران ذکر لسانی کا منقطع رہنا ذنب اور تقصیر ہے لہذا اس پر استغفار ہونا چاہیے۔

**جواب (۳):** قضائے حاجت کے دوران اللہ کی طرف سے قضائے حاجت کرنے والے کو نعمت عظیم حاصل ہوئی وہ اس طرح کہ غذا کے زہریلے فضلات سہولت کے ساتھ خارج ہو گئے۔ جان چھوٹ گئی اب اللہ کی اس نعمت کا فوراً شکر یہ ادا کرنا چاہیے تھا مگر شکر کو ادا کرنے میں تاخیر ہو گئی کیونکہ یہ حالت محل شکر کے ادا کرنے کے مناسب نہیں تھا اور یہ تاخیر ذنب و تقصیر ہے۔  
فاستغفر علیہ۔

### ویرد علی التوجیہات الثلاثة :

**سوال:** یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ امور مذکورہ ذنب و معصیت تب بننے جب قضائے حاجت کرنے والے کے اختیار سے ہوتے۔ حالانکہ اس نے تو قضائے حاجت کی ہے یہ تو امر طبعی و اضطراری ہے تو پھر امور مذکورہ ذنب کیسے بن گئے؟ اسکے متعدد جوابات ہیں۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ قضائے حاجت امر طبعی و اضطراری ہے۔ لیکن اسمیں کچھ نہ کچھ ہمارے اختیار کو بھی دخل ہے۔ ہمیں تو حکم تھا کہ جان بچانے کی حد تک صدِ رَمَق کی حد تک کھائیں اور پیئیں۔ لیکن ہم نے اس حد سے تجاوز کیا اور کھانے پر ایسا حملہ کیا جیسا کہ بھوکا ہاتھی حملہ کرتا ہے۔ جسکے نتیجہ میں بار بار تقاضا ہوا اور بار بار امور مذکورہ لازم آئے۔ اس اعتبار

سے امور مذکورہ قضائے حاجت کرنے والے کے حق میں ذنب بن جاتے ہیں۔

**جواب (۲):** یہ تسلیم ہے کہ قضائے حاجت امر طبعی و اضطراری ہے۔ جسکی وجہ سے امور مذکورہ کے پیدا ہونے میں انسان بے بس ہوتا ہے۔ لیکن امور مذکورہ نظر اَلِی ذاتہا کی قباحت میں کوئی شک نہیں، امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر ہم سے مواخذہ نہیں فرمائیں گے کیونکہ ہمیں بے بس ہیں۔ مگر ذات کے اعتبار سے قبیح ہونے کی بناء پر استغفار کرنا بھی بہت مناسب ہے۔ اس استغفار کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ اس قبیح کے مفید سے مجھے محفوظ رکھ۔ زہر تو آخر زہر ہوتا ہے اسکی خاصیت ہلاک کرنا ہے خواہ اسکو اپنے علم و اختیار سے کھایا جائے یا علم و اختیار کے بغیر، یہاں پر ایک سوال وارد ہوتا ہے:

**سوال:** وہ یہ ہے کہ استغفار مذکور نظر اَلِینا تو موجب ہے لیکن نظر اَلِیہ صلی اللہ علیہ وسلم بظاہر غیر موجب ہے۔ کیونکہ آپ ﷺ کا تو کوئی ذنب بھی نہیں آپ ﷺ تو معصوم ہیں آپ ﷺ کی طرف سے اس قسم کے افعال کا صدور بظاہر صحت کے منافی معلوم ہوتے ہیں؟ اسکے متعدد جوابات ہیں۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ اس قسم کی احادیث تعلیم لمامتہ پر محمول ہوتی ہیں۔ پھر تعلیم فعل سے بھی ہوتی ہے اور قول سے بھی مگر قوی تعلیم کی نسبت فعلی و عملی تعلیم زیادہ موثر ہوتی ہے۔ عمل کرنے والے کی تبلیغ کا جواثر ہوتا ہے وہ تبلیغ بلا عمل کا نہیں ہوتا یہ ایک ظاہر و جانا پہچانا امر ہے۔ جس پر دلائل دینے کی ضرورت نہیں۔ اسلئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ تر عملی تعلیم سے کام لیتے تھے تاکہ بعثت کا مقصد پورا ہو جائے۔

**جواب (۲):** نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ استغفار اور اس قسم کے باقی اذکار کا صدور اظہار عبودیت کیلئے ہوتا تھا۔ اسی طرح نقلی عبادت میں اتنا اہتمام کہ پاؤں سوچ جاتے تھے۔ حضرت عائشہؓ نے سوال کیا کہ آپ ﷺ اتنی تکلیف کیوں برداشت کرتے ہیں حالانکہ آپ ﷺ تومَغْفُورُ الذُّنُوبِ ہیں تو جواب فرمایا اَفَلَا اُكُونُ عَبْدًا شَكُورًا۔

آپ نے دیکھا ہوگا کہ خوانین (خان) و ملوک کے ڈیروں پر ملازمین ہوتے ہیں بعض دیرینہ (پرانے) ملازم ہوتے ہیں انکو کہہ بھی دیا جاتا ہے کہ تمہارا کوئی کام نہیں بس ویسے ہی تم ہمارے پاس رہو لیکن پھر بھی وہ اپنے مولیٰ کے بعض امور سرانجام دیتے رہتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد کے شایان شان یہی ہے کہ وہ امور مولیٰ میں لگا رہے اگرچہ مولیٰ نے اس کو فارغ البال بھی بنا دیا ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنے مولیٰ کے امور پر لگے رہتے تھے۔ اپنی عبودیت کو ظاہر کرتے رہتے تھے۔

**جواب (۳):** یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ اس قسم کے اذکار عصمت کا علم ہونے سے قبل پر محمول ہیں۔

**جواب (۴):** بعض علماء نے یہ بھی موقف اختیار کیا ہے کہ آپ ﷺ مغفور الذنوب بنائے گئے ہیں بشرط الاستغفار ہکذا۔ تو آپ ﷺ یہ جو استغفار کرتے ہیں اسی شرط کو پورا کرنے کے لئے کرتے ہیں۔

**جواب (۵):** طلب مغفرت کا مفہوم شکم کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ اگر شکم غیر معصوم ہو تو وہاں اسکا اور مفہوم ہوتا ہے۔ اور اگر طلب مغفرت کرنے والا معصوم ہے تو وہاں اسکا مفہوم اور ہوتا ہے وہ یہ کہ اَللّٰهُمَّ اجْعَلِ الْحَيَلُولَةَ (مانع) بَیِّنَی

وَبَيِّنَ الْمُعْصِيَةَ - تاکہ میں معصیت کے قریب نہ جاسکوں۔ فہذا عَيْنُ الْعَصْمَةِ - اسلئے کہ عصمت تو ایسے ملکہ کا نام ہے کہ جسکی بناء پر گناہ کی قدرت ہونے کے باوجود گناہ کا ارتکاب نہ ہو۔ سلب القدرة کا نام عصمت نہیں کیونکہ یہ تو کوئی کمال نہیں حالانکہ عصمت تو من جملۃ الکملات ہے۔ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مغفرت طلب کرنے کا یہ مفہوم ہوتا ہے۔

**الحاصل:** طلب المغفرة بهذا المفهوم کوئی معصیت نہیں بلکہ یہ تو عین عصمت ہے۔ (واللہ اعلم)

اس حدیث سے تو یہی معلوم ہوا کہ خروج از خلاء کے وقت غفرانک کہنا چاہیے لیکن ایک دوسری حدیث میں ہے کہ یہ دعا پڑھنی چاہیے اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي اَذْهَبَ عَنِّي الْاَذَى وَعَافَانِي الخ۔ تو دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں اسلئے کہ یہ احادیث مختلف اوقات پر محمول ہیں كَانَ يَقُولُ مَرَّةً كَذَا وَيَقُولُ مَرَّةً كَذَا۔ بہر حال توسع سے کوئی سی دعا پڑھ لینی چاہیے کوئی تنگی نہیں ہے۔

### بَابُ فِي النَّهْيِ عَنْ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ اَوْ بَوْلٍ

﴿ص ۸﴾ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيُّ ..... عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ (الخ):

غائط کے لفظ کا اصل میں معنی ہے وہ زمین جو عام جگہ سے پست ہو۔ پھر اس کا اطلاق اس جگہ پر ہونے لگا جس کو قضاء حاجت کیلئے تیار کیا گیا ہو۔ اور اس کا دوسرا معنی ہے وہ نجاست جو در سے خارج ہو۔ تو اس طرح اس کے دو معنی ہو گئے۔ (۱) موضع قضاء حاجت (۲) نفس خارج۔ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ میں اس کا اول معنی مراد ہے اور فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِالْغَائِطِ میں غائط کا دوسرا معنی مراد ہے۔ یعنی نفس نجاست، نفس خارج۔

وَلَكِنْ شَرِّقُوا اَوْ غَرِّبُوا:

**سوال:** بظاہر پہلے اور اس دوسرے جملے میں تضاد ہے پہلے جملے میں جس چیز سے منع کیا گیا ہے دوسرے جملے میں اسی کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس لیے کہ جب ہم شَرِّقُوا اَوْ غَرِّبُوا پر عمل کریں گے تو لامحالہ استقبال و استدبار ہو جائے گا؟

**جواب:** یہ ہے کہ شَرِّقُوا اَوْ غَرِّبُوا کا خطاب ہمیں نہیں ہے بلکہ یہ خطاب اہل مدینہ کو ہے۔ اور ان لوگوں کو ہے جن کا قبلہ جنوب و شمال ہے۔ جب وہ مشرق و مغرب کا رخ قضاء حاجت میں اختیار کریں گے تو استقبال و استدبار سے بچ جائیں گے فلا اشکال۔ اور جن کا قبلہ شرقی و غربی ہے ان کو یہ خطاب نہیں بلکہ ان کو جنوب و شمال اختیار کرنے کا حکم ہے۔ (واللہ اعلم)

قَالَ أَبُو أَيُّوبَ فَقَدِمْنَا الشَّامَ:

اس قدم سے قدم جہاد مراد ہے یعنی ہم جہاد کرتے کرتے شام میں پہنچے شام کو فتح کر لیا۔ شام کی فتح کی ابتدا خلیفہ اول کے زمانہ میں ہو گئی تھی۔ البتہ اس کی تکمیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہوئی ہے۔

فَوَجَدْنَا مَرَّاحِيضَ:

مراحض مرحاض کی جمع ہے بمعنی موضع قضائے حاجت۔

### فَنَنْحَرِفُ عَنْهَا:

اس میں دو احتمال ہیں اور اس کے دو (۲) معنی ہیں۔

(۱) یہ ہے کہ عَنْهَا کی ضمیر کا مرجع مراحض ہیں۔ یعنی ہم ان مراحض سے منحرف ہو جاتے اور ان میں قضائے حاجت نہ کرتے۔ کسی اور جگہ قضائے حاجت کر لیتے۔

(۲) یہ ہے کہ عَنْهَا کی ضمیر کا مرجع جھٹ قبلہ ہے یعنی ہم ان میں قضائے حاجت کیلئے جاتے لیکن قبلہ سے منحرف ہو کر بیٹھتے تھے

### وَنَسْتَغْفِرُ اللَّهَ:

معنی اول مراد لینے کی صورت میں شبہ ہوتا ہے کہ اس استغفار کی کوئی ضرورت نہیں تھی؟ پھر استغفار کیوں کرتے تھے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ جب انسان کسی کے ذنوب دیکھتا ہے تو اس کو اپنے ذنوب یاد آ جاتے ہیں الذنب یدکر الذنب۔ جب صحابہؓ ان مراحض بنانے والوں کے مراحض دیکھتے تو اپنے قبل الاسلام ذنوب یاد آ جاتے پس ان پر استغفار کرتے۔

اعتراض: مگر اس پر پھر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ یہ جواب تب درست ہو سکتا ہے جب یہ طے ہو جائے کہ قبل الاسلام بھی افعال قبیح و حسن ہوتے تھے؟ پس کیا قبل الاسلام افعال حسن و قبیح کی جانب تقسیم تھے؟

جواب: اس میں اختلاف ہے۔

### حسن و قبیح کی طرف افعال کی تقسیم میں اختلاف:

اشاعرہ: یہ کہتے ہیں کہ قبل الاسلام افعال نہ قبیح تھے نہ حسن۔ حسن و قبیح ہونے کی تقسیم ورود شرع کے بعد ہوئی ہے۔ قبل ورود الشرع کوئی ذنب نہیں ہے۔

ماتریدیہ: کہتے ہیں کہ بعض افعال کا حسن و قبیح شرعی ہے۔ اور بعض کا عقلی ہے۔ قبل ورود الشرع بھی افعال کی قبیح و حسن کی طرف تقسیم ہے۔ شریعت نے تو آ کر قبیح کا قبیح ہونا بیان کیا ہے۔ اور حسن کا حسن ہونا بیان کیا ہے۔ نہ یہ کہ ان میں حسن و قبیح کا ایجاد کیا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے حکماء ادویہ کی تاثیرات بتلاتے ہیں وہ ان کی تاثیرات کو بتلانے والے اور بیان کرنے والے ہوتے ہیں۔ ان تاثیرات کے موجب نہیں ہوتے۔

معتزلہ: کے نزدیک بھی بعض افعال کا حسن و قبیح عقلی ہے۔ لیکن معتزلہ و ماتریدیہ میں فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقلی بمعنی مدرک بالعقل ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک عقلی بمعنی واقعی ہوتا ہے۔

پھر یہ سمجھیں کہ حسن و قبیح کے کئی معنی ہیں لیکن مختلف فیہ جو معنی ہے وہ ذیل ہے۔

حُسن: استحقاق المدح فی العاجلة والثواب فی الآخرة۔

قبح: استحقاق الذنب فی العاجلة والعقاب فی الآخرة۔ یہ سمجھنے کے بعد اب استغفار کی توجیہ مذکور پر

**اشکال:** وارد ہوگا کہ علی مذهب الاشاعرة تو یہ توجیہ مذکور تا م نہیں۔ ہاں علی مذهب المعتزلہ والماتریدیہ تام ہے۔ کیونکہ عند الاشاعرة قبل الاسلام ذنب ذنب ہی نہیں پھر استغفار کیوں؟

**جواب:** من جانب الاشاعرة یہ دیا گیا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ قبل الاسلام کے افعال پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا۔ مگر مواخذے کا خوف وامکان ہے اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں۔ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ۔ اور انسان جہاں جلب منفعت کی کوشش کرتا ہے وہاں دفع مضرت کی زیادہ کوشش کرتا ہے۔ اور یہ استغفار اسی لیے ہوتا تھا۔

**الحاصل:** کسی چیز کا امکان اور اس کے عدم وقوع دونوں میں کوئی منافات نہیں۔

**اشکال آخر:** مگر پھر سوال ہوگا کہ اسلام لانے سے تو سب کچھ ختم ہو گیا تھا۔ إِلَّا سَلَامٌ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ وَالتَّوْبَةُ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا۔ قرآن کی بے شمار آیات سے یہ مضمون ثابت ہوتا ہے۔ كَمَا قَالَ تَعَالَى إِنَّ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ (الآیۃ)۔ تو پھر علی الذنوب الماضیہ استغفار کیوں کیا؟

**جواب:** اس کا جواب بعینہ وہی ہے جو مندرجہ بالا مذکور ہوا کہ مواخذہ نہیں ہے لیکن مواخذہ کا امکان وخوف ہے۔ فلا اشکال۔ یہاں تک تو استغفار کی توجیہ فَتَنْحَرِفُ عَنْهَا کے معنی اول کے اعتبار سے تھی۔ معنی ثانی کے اعتبار سے توجیہ کیا ہے سیاسی بیانہ ان شاء اللہ۔ لیکن اس سے قبل بمعنی اول پر استغفار کی دوسری توجیہ سمجھ لیں۔

**جواب (۲):** استغفار کرنے والوں کا استغفار اپنے لیے نہیں تھا بلکہ ان مراحض کی بناء کرنے والوں کیلئے ہوتا تھا۔

**اشکال:** مراحض بنانے والے تو کفار تھے اور کفار کیلئے استغفار منع ہے۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت ابویوب رضی اللہ عنہ اور ان کے دوسرے مجاہدین ساتھیوں کے شام میں داخل ہونے سے قبل کچھ مسلمان وہاں آگئے ہوں اور انہوں نے ایسے مراحض اس بنیاد پر بنا دیئے ہوں کہ مسئلۃ الباب میں صحراء و بنیان کا فرق ہے۔ اور حضرت ابویوب رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھی اس فرق کے قائل نہیں تھے اس لیے ان کے حق میں استغفار کیا۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ مراحض کے بانئین کفار ہی تھے تو پھر بھی ان کے لیے استغفار موجه ہے اس بنا پر کہ انسان انسان پر رحم کھاتا ہے ہر انسان کی فطرت میں اللہ نے یہ بات رکھ دی ہے کہ دوسرے انسان پر رحم کھاتا ہے اور اس کے لیے دفع مضرت و جلب منفعت کی کوشش کرتا ہے۔ بلا امتیاز مذہب۔

اس لیے کہ تمام انسان مِنْ أَبٍ وَاحِدٍ وَأُمٍّ وَاحِدٍ ہیں۔ ایک دوسرے پر رحم کھانا یہ ایک فطری جذبہ ہے۔ ابویوب اور ان کے ساتھیوں کا یہ استغفار ان کفار بانئین کیلئے اسی بنیاد پر تھا۔

**معنی ثانی (تَنْحَرِفُ عَنْ الْقِبْلَةِ)** پر استغفار کی توجیہات:

**توجیہ (۱):** ہم ان میں قبلہ سے منحرف ہو کر قضاے حاجت کر لیتے اور پھر استغفار کرتے۔

**اشکال:** جب ہم سے منحرف ہو گئے تو پھر استغفار کیوں؟

**جواب:** قبلہ سے منحرف ہوتے تھے لیکن سمت قبلہ سے منحرف نہیں ہوتے تھے یا ان کا قصور ہوا اس لیے اس پر استغفار کرتے تھے

**توجیہ (۲):** ہم ان مراجع میں ان کی بناء کے موافق خطاً و نسیاناً قضاء حاجت کرنے کیلئے بیٹھ جاتے پھر جب ہمیں قضاء حاجت کے دوران حنبہ ہوتا تو ہم قبلہ سے فوراً منحرف ہو جاتے اور اپنی ابتدائی غفلت پر اللہ سے استغفار کرتے۔

**اشکال:** کہ خطا و نسیان پر مواخذہ نہیں ہوتا پھر استغفار کیوں کرتے تھے؟

**جواب:** اس کا جواب وہی ہے جو قبل میں گذر چکا کہ ٹھیک ہے خطا و نسیان پر مواخذہ نہیں لیکن مواخذہ کا خوف و ڈر اور امکان مواخذہ تو ہے۔ فلا اشکال۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ قضاء حاجت کے دوران استقبال و استدبار قبلہ دونوں منع ہیں۔ مگر مصنف نے عنوان میں صرف استقبال کو ذکر کیا ہے۔ استدبار کو ذکر نہیں کیا۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

**وجوہات: وجہ (۱):** بعض نے اس کی وجہ یہ بیان کی کہ مصنف نے قیاس کیا ہے استقبال پر کہ استقبال کے منع ہونے سے استدبار کا منع ہونا خود بخود معلوم ہو جائے گا۔ مگر یہ قیاس عجیب ہے۔ استقبال اغلظ ہے اور استدبار غلیظ ہے۔ جتنی استقبال سے بے احترامی ہوتی ہے اتنی استدبار سے نہیں ہوتی۔ استقبال کی صورت میں نجاست قبلہ کی طرف گرتی ہے۔ اور استدبار کی صورت میں زمین کی طرف گرتی ہے۔ تو استقبال اغلظ ہوا۔

اور ضابطہ ہے کہ اغلظ سے غلیظ مفہوم نہیں ہوتا ہے اگر اس کے برعکس ہوتا پھر قیاس کرنا درست ہوتا کہ عنوان میں استدبار کا ذکر ہوتا اور یہ کہا جاتا کہ جب غلیظ منع ہے تو اغلظ بطریق اولیٰ منع ہے۔

**وجہ (۲):** اصل وجہ یہ ہے کہ استقبال کے ساتھ استدبار کو عنوان میں درج اس لیے نہیں کیا کہ بعد میں آنے والی حدیث میں دونوں کا ذکر آ رہا ہے۔ اس پر اعتماد کرتے ہوئے ذکر استقبال پر اکتفاء کر لیا۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی اس حدیث (وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا) کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ خطاب عام نہیں بلکہ اہل مدینہ کو ہے۔

**اشکال:** شریعت کے احکام تو عام ہوتے ہیں؟

**جواب:** حافظ ابن قیم نے یہ دیا ہے کہ یہاں شریعت کے احکام عام ہوتے ہیں لیکن خطاب بسا اوقات خاص ہوتا ہے۔

**مسئلة الاستقبال و الاستدبار:**

اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ اس میں چار مذہب ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک استقبال و استدبار مطلقاً منع ہیں صحرا میں ہو یا بنیان میں۔ امام شافعی و مالک کے نزدیک استقبال و استدبار بنیان میں جائز اور صحراء میں منع ہیں۔ امام احمد کے نزدیک استقبال ہر جگہ منع ہے اور استدبار ہر جگہ جائز ہے۔ اہل ظاہر کے نزدیک مطلقاًباحث ہے۔ استقبال و استدبار دونوں جائز ہیں۔

**دلیل احناف:** ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی حدیث الباب ہے یہ حنفیہ کا بڑا استدلال ہے۔ کیونکہ اس میں اطلاق و عموم ہے۔ صحراء و بنیان کی کوئی تفصیل و وضاحت نہیں۔

دلیل شوافع (۱): باب الرخصة کی حدیث جابر بن عبد اللہ ؓ نہی النبی ؐ اَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِبَوْلٍ فَرَأَيْتُهُ قَبْلَ اَنْ يُقْبَضَ بِعَامٍ يَسْتَقْبِلُهَا۔ یہ شوافع کا مسئلہ ہے۔ وہ اس سے استقبال فی البیان کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

(۲): اس باب کی ابن لہیعہ کی روایت ہے جس سے حدیث جابر ؓ کی تائید ہوتی ہے۔

(۳): بَابُ الرُّخْصَةِ کی حدیث ابن عمر ؓ ہے قَالَ رَقِيتُ يَوْمًا عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى حَاجَتِهِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْكُفَّةِ۔ اس سے استدبار فی البیان کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

(۴): ابن ماجہ کے صفحہ ۲۷ پر بَابُ الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ فِي الْكِنِيفِ الخ میں عَنْ خَالِدِ بْنِ الصُّلْتِ عَنْ عِرَاكِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ ذُكِرَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْمٌ يَكْرَهُونَ اَنْ يَسْتَقْبِلُوا بِفُرُوجِهِمُ الْقِبْلَةَ فَقَالَ اَرَاهُمْ قَدْ فَعَلُوها اِسْتَقْبَلُوا بِمَقْعَدَتِي الْقِبْلَةَ۔ دیکھیے مقعد کی توکيف ہی میں ہوتی ہے پس اس سے بھی بنیان میں استقبال کا جواز ثابت ہوا۔ (کیونکہ کيف بنیان ہی میں ہوتی ہے) اس کے مٹنے نے حاشیہ نمبر ۸ میں لکھا ہے کہ رجالة ثقات معتمدون۔

قال الشافعي: امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب مسئلہ الباب میں موجود احادیث متعارض ہو گئیں۔ اور احادیث متعارضہ میں اصل جمع و تطبیق ہوتی ہے۔ پس فرماتے ہیں کہ ہم نے ان میں اس طرح جمع و تطبیق دی ہے کہ احادیث نہی کے عموم میں تخصیص پیدا کی ہے۔ ان کو صحر پر محمول کیا ہے اور رخصت والی احادیث کو بنیان پر محمول کیا ہے۔

جیسا کہ ابن ماجہ کے بَابُ الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ فِي الْكِنِيفِ الخ میں ص ۲۷ پر ہی ہے قَالَ عِيسَى فَقُلْتُ ذَلِكَ لِلشَّعْبِي۔ یعنی میں نے متعارضہ احادیث باب کا شععی کے سامنے ذکر کیا۔ اور اپنی پریشانی کو ظاہر کیا فَقَالَ صَدَقَ ابْنُ عَمْرٍ وَصَدَقَ أَبُو هُرَيْرَةَ ؓ اَمَّا قَوْلُ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ فَقَالَ فِي الصُّحْرَاءِ لَا يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَلَا يَسْتَدْبِرُهَا۔ وَاَمَّا قَوْلُ ابْنِ عَمْرٍ فَإِنَّ الْكِنِيفَ لَيْسَ فِيهِ قِبْلَةٌ (أَيُ مَسْنَلَةُ الْقِبْلَةِ) اِسْتَقْبِلُ فِيهِ حَيْثُ شِئْتَ۔ فَجَمَعَ الشَّافِعِيُّ كَمَا جَمَعَ الشَّعْبِيُّ۔

دلیل امام احمد: جس کی دلیل ابن عمر کی حدیث مذکور ہے۔ رَقِيتُ يَوْمًا عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ الخ۔ اس حدیث صحیح کے ذریعے نہی والی احادیث کے عموم میں تخصیص پیدا کر لی جائے گی۔ یعنی صرف استدبار جائز ہو جائے گا استقبال کا ممنوع ہونا اپنے حال پر باقی رہے گا۔

امام احمد کا دوسرا مذهب: ان کی ایک روایت امام ابو حنیفہ کے موافق ہے اور ایک امام شافعی کے موافق ہے۔ مذهبہ المتفرد وہی ہے جو مندرجہ بالا (ابتداء میں) مذکور ہوا۔

وجوہ عدم قیاس: امام احمد کے استقبال کو استدبار پر قیاس نہ کرنے کی وجوہ متعدد ہیں۔

وجہ (۱): استدبار کا جواز خلاف قیاس ہے کیونکہ منافی حرمت ہے مگر حدیث کی وجہ سے ہم اس کے جواز کے قائل ہوئے اور خلاف قیاس پر کسی دوسرے امر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

وجہ (۲): وہی ہے جس کا پہلے ذکر ہو چکا۔ کہ استاد با رغیظ ہے اور استقبال لفظ ہے اور غلیظ پر لفظ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔  
وجوہ ترک احادیث جواز استقبال: امام احمدؒ کی وہ وجوہ (جن کی وجہ سے انہوں نے ان احادیث کو ترک کیا جن سے استقبال کا جواز معلوم ہوتا ہے) ذیل میں ہے:

☆..... باب الرخصة کی حدیث جابرؓ کو تو اس لیے ترک کرتے ہیں کہ اس کی دو (۲) سندیں ہیں اور دونوں ضعیف ہیں۔ ایک سند میں ابن لہیعہ ہے وہ ضعیف ہے۔ یحییٰ بن سعید قطان نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ اور ایک سند میں محمد بن اسحاق ہے اس کے بارے میں بھی شدید اختلاف ہے کوئی اس کو ضعیف کہتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ دَجَالٌ مِنَ الدَّجَالِ جَلَدٌ اور امام مالکؒ کے استاد علی بن مدینی فرماتے ہیں لَوْ حَلَفَ بَيْنَ الْمَقَامِ الْمَحْمُودِ وَالرُّكْنِ مَصْدَقُهُ اور کوئی اس کو صدوق کہتا ہے لیکن یہ مدلس ہے اور مدلس کی مسلسل حدیث تو قبول کی جاتی ہے لیکن حدیث معنعن قبول نہیں کی جاتی۔ اور یہ حدیث معنعن ہے اس لیے حجت نہیں۔ اسی لیے نبی کی احادیث صحیحہ کیلئے یہ شخص نہیں بن سکتی ہے شخص کیلئے ضروری ہے کہ وہ اقوی ہو۔ یہاں اقوی ہونا تو کیا قوت میں مساوات بھی نہیں ہے۔ اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ میں استقبال کے جواز کا قائل نہیں۔

حدیث عراق بن مالک کے ترک کرنے کی وجوہ متعدد ہیں:

وجہ (۱): اس کی سند میں اضطراب ہے۔ کہیں سند میں ذکر ہے عَنْ عِرَاقِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ عَائِشَةَؓ اور کہیں ذکر ہے سَمِعْتُ عَائِشَةَؓ اور کہیں ذکر ہے عَنْهُ عَنْ رَجُلٍ عَنْ عَائِشَةَؓ۔ اور کہیں ذکر ہے عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَؓ اور کہیں ذکر ہے عَنْ عُمَرَةَ عَنْ عَائِشَةَؓ۔ سند میں اضطراب کا یہ حال ہے۔

وجہ (۲): صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے۔ یہ فعل عائشہؓ تھا۔ اس کو رسول اللہ ﷺ کا فعل قرار دینا دوہم رواۃ ہے۔

وجہ (۳): عراق بن مالک راوی خود مجہول ہے لاندردی من ہو؟

وجہ (۴): بعض سندوں میں خالد بن صلت اور اس کے استاد عراق بن مالک کے درمیان وساطت کا ذکر ہے اور بعض سندوں میں وساطت کا ذکر نہیں ہے۔ یہ اس حدیث کی وہ وجوہ ضعیف ہیں جن کو حافظؒ نے تقریب التہذیب میں خالد بن صلت اور اس کے استاد عراق بن مالک کے ترجمہ (حالات) میں ذکر کی ہیں۔

امام احمدؒ کہتے ہیں کہ پس یہ حدیث بھی قابل عمل نہ ہوئی، لہذا نبی والی احادیث کیلئے یہ بھی شخص نہیں بن سکتی۔ پس محشیوں کا اس (حدیث) کے بارے میں رجالة ثقات کہنا حقیقت حال سے ناواقف ہونے کی بنا پر ہے۔

ابوداؤد کی حدیث کا ترک: ابوداؤد ص ۳ میں ذکر ہے۔ مروان الاصفہر کہتے ہیں کہ رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَؓ أَسَاحَ رَاحِلَتَهُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ ثُمَّ جَلَسَ يَقُولُ إِلَيْهَا فَقُلْتُ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ! أَلَيْسَ قَدْ نَهَى عَنْ ذَٰلِكَ فَقَالَ بَلَى! إِنَّمَا نَهَى عَنْ ذَٰلِكَ فِي الْفَضَاءِ فَإِذَا كَانَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ شَيْءٌ يَسْتُرُكَ فَلَا بَأْسَ۔ تو اس سے بھی استقبال کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اس حدیث کو بھی نہیں لیا ہے۔ بلکہ ترک کیا ہے۔

وجہ ترک: یہ حدیث بھی ضعیف ہے اس کی سند میں مروان سے نیچے حسن بن ذکوان ہے اکثر محدثین نے اس کو ضعیف کہا ہے۔  
سوال: اگر کوئی کہے کہ اس پر ابوداؤد نے سکوت کیا ہے اور ابوداؤد کا سکوت حجت ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کہ یہ حدیث بھی قابل حجت نہیں۔

وجہ (۲): یہ ابن عمرؓ کی اپنی رائے واجتہاد و قیاس ہے۔ کہ انہوں نے جو رسول اللہ ﷺ کو مشہور واقعہ میں مستدبر الکعبہ دیکھا تھا تو استقبال کو استدبار پر قیاس کر لیا اور صحابی کا قیاس حجت نہیں۔

باقی امام احمدؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث استدبار سے استدبار کے جواز کا قول کیا ہے کہ استدبار جائز ہے۔

قال اهل الظاهر: (مطلق اباحت ہے) ان کی دو تقریریں ہیں۔

تقریر اول: جب مسئلہ الباب میں دونوں طرح کی احادیث ”منع والی اور رخصت والی“ جمع ہو گئیں تو منع والی احادیث مقدم اور منسوخ ہیں۔ اور رخصت والی احادیث مؤخر اور ناسخ ہیں۔ اور مؤخر اس لیے ہیں کہ ان سب کا تعلق کیف سے ہے۔ اور گھروں میں کنیف کا پایا جانا بعد میں ہے جب پردے کا حکم نازل ہوا۔ شروع میں لوگ مرد و عورتیں تفصائے حاجت کیلئے باہر جاتے تھے گھروں میں کنیف نہیں ہوتے تھے۔ فلہذا اب استقبال بھی جائز اور استدبار بھی جائز۔

تقریر ثانی: جب مسئلہ الباب میں متعارض احادیث موجود ہو گئیں کسی میں منع کا ذکر ہے اور کسی میں رخصت کا۔ تو تعارض کے وقت تساقط ہو گیا۔ فبقیت الاباحة الاصلية کیونکہ اصل اشیاء میں اباحت ہے۔ لہذا استقبال بھی جائز اور استدبار بھی جائز۔

مگر ان کی یہ تقریریں غلط ہیں۔ اور اس کی متعدد وجوہ ہیں۔

وجہ (۱): وہی ہے جو امام احمدؒ کی طرف سے اکثر احادیث رخصت کو ترک کرنے میں بیان ہوئی ہے (کہ انکی اسناد میں ضعف ہے) اور احادیث رخصت احادیث نہی کے مساوی نہیں تاکہ اذا تعارضتا تساقطا کا قانون جاری کیا جائے۔

وجہ (۲): اہل ظاہر کے مذہب میں نسخ کا تکرار پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ پہلے اباحت اصلہ احادیث نہی سے منسوخ ہوئی۔ پھر احادیث نہی احادیث رخصت سے منسوخ ہو گئیں اور نسخ خلاف اصل ہے۔ اس کی طرف ذہاب تب ہوتا ہے جب ضرورت شدیدہ پیش آجائے اور کوئی مخلص سامنے نہ ہو تو پھر تمہارا انکار نسخ کے متعلق کیا خیال ہوگا؟ (یہ تو بطریق اولیٰ خلاف اصل ہوگا) اس لیے اہل ظاہر کا مذہب مرجوح ہے۔ اس میں بھی کوئی قوت نہیں۔

قال الاحناف: احناف کہتے ہیں کہ استقبال و استدبار مطلقاً منع ہیں بنیان و صحراء کا کوئی فرق نہیں کیونکہ حدیث ابویوبؓ میں اطلاق و عموم ہے اس کے اندر کسی طرح کی کوئی تخصیص و تقیید مذکور نہیں۔ پس اس کے عموم و اطلاق کو اپنے حال پر برقرار رکھا جائے گا۔ اور مسئلہ سے متعلق احادیث پر اس کو چند وجوہ سے ترجیح ہے۔

وجوہ ترجیح حدیث ابی ایوبؓ: وجہ (۱): حضرت ابویوبؓ کی حدیث اصح مانی الباب ہے جیسا کہ مصنف نے اس کا اعتراف کیا ہے فلہذا اسی کو ترجیح ہوگی۔ ابن عمرؓ کی حدیث کے علاوہ کوئی حدیث صحیح ہی نہیں زیادہ

سے زیادہ ابن عمرؓ کی حدیث صحیح ہے بلکہ اس کے مقابلے میں حدیث ابویوبؓ صحیح ہے۔ اور صحیح واضح میں صحیح کو ترجیح ہوتی ہے۔

وجہ (۲): ابویوبؓ کی حدیث محرم ہے اور باقی احادیث الباب میح ہیں اور محرم و میح میں تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

وجہ (۳): حدیث ابویوبؓ قولی ہے۔ اور باقی احادیث الباب فعلی ہیں۔ اور تعارض کے وقت قولی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے۔

وجہ (۴): ابویوبؓ کی حدیث قاعدہ کلیہ (پرہیزی) ہے عام تشریح ہے۔ اور حدیث ابن عمرؓ ایک جزئی واقعہ (پرہیزی) ہے۔ تعارض کے وقت قاعدہ کلیہ کو ترجیح ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جزئی واقعات میں احتمالات و اعذار ہوتے ہیں جن سے قاعدہ کلیہ خارج ہوتا ہے کیونکہ اس میں احتمالات و اعذار نہیں ہوتے۔

وجہ (۵): ممکن ہے کہ حدیث ابویوبؓ کے علاوہ باقی احادیث جن سے استقبال و استدبار کا جواز معلوم ہوتا ہے وہ آپؐ کی خصوصیت پر محمول ہوں کہ امت کیلئے یہ منع ہو مگر آپؐ کے لیے منع نہ ہو۔ جیسے چار سے زائد نکاح۔ تہجد، ترکہ میں میراث کا جاری نہ ہونا آپؐ کی خصوصیات ہیں۔ اور ہم خصوصیات کی اتباع کے مکلف نہیں بلکہ امت تو عام قانون و قاعدے کے اتباع کی مکلف ہے۔

وجہ (۶): استقبال و استدبار کا منع ہونا تعظیم کعبہ کی وجہ سے ہے اور آپؐ خود کعبہ سے زیادہ عظمت والے ہیں۔ کما قال الشاعر!

مَبْلُغُ الْعِلْمِ فِيهِ أَنَّهُ بَشَرٌ ☆ وَأَنَّهُ خَيْرُ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ

حتیٰ کہ قاضی عیاضؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضورؐ کے جسم کے ساتھ جو مٹی لگی ہوئی ہے وہ عرش رحمان سے زیادہ مرتبہ رکھتی ہے۔ مگر یہ جواب کمزور ہے۔ آپؐ کا کعبہ سے زیادہ محترم ہونا یہ تو حق ہے مگر آپؐ اپنے آپ کو عام امت کی طرح شریعت کے احکام و مسائل کا پابند بنائے رکھتے تاکہ امت کسی مغالطہ کا شکار نہ ہو جائے۔

وجہ (۷): یہ بھی جواب ہے کہ نماز میں بھی استقبال قبلہ کا امر ہے لیکن اس میں ستر کا اعتبار ہے اور بول و براز کی حالت میں استقبال سے منع بھی ہے اس میں شرمگاہ کا اعتبار ہے۔ اور شرمگاہ کی حالت معلوم نہیں۔ احادیث رخصت کے واقعات میں اس کی کوئی وضاحت نہیں۔ ہو سکتا ہے احوال ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ نہ ہوا ہو۔ خود شوافع کہتے ہیں کہ اگر شرمگاہ کا احوال ہو جائے تو احتمال بھی جائز ہو جائے۔

وجہ (۸): بعض دفعہ مکلف کے بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہے جیسے نماز میں مکی کیلئے عین قبلہ کا استقبال ضروری ہے اور غیر مکی کیلئے جہت قبلہ کافی سمجھ لی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی ایسا ہو سکتا ہے کہ نبی کریمؐ کیلئے عین قبلہ کا انکشاف ہو گیا ہو۔ اس سے منحرف ہو کر بیٹھے ہوں۔ اور انکشاف کے کئی نظائر ہیں جیسے نجاشی کا جنازہ منکشف ہو گیا تھا۔ اسی طرح جب معراج سے

واپس آئے اور مشرکین مکہ نے بیت المقدس کا حال پوچھا تو بیت المقدس منکشف ہو گیا۔ اسی طرح جب مسجد نبوی بننے لگی تو اس موقع پر بھی کعبہ کا انکشاف ہوا۔

**وجہ (۹):** ابن عمرؓ کی باب الرخصة کی حدیث میں اجمالی روایت کا ذکر ہے۔ اور ایسی حالت میں تحقیقی روایت تو ہوتی نہیں ہے اور اجمالی روایت سے حقیقت حال واضح نہیں ہوتی۔ پس یہ حدیث بمقابلہ حدیث حضرت ابویوبؓ اس وجہ سے بھی مرجوح ہوئی۔ یہ تمام وجوہات باعتبار نقل کے تھیں۔ اسی ہذا بحسب الروایۃ والاصول المقررة۔

**عقل کا فیصلہ:** استقبال و استدبار کا منع ہونا حدیث ابی ایوبؓ سے تو ثابت ہے اور اس منع کی علت ظاہر ہے کہ کعبہ کا احترام ہے کوئی اور علت نہیں ہے۔ اور استقبال و استدبار کا بے احترامی کا باعث بننا ہر جگہ برابر ہے۔ صحراء میں ہو یا بنیان میں ذی عظمت کی عظمت ہر جگہ واجب ہی ہوتی ہے۔ شوافع کی طرف سے صحراء و بنیان کا فرق کرنا غیر معقول ہے۔ اس لیے (ان کا مذہب) مرجوح ہے۔ شوافع حضرات پر یہ ایک زبردست اشکال ہے۔

**جواب حافظ من جانب الشوافع:** ہمارے ہاں اس فرق کی وجہ عرف ہے بول و براز کرنے والے کے سامنے اگر آگے قریب کوئی آڑ نہ ہو تو لوگ اس کو بے ادب سمجھتے ہیں۔ اور اگر آگے کوئی قریب آڑ ہو تو اس کو بے ادبی نہیں سمجھتے۔ اس لیے ہم نے صحراء و بنیان کا فرق کر دیا۔

**رد من جانبنا:** مگر ہم اس پر حیران ہیں کہ ہمیں تو ایسا کوئی عرف نظر نہیں آتا۔ عامۃ الناس کا عرف تو یہ نہیں ہے۔ ان کو عرف کی تعین کرنی چاہیے تھی۔ زیادہ سے زیادہ یہی ہو سکتا ہے کہ کسی شافعی ہی کی ہستی کا عرف ہو۔ اس لیے محققین کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں احناف ہی کا مذہب رائج ہے۔

**تقریر آخر:** شوافع کی طرف سے ایک اور تقریر یہ ہے کہ صحراء میں جب قضائے حاجت کرنے والا قضائے حاجت کرتا ہے اور قبلہ کی طرف منہ یا پیٹھ کرتا ہے تو فضاء میں جن و ملائکہ ہوتے ہیں جو اللہ کی عبادت میں مشغول ہوتے ہیں ان کی بے احترامی ہوتی ہے اس لیے ہم نے فرق کیا۔ اور جن و ملائکہ بنیان و کیف میں نہیں ہوتے۔

**رد من جانبنا:** مگر یہ تقریر بھی لیس ہشی ہے۔

(۱) ایک تو اس لیے کہ ہم مکلف اس کے ہیں جو ہمیں آنکھوں سے نظر آئے۔ جو نظر نہ آئے ہم اس کے مکلف نہیں۔  
(۲) دوسرا اس لیے کہ پھر تو تشریق و تغریب بھی منع ہونی چاہیے۔ جنگل میں کسی جگہ ضرورت کو پورا نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے یہ بھی لغوی بات ہے۔

**الحاصل:** استقبال و استدبار کا مطلقاً منع ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ یہ بے احترامی کا باعث بنتے ہیں۔ پس اسی کے حکم میں انسان کا ہر وہ عمل ہوگا جو کعبہ کی بے احترامی کا باعث ہوگا جیسے کعبہ کی طرف تھوکنا۔ ایک حدیث میں بھی ہے کہ کعبہ کی جانب تھوکنے والے کی تھوک اس کے منہ پر مادی جاتی ہے۔ اسی طرح قبلہ کی طرف پاؤں پھیلانا کر بیٹھنا، سونا یہ بھی منع ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ فقہاء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر عورت چھوٹے بچے کو بول و براز کراتی ہے تو اس کو بھی استقبال و استدبار سے

بچائے ورنہ عورت کو گناہ ہوگا۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ابتداء میں بھول کر کوئی استقبال وغیرہ کر کے بیٹھ گیا اور پھر تنبیہ ہوا تو منحرف ہو جائے۔ ورنہ۔ رہوگا۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایسی حالت میں منصرف ہونے والا اپنی جگہ سے اٹھا بعد میں ہے اور گناہ پہلے معاف ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح کعبہ ہی کے حکم میں ہیں باقی محترم چیزیں بھی جیسے قرآن، شمس و قمر، والدین، استاذ، مرشد، کتب دین وغیرہ۔

پہلے زمانہ میں تو طحاظہ اپنے استاذوں کے گھروں کی طرف بھی پاؤں پھیلانے کو جائز نہیں سمجھتے تھے جیسے امام صاحبؒ اور ان کے استاذ حماد کا واقعہ مشہور ہے۔ بہر حال معلوم ہوا کہ مسئلہ میں بہت توسع ہے۔ صرف استقبال و استدبار تک بس نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے کچھ حالات:

**ایک غلط فہمی اور اس کا ازالہ:** بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ حنفیہ متعصب ہیں تعصب کی وجہ سے ہر مسئلہ میں اپنے امام کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسئلہ الباب کی تفصیلات سامنے آگئی ہیں۔ ہر امام کے دلائل اور طریقہ استدلال بھی معلوم ہو چکا ہے یہ مسئلہ انتہائی مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو ترجیح دینے میں کوئی تعصب نہیں اختیار کیا گیا بلکہ قوت دلائل کی بنا پر ترجیح دی گئی ہے۔ یہی حال باقی اختلافی مسائل میں ہے۔

**الحاصل:** حنفیہ پر تعصب کی تہمت لغو ہے۔

**امام ابوحنیفہؒ کی جلالت قدر کی شہادت:** امام صاحبؒ کی جلالت قدر کی اقران نے بلکہ اشیاخ نے بھی شہادت دی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں لَوَادْعَى عَلَى الْأُسْطُوَانَةِ أَنَّهُ مِنَ الذَّهَبِ لَا ثُبْتَهُ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں حَمَلْتُ عَنْ مُحَمَّدٍ وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَفَرِيدٍ بَعِيرٍ۔ (اونٹ کے دو بوجھ کے برابر علم حاصل کیا) عاصم کہتے ہیں لَوْ وَزَنَ عَقْلُ أَبِي حَنِيفَةَ بِعَقْلِ نِصْفِ أَهْلِ الْأَرْضِ لَرَجَحَ۔ امام احمدؒ سے سوال کیا گیا تو جواب میں کہا کہ مَا تَسْأَلُونِي عَنْ رَجُلٍ قَدْ غَرَضَ عَلَيْهِ جَمِيعُ الدُّنْيَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ۔ اسی طرح حدیث میں بھی ہے لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالثَّرِيَا لَنَا لَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ فَارِسَ۔ اس کا مصداق سوائے امام صاحبؒ کے کوئی نہیں ہے۔ کَمَا صَرَّحَ بِهِ السُّيُوطِيُّ فِي الْإِتْقَانِ کیونکہ ائمہ میں سے صرف امام ابوحنیفہؒ فارسی ہیں۔

**نسب نامہ:** نعمان بن ثابت بن زوطہ۔ زوطہ عجمی لفظ ہے ان کے جد مسلمان ہو گئے تھے۔ جو نو شیر و اہل عادل کی نسل سے تھے۔

امام صاحبؒ کے والد ثابت جب پیدا ہوئے تو علیؑ کی خدمت میں لائے گئے ان کو ان کے والد نے علیؑ کی گود میں رکھ دیا۔ تو علیؑ نے ثابت کیلئے دعا کی۔ کہتے ہیں کہ ثابت کے جسم سے ایک ایسا نور نکلا جو پوری روئے زمین پر چھا گیا۔ (وہ نور امام صاحب ہی تھے)

**علمی کمال:** زبردست متکلم تھے۔ فقیہ و محدث ہونے کے ساتھ ساتھ پایہ کے علم کلام کے ماہر تھے۔ کہا جاتا ہے کہ دھریہ کے خلاف سیف بے نیام تھے۔

**واقعہ (۱):** ایک مرتبہ اپنی مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے کہ دھریے تلواریں لیکر قتل کرنے کے لیے آگئے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ پہلے میری ایک بات کا جواب دے دو پھر قتل کر دینا۔ امام صاحب نے کہا کہ یہ بتاؤ کہ ایک آدمی ہمیں آکر یہ خبر دیتا ہے کہ میں نے آج دریا میں بھری ہوئی کشتی دیکھی ہے اب وہو اس کے ناموافق ہے موجوں کی بہتا ہے۔ اس کا کوئی ملاح نہیں ہے۔ ملاح کے بغیر وہ سیدھی ساحل پر آ جاتی ہے اور پھر چلی جاتی ہے۔ (بتاؤ یہ خبر درست ہے) آگے سے کہنے لگے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ملاح کے بغیر کشتی آئے اور جائے؟ امام صاحب نے فرمایا کہ جب ایک کشتی ملاح کے بغیر نہیں چل سکتی تو اتنا بڑا جہان عالم علوی و سفلی بغیر چلانے والے کے کیسے چل رہا ہے تو ان کو بات سمجھ میں آگئی فَبْكَوْا وَاَسْلَمُوْا عَلٰی يَدِهِ۔ اسلام لے آئے۔

**واقعہ (۲):** ایک اور موقع پر مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے خوارج تلواریں لیکر قتل کرنے کیلئے آگئے۔ امام صاحب کو کہا کہ دو باتوں کا جواب دو۔ (۱) ایک شخص نے شراب پی اور حالت سکر میں مر گیا۔ (۲) ایک عورت نے زنا کا ارتکاب کیا اور حاملہ ہو گئی۔ اور توبہ کیے بغیر مر گئی۔ بتاؤ یہ کون ہیں؟ امام صاحب نے خیال فرمایا کہ اگر میں کہتا ہوں کہ یہ مومن ہیں، تو یہ قیل کر دیتے ہیں اور اگر کافر کہتا ہوں تو ان کا مدعی ثابت ہوتا ہے۔ امام صاحب بہت پریشان ہوئے۔ پھر یہ انداز اختیار کیا اور فرمایا کہ وہ دونوں کن میں سے ہیں۔ اَمِنْ النَّصَارَى؟ قَالُوا لَا۔ قَالَ اَمِنْ الْيَهُودِ؟ قَالُوا لَا۔ قَالَ اَمِنْ الْمَجُوسِ؟ قَالُوا لَا۔ قَالَ اَمِنْ عَبْدَةِ الْاَوْثَانِ؟ قَالُوا لَا۔ قَالَ فَمِمَّنْ؟ قَالُوا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ، قَالَ الْاِمَامُ: سُبْحَانَ اللّٰهِ! اتم خود ان کو مسلمان کہتے ہو۔ وہ حیران ہو گئے۔

پھر خوارج کہنے لگے کہ یہ بتاؤ کہ یہ جنت میں جائیں گے یا جہنم میں؟ اب بھی امام صاحب نے فرمایا کہ میں ان کے بارے میں وہ کہتا ہوں جو ابراہیم علیہ السلام نے ان سے زیادہ برے لوگوں کے بارے میں فرمایا تھا۔ فَمَنْ تَبِعَنِيْ فَاِنَّهُ مِنِّيْ وَمَنْ عَصَانِيْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ اور میں ان کے بارے میں وہ کہتا ہوں جو عیسیٰ علیہ السلام نے ان سے برے لوگوں کے بارے میں فرمایا۔ كَمَا قَالَ تَعَالٰی. اِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (الآیۃ) فَبْكَوْا وَتَابَوْا عَلٰی يَدِهِ معذرت کی اور توبہ کی اور روئے۔

**واقعہ (۳):** ایک مرتبہ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے ایک عورت آئی اس نے ایک سیب امام صاحب کے سامنے رکھ دیا جس کا نصف احمر تھا اور نصف اصفر تھا۔ زبان سے کچھ نہ کہا۔ امام صاحب نے اس سیب کو کاٹا وہ دیکھ رہی تھی اور وہ اٹھ کر چلی گئی اہل مجلس کو کچھ سمجھ میں نہ آیا کہ کیا ہوا ہے؟ امام صاحب نے پوچھا گیا کہ اس عورت کا کیا مقصد تھا۔ امام صاحب نے فرمایا کہ اس کا مقصد تھا کہ میرے حیض کی رنگت کبھی احمر ہوتی ہے اور کبھی اصفر، کس کو حیض سمجھوں اور کس کو طہر؟ میں نے وہ سیب کاٹا چونکہ وہ اندر سے سفید تھا تو وہ سمجھ گئی کہ سفیدی کے علاوہ سب رنگتیں حیض ہیں۔ جب سفیدی آجائے گی تو میں سمجھوں گی کہ اب پاک ہو گئی۔

واقعہ (۴): امام صاحبؒ کا ایک پڑوسی دن بھر محنت کرتا تھا۔ رات کو شراب پی کر گانے میں مشغول ہو جاتا تھا۔ امام صاحبؒ کے کانوں سے اس کی آواز نکل رہی ہوتی تھی اور وہ کہہ رہا ہوتا تھا۔

أَصَا عُونِي وَ أُنِي فَتِي أَصَاغُوا. لوگوں نے مجھے ضائع کر دیا اور یہ نہ سمجھا کہ کیسے جو ان کو ضائع کر رہے ہیں؟ یہ اشعار گاتے گاتے سو جاتا۔ ایک مرتبہ اس کی آواز نہ آئی۔ امام صاحبؒ نے لوگوں سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو لوگوں نے بتایا کہ اس کو پولیس لے گئی ہے اور تین راتوں سے جیل میں ہے۔ امام صاحبؒ کو قلق ہوا۔ اور اپنی بغلہ پر سوار ہو کر امیر کے ہاں تشریف لے گئے۔ اندر آنے کی اجازت طلب کی، تو امیر نے اجازت دیدی اور کہا کہ سواری کے ساتھ اندر آ جاؤ۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ امام صاحبؒ کا بغلہ شاہی قالینوں پر چلے اور ان کو پاؤں سے روندے (وہ انتہائی حیران ہو گیا کہ امام صاحبؒ اور میرے دروازے پر) امام صاحبؒ جب پہنچے تو اس نے اکرام کیا اور پوچھا کہ کیسے آنا ہوا؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ میرا ایک پڑوسی تھا میں اس کو چھڑانے آیا ہوں امیر نے حکم دیا کہ اس کو چھوڑ دو اور اس کے ساتھ اس رات میں جتنے بھی قیدی ہیں سب کو رہا کر دو۔ وہ پڑوسی جو ان امام صاحبؒ کے پیچھے چل رہا تھا امام صاحبؒ نے اس کو دیکھ کر کہا کہ دیکھ ہم نے تو تجھے ضائع نہیں کیا ہے۔ قَالَ نَعَمْ أَفَجَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا۔ اس کے بعد اس نے توبہ کر لی اور کبھی امام صاحبؒ کو کوئی تکلیف نہ دی۔

واقعہ (۵): امام صاحبؒ جب طالب علم تھے تو خواب دیکھا کہ حضور ﷺ کی قبر کا بند کر رہے ہیں اور آپ ﷺ کی ہڈیوں کو جمع کر رہے ہیں گھبرا گئے، ابن سیرینؒ جو اس زمانے میں تعبیر الرؤیا کے امام تھے ان کو خواب سنایا تو انہوں نے یہ تعبیر دی کہ تُحْيِيْ مُسْنَتَهُ وَ تَجْمَعُ أَشْطَاطَهَا یہ امام صاحبؒ کے حالات کے عجائبات سے ہے۔

واقعہ (۶): بنو امیہ و بنو عباس نے قضاء کے عہدے پیش کیے لیکن آپؒ نے انکار کر دیا جس کی سزا میں آپؒ کو کوڑے لگائے جاتے، عمرو بن خثیمہ روزانہ دس کوڑے مارتا تھا۔ چہرہ سو جاتا تھا۔ لیکن پھر بھی قضاء کے عہدے کو قبول نہ کیا۔ اور یہ فرماتے تھے کہ دنیا میں کوڑے کھا لینا آخرت میں لوہے کے گرز کھانے سے بہتر ہے۔

پیدائش و وفات: انبار میں ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں ۱۵۰ھ میں ۷۰ سال کی عمر میں وفات ہوئی ہے۔ اسی سال اور اسی رات امام شافعیؒ کی پیدائش ہوئی۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبُولِ قَائِمًا

بول قائمًا بلا ضرورت مکروہ و خلافِ ادب ہے۔ ہاں اگر ضرورت ہو اور کوئی عذر ہو تو پھر اس کی رخصت ہے کیونکہ اس میں دونوں طرح کی احادیث موجود ہیں نہی والی بھی اور رخصت والی بھی۔ تو مصنفؒ نے اپنی عمومی عادت کے مطابق یہاں بھی دونوں طرح کے عنوان قائم کیے ہیں منع کا بھی اور رخصت کا بھی۔

احادیث منع: حدیث (۱): اس باب کی پہلی حدیث حدیث عائشہؓ ہے۔

قَالَتْ مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ قَائِمًا فَلَا تُصَدِّقُوهُ مَا كَانَ يَقُولُ إِلَّا قَاعِدًا۔

حدیث (۲): حدیث عمروؓ: حضرت عمرؓ کی دو حدیثیں ہیں ایک مرفوع ہے کہ عمرؓ کو حضور ﷺ نے بول قائم کرتے ہوئے دیکھا فقال یا عمر! لا تبطل قائمًا۔ فَمَا بُلْتُ قَائِمًا بَعْدَ۔ مگر یہ مرفوع حدیث ضعیف ہے اس لیے کہ اس کا رفع کرنے والا عبدالکریم بن ابی مخارق راوی ہے اور وہ ضعیف ہے۔ حضرت عمرؓ کی ایک دوسری موقوف حدیث ہے قَالَ عُمَرُ ﷺ مَا بُلْتُ قَائِمًا مُنْذُ أَسْلَمْتُ۔ یہ موقوف اس مرفوع کی بنسبت صحیح ہے۔

حدیث (۳): اس باب میں حدیث بُریدہؓ بھی ہے، اس کے بارے میں مصنف نے تو کہہ دیا ہے کہ حَدِيثُ بُرَيْدَةَ فِي هَذَا غَيْرُ مَحْفُوظٍ لیکن علامہ عینی نے مصنف پر اعتراض کیا ہے کہ بزار نے اس حدیث کو جس سند کے ساتھ ذکر کیا ہے وہ سند صحیح ہے۔ واللہ اعلم اس بارے میں حتیٰ فیصلہ کیا ہے اور کیا نہیں؟ اس کے بارے میں اللہ ہی زیادہ جانتے ہیں۔

حدیث (۴): وَقَدْ رَوَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ قَالَ إِنَّ مِنَ الْجَفَاءِ أَنْ تَبُولَ وَأَنْتَ قَائِمٌ۔ اس کو مصنف نے تعلیقاً ذکر کیا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ اثر موصولاً کہاں ذکر ہے؟ لیکن یہاں تعلیقاً مذکور ہے۔ بہر حال ان چاروں حدیثوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بول قائمًا منع ہے اور خلاف ادب و مکروہ ہے۔

بَابُ الرُّخْصَةِ كِي حَدِيثِ حَذِيفَةَ ﷺ أَتَى سُبَّاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ عَلَيْهَا قَائِمًا كِي جَوَابَاتِ:

کیونکہ یہ حدیث عام قانون کے خلاف ہے۔

جواب (۱): سب سے عمدہ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیان جواز پر محمول ہے۔ اور جواز و کراہت دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ سب کے سب دلیل کے محتاج ہوتے ہیں جیسے کسی امر کا حرام ہونا (جائز نہ ہونا) دلیل کا محتاج ہے اسی طرح کسی اور کا جائز ہونا یہ بھی دلیل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور پیغمبر بحیثیت پیغمبر ہونے کے ان کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ امت کو اس کا جواز بتلائیں۔ تو ایسی حالت میں پیغمبر کا وہ فعل (عام کراہت و خلاف ادب قانون سے) مستثنیٰ سمجھا جاتا ہے۔

جواب (۲): نبی ﷺ کا یہ بول قائمًا عذر پر محمول ہے۔ وہ عذر کیا تھا۔ اس کی تعیین میں مختلف اقوال ہیں۔

(۱) وجع الصلب کی تکلیف تھی جس کا عربوں کے ہاں بول قائمًا علاج سمجھا جاتا تھا۔

(۲) مابض میں کوئی زخم تھا یعنی رقبہ کے اندر کی جانب جس کی وجہ سے بیٹھ کر بول کرنا مشکل تھا اس لیے قائمًا بول فرمایا۔

(۳) وہ سباطہ نجاست کا ڈھیر تھا۔ اگر بول جالسا کرتے تو کپڑے نجس ہو جاتے۔

(۴) وہ کناسہ عالی و مرتفع تھا اگر اس کی طرف منہ کر کے بول جالسا کرتے تو بول عود کرتا اور کپڑے ناپاک ہو جاتے اور اگر اس کی طرف پیٹھ کر کے بول کرتے تو پھر کشف عورة ہوتا۔ اس لیے قائمًا بول فرمایا۔

(۵) آبادی کے قریب یہ کناسہ تھا۔ بعض دفعہ قاعد بول کرتے وقت خروج ریح ہو جاتا ہے تو اس سے احتراز کیلئے قائمًا بول

فرمایا۔ واللہ اعلم۔

**اشکال آخر:** یہاں ایک اشکال ہے۔ سباط کا معنی ہوتا ہے، جہاز و دینے سے جو کوڑا کرکٹ جمع ہو جاتا ہے کنا سہ کا بھی یہی معنی ہوتا ہے مابین جمع بالکس جیسے قلامہ اس کوڑے کو کہتے ہیں جو قلم تراشنے سے اکٹھا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سباط۔ پھر اس لفظ کا اطلاق اس محل پر ہوا ہے جس محل میں گندگی جمع ہوتی ہے تسمیۃ المحل باسم الحال کے قاعدے سے اس جگہ کو بھی سباط و کنا سہ کہہ دیا جاتا ہے۔

**سوال:** وہ تو قوم کی ملک تھا۔ حضور ﷺ کا بول کرنا یہ تو تصرف فی ملک الغیر ہوا۔ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔  
**جواب (۱):** وہ جگہ شاملات میں سے تھی یعنی کسی کی ملک نہیں تھی۔ قوم کی طرف اس کی اضافت لالاخصاص تھی نہ کہ للملک  
**جواب (۲):** یہ ہے کہ حضور ﷺ کیلئے تصرف فی ملک الغیر کو جائز سمجھا گیا ہے۔ عام قانون سے یہ بھی ایک استثناء ہے۔ لیکن حافظ فرماتے ہیں کہ یہ جواب ویسے تو درست ہے لیکن آپ ﷺ کی زندگی کے عام حالات پر منطبق نہیں ہوتا کیونکہ آپ ﷺ بھی اپنے آپ ﷺ کو تصرف فی ملک الغیر نہ کرنے کا ایسا ہی پابند سمجھتے تھے جیسا کہ عام امتی کو۔ فلہذا الرجوع هو الاول  
**اشکال آخر:** آپ ﷺ کی عادت شریفہ قضائے حاجت کیلئے آبادی سے عموماً دور جانے کی تھی۔ اور یہ واقعہ اس کے خلاف ہے؟

**جواب:** ممکن ہے کہ صحابہ کی تعلیم و تعلم میں مشغول ہونے کی بناء پر تقاضہ شدیدہ کا غدر ہو۔ اور ابعاد اختیار کرنے میں ضرر کا اندیشہ ہو۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ۹﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ حُذَيْفَةَ ؓ : فَأَتَيْتُهُ بَوْضُوءٍ۔

اصل میں عبارت یوں ہے فَبَالَ عَلَيْهَا قَائِلًا فَذَهَبَتْ لِأَتَاخَرُ عَنْهُ فَذَعَانِي حَتَّى كُنْتُ عِنْدَ عَقِيْبِهِ فَأَتَيْتُهُ بَوْضُوءٍ فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ۔ حاصل یہ ہے کہ اتیان ماء للوضوء فی حال البول نہیں تھا بلکہ بعد الفراغ عن البول ہوا ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے تَزَوَّجَ زَيْنَةُ فَوُلِدَ لَهُ۔ یعنی وقفے کے بعد پیدا ہوا نہ یہ کہ تزوج ہی کی حالت میں پیدا ہو گیا۔

**اشکال:** پھر اشکال ہوا کہ فَذَعَانِي سے بظاہر حال البول کلام کرنے کا وہم ہوتا ہے حالانکہ یہ منع ہے۔

**جواب:** بخاری و مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بلانا زبان سے نہیں تھا بلکہ اشارہ سے تھا۔

قَالَ أَبُو عِيسَى وَهَكَذَا رَوَى مَنْصُورٌ:

**غرض مصنف:** اس کلام سے یہ بتلانا ہے کہ حضرت حذیفہ ؓ کی حدیث الباب میں اضطراب ہے۔ اعمش، منصور، عبیدۃ الضبی ان لوگوں کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو دائل کا استاذ حضرت حذیفہ ؓ ہے۔ اور حماد بن ابی سلیمان، عاصم بن بحدہ (جو ابو دائل کے تلامذہ ہیں) کی سند سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو دائل کا استاذ مغیرہ بن شعبہ

ہے۔ پھر اس اضطراب کو مصنف نے ”وَحَدِيثُ أَبِي وَالِ بْنِ خَدِيفَةَ ۞ اَصْحٰ کہہ کر رفع کر دیا ہے۔ گویا مصنف نے حل اضطراب ترجیح کے طریق سے کیا ہے۔

ابن خزیمہ نے اس اضطراب کا حل جمع تطبیق سے بتایا ہے کہ دونوں سندیں صحیح ہیں وہ اس طرح کہ ابوداؤد کا سماع دونوں (حدیفہ ۞ وغیرہ ۞) ہی سے ہے اس لیے کہ سماع عن احدهما سماع عن الآخر کے منافی نہیں ہے۔

### بَابُ فِي الْاِسْتِثَارَةِ عِنْدَ الْحَاجَةِ

الحاجة: حاجت پر الف لام عہد کا ہے اس سے مراد بول و براز کی حالت ہے۔ ستر عورة عند اللہ بھی حسن ہے۔ اور عند الناس بھی حسن ہے۔ جیسے قرآن میں ہے قَبَدْتُ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ (الآية) اور کشف عورة عند اللہ بھی قبیح ہے اور عند الناس بھی۔ بعض صحابہ نے اس پر بڑا سختی سے عمل شروع کر دیا کہ قضائے حاجت کیلئے بیٹھے تو سر کو زمین کی طرف کیا اور بھٹکتے چلے گئے۔ جیسے قرآن میں ہے اَلَا اِنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ (الآية) مگر اتنا ستر انسانی قدرت میں نہیں ہے اور نہ انسان اس کا مکلف ہے۔ انسان اس کے کرنے کا پابند ہے جو اس کی قدرت میں ہے۔ اس لیے خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا كَوَلُّوْهُمَا رُكْنًا چاہیے یعنی جہاں کشف کی ضرورت نہ ہو وہاں کشف نہ کرے اور جہاں کشف کی ضرورت ہو وہاں کر لے جیسے قضائے حاجت کے دوران کشف کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اس میں بھی اتنا کشف کرے جتنے سے حاجت پوری ہو جائے کہ جب زمین کے قریب جائے تو پھر کپڑا اٹھائے اگر ضرورت سے زائد کشف کیا تو اس پر مواخذہ کا اندیشہ ہے۔

ختہ، علاج معالجہ میں کشف عورة کا یہی حکم ہے کہ جنسی ضرورت ہو اتنا ہی کشف ہو۔ اس باب میں مصنف نے دو (۲) حدیثیں ذکر کی ہیں۔

(۱) حَدِيثُ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ حَرْبٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَنَسٍ ۞ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ۞ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَذْنُوبَ مِنَ الْأَرْضِ.

(۲) وَرَوَى وَكِيعٌ وَالْحِمَّانِيُّ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ قَالَ ابْنُ عُمَرَ ۞ كَانَ النَّبِيُّ ۞ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَذْنُوبَ مِنَ الْأَرْضِ.

مصنف نے وکلا الحدیثین مُرْسَل کہہ کر دونوں کو مرسل قرار دیا ہے۔

سوال: مرسل تو اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں صحابی کا واسطہ حذف ہو۔ اور یہاں صحابی کا واسطہ مذکور ہے پہلی میں حضرت انس ۞ کا اور دوسری میں ابن عمر ۞ کا پھر ان کو مرسل کہنا کیسے صحیح ہوا۔

جواب: مرسل کے دو معنی ہوتے ہیں۔

(۱) مرسل اصطلاحی: یہاں یہ مراد نہیں (۲) مرسل لغوی: بمعنی منقطع یہاں یہی مرسل مراد ہے جس کی سند سے کسی راوی کا سقوط ہو گیا ہو۔ یعنی ان کی دونوں سندوں میں انقطاع ہے اور واسطہ حذف ہے۔ ابو داؤد نے اَعْمَشُ عَنْ رَجُلٍ ذکر کیا ہے۔ اور بیہقی کی روایت میں اس رجلِ مبہم کا نام بھی مذکور ہے۔

وَيُقَالُ لَمْ يَسْمَعْ الْأَعْمَشُ الْخَ سے وجہ انقطاع کا بیان: جس کا حاصل یہ ہے کہ اعمش الہ میں پیدا ہوا ہے اس کا کسی صحابی سے لقاء و سماع نہیں ہے۔ صرف یہ ہوا ہے کہ اس نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ لہذا یہ کبار تابعین سے ہونے کی بجائے صغار تابعین سے ہے۔

☆ ..... مصنف نے وَيُقَالُ لَمْ يَسْمَعْ الْأَعْمَشُ الْخَ کا عنوان اس لیے اختیار کیا ہے کہ مصنف کو عدم سماع پر پورا وثوق و یقین نہیں ہے اس لیے کہ جب یہ الہ میں پیدا ہوا ہے تو اس وقت بہت سے صحابہ موجود تھے ان سے لقاء و سماع ان کے لیے ممکن ہے مگر اس کی کہیں تصریح نہیں۔

﴿ص ۱۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : وَالْأَعْمَشُ اسْمُهُ سُلَيْمَانُ بْنُ مِهْرَانَ الْخَ :

اعمش نام سے ملقب ہونے کی وجہ: لَقَّبَ بِهِ لِذَاءِ فِي عَيْنِهِ (چوندھیان)

سوال: یہ تو تنابذ بالالقباب ہے اور قرآن میں اس سے نبی وارد ہوئی ہے كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَا تَنَابَذُوا بِأَلْقَابٍ۔ نبی کی وجہ ظاہر ہے کہ اس سے ایذاء و تحقیر ہوتی ہے۔ اور مؤمن کی ایذاء و تحقیر جائز نہیں۔ حدیث میں ہے رُبَّ إِشْعَثٍ إِبْغَرَّ لَا يُغْبَأُ بِهِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لِأَبْرَةٍ۔ اور اسی طرح فارسی شاعر کہتا ہے۔

خاکساران جہاں را بحقارت منگر ☆ شاید کہ دریں گورد سوارے باشد

ترجمہ: ان غبار آلود لوگوں کو تحقیر نہ جانو شاید اس گرد میں کوئی شاہ سوار ہو۔

سوال: تو پھر ائمہ حدیث رواۃ کے اس قسم کے لفظ ذکر کیوں کرتے ہیں:

جواب: یہ ہے کہ ائمہ حدیث رواۃ کے اس قسم کے القاب کو ذکر کرنے سے مقصد رواۃ کی تعین ہوتی ہے ان کی تحقیر و ایذا مقصود نہیں ہوتی اور قرآن میں جو منع ہے وہ تب ہے جبکہ تحقیر کی نیت اور ایذا مقصود ہو بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ (الایۃ) آیت کے سیاق و سباق سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ جرح سے رواۃ کی غیبت ہونے کا سوال پیدا ہوا تھا اور اس کا جواب دیا گیا تھا۔ کہ اس سے مقصد تو دین کی حفاظت ہے۔ (واللہ اعلم)

وَهُوَ مَوْلَى لَهُمْ:

هو ضمیر کا مرجع مہران ہے۔ یعنی اعمش کا والد مہران بنوا کا کابل میں سے کسی کا آزاد کردہ غلام تھا۔ اس لیے کہ اس کی ان کی طرف نسبت ہوتی تھی اور ان کو کابلی کہا جاتا تھا۔ اور کابل ان کا کوئی جد اکبر ہوگا۔

نسبت و انتساب: کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) کبھی انتساب نسب کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے قریشی کہ اس کا نسب قریش سے جا ملتا ہے۔

(۲) کبھی انتساب موالات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پھر اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) موالات عتق: یعنی کوئی غلام تھا اس کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا گواہ وہ اپنے مولیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کابلی۔

(ب) موالات حلف: موالات حلف کی وجہ سے بھی انتساب ہوتا ہے۔ جیسے جاہلیت میں قبیلے ایک دوسرے سے دوستی لگا لیتے تھے یعنی دفاعی معاہدے کر لیتے تھے۔ اس وجہ سے وہ اپنے آپ کو اس قبیلے کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔

(ج) موالات اسلام: یعنی کسی مسلمان کے ہاتھ پر کافر مسلمان ہوتا ہے تو وہ اپنے آپ کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے۔

(۳) اور کبھی انتساب استصحاب کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی کسی کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا ہے تو اس کی طرف نسبت کر دی جائے جیسے خالد حدّاء کہ یہ خالد راوی حدّاء (جو تے بنانے والے) نہیں تھے لیکن ان کے ساتھ بیٹھتے تھے اس لیے ان کو خالد حدّاء کہا جاتا ہے۔

**قَالَ الْأَعْمَشُ كَانَ أَبِي حَمِيلًا فَوَرَّثَهُ مَسْرُوقٌ:**

یہ مسروق بن اجدی ہے جو بہت بڑا قاضی تھا۔ صغریٰ میں کسی نے ان کو چوری کر لیا تھا۔ اس لیے ان کو مسروق کہتے ہیں۔

**حمیل:** (اٹھایا ہوا بچہ)۔ اگر دار الحرب سے حمیل ہو تو اس کی توریث کے بارے میں امام صاحب کے ہاں ضابطہ یہ ہے کہ اقرار ضروری ہے۔ یعنی اگر کسی نے اس کے ابن ہونے کا دعویٰ کیا تو یہ اقرار علیٰ نفسہ ہوگا لہذا بینہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

مثلاً کسی مرد نے اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا اور اس حمیل نے بھی اس کی تصدیق کر دی اور وہ حمیل کسی دوسرے مولیٰ کا عبد بھی نہ ہو تو وہ اس مدعی کا وارث بن جاتا ہے۔ اور اگر اقرار علیٰ غیرہ ہو جیسے کسی عورت نے حمیل کے ابن ہونے کا دعویٰ کیا تو اس میں چونکہ یہ حمیل نسب علی الزوج ہوتی ہے اس لیے اس میں بینہ کی ضرورت ہوگی۔ تب جا کے یہ حمیل وارث ہوگا۔

**سوال:** اس ضابطہ کے سن لینے کے بعد اس پر مندرجہ ذیل اعتراض ہوتا ہے کہ اب اس قاضی مسروق کا اعمش کے والد کو وارث بنانے کے فیصلے میں نہ اقرار کا ذکر ہے نہ بینہ کا پس یہ (حدیث) مسئلہ مذکورہ کے خلاف ہوئی؟

قاضی نے اس کو وارث کیسے بنا دیا؟ اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

**جواب (۱):** ممکن ہے مسروق کی قضاء بھی بالاقرار وبالبینہ ہوئی ہو۔ کیونکہ عدم ذکر شی لا یكون دلیلاً للعدم۔

**جواب (۲):** یہ قاضی مسروق کا اپنا اجتہاد ہے۔ اور ایک مجتہد کا اجتہاد دوسرے مجتہد پر حجت نہیں ہوتا۔

### **بَابُ كَرَاهِيَةِ الْإِسْتِجَاءِ بِالْيَمِينِ**

**سوال:** اس عنوان کے تحت مصنف نے جو حدیث ذکر کی ہے اس میں ہے نَهَى أَنْ يَمْسَ الرَّجُلُ ذِكْرَهُ بِيَمِينِهِ۔

بظاہر اس حدیث و عنوان میں توافق نہیں ہے؟ اگر کوئی شخص مقعد کو یمن سے صاف کر لیتا ہے اور ذکر کو مس نہیں کرتا تو اس کا منع ہونا اس حدیث سے مفہوم نہیں ہوتا ہے بلکہ حدیث سے صرف مس ذکر بیمینہ کا منع ہونا مفہوم ہوتا ہے؟ اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

**جواب (۱):** بعض دفعہ ایک حدیث مطوّل ہوتی ہے لیکن محدث کبھی اس حدیث کا ایک جز ذکر کر دیتا ہے اور اس جز کو ذکر کرنے سے باقی حدیث کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے اور عنوان کا اثبات اس بقیہ حصے میں ہوتا ہے اور یہاں بھی ایسے ہی ہوا ہے۔ بخاری میں یہ حدیث بواسطہ قنادہ رحمہ اللہ پوری مذکور ہے جیسے إِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ الْخ۔

اور بخاری کی ایک دوسری روایت میں وَلَا يَتَمَسَّحُ بِيَمِينِهِ کا ذکر ہے، اس کا معنی بھی استنجاء ہے تو چونکہ بخاری کی دوسری روایات میں استنجاء بیمینہ کا منع ہونا مذکور ہے اس لیے مصنف نے یہاں اس طویل حدیث کا ایک حصہ ذکر کر کے بقیہ حدیث کی طرف اشارہ کر دیا۔

**جواب (۲):** بول کی حالت میں مس ذکر بیمینہ کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ بول کے رشاش (پھینکیں) منتشر نہ ہو جائیں پس جب حاجت کی صورت میں شریعت نے یمن کو استعمال کرنے سے منع کر دیا ہے تو استنجاء میں یمن کو استعمال کرنا بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا کیونکہ بول کی حالت خفیف ہے اور استنجاء کی حالت غلیظ ہے۔ اور خفیف سے غلیظ مفہوم ہو جاتا ہے تو اب بھی حدیث عنوان کے مطابق ہو جائے گی۔

**جواب (۳):** ذکر کرنے کی دو (۲) صورتیں ہوتی ہیں کبھی کوئی چیز صراحت کے ساتھ ذکر کی جاتی ہے اور کبھی کنایہ کے ساتھ۔ جیسے قرآن میں أَوْ لَا مَسْتُمْ النِّسَاءَ ہے۔

یہ کنایہ ہے جماع سے۔ اسی طرح حدیث مذکور میں بھی مس کنایہ ہے استنجاء سے۔ اب بھی حدیث و عنوان کے درمیان تطابق حاصل ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

استنجاء بالیمن کے منع ہونے کی وجہ:

**وجہ ممانعت (۱):** طبعاً یمن کو یار پر قوت و فوقیت حاصل ہے تو شریعت نے بھی امور خسیہ میں یمن کو استعمال کرنے سے منع کر دیا۔ بلکہ یمن کو تو ان امور میں استعمال کیا جائے جن میں شرافت ہے۔ تو اس سے وضع شرعی و طبع میں توافق پیدا ہو گیا۔ اسی لیے ریاض الصالحین (طبع حقانیہ، ملتان) کے ص ۲۶۰، ص ۲۶۱ پر بَابُ اسْتِجَابِ تَقْدِيمِ الْيَمِينِ فِي كُلِّ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْرِيمِ کے اندر حدیث عائشہ میں ہے كَانَ يَذُرُّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْيُمْنَى لَطْعَامِهِ وَطَهُورِهِ وَيَذُرُّ الْيُسْرَى لِحُلَائِهِ وَمَا كَانَ مِنْ أَذَى۔ حدیث حصہ میں ہے كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَجْعَلُ يَدَهُ الْيُمْنَى لَطْعَامِهِ وَطَهُورِهِ وَيَذُرُّ الْيُسْرَى لِمَا سِوَى ذَلِكَ۔

**وجہ ممانعت (۲):** انسان یمن کو کھانے پینے کے امور میں استعمال کرتا ہے اگر استنجاء یا اسی طرح دوسرے خسیس امور میں اس کو استعمال کیا جائے تو پھر شراب و طعام میں ایک نفرت سی پیدا ہو جاتی ہے اس لیے استنجاء بالیمن منع ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابوقنادہ ؓ: کانام حارث بن ربیع ہے۔ حضور ﷺ کے فارس دستہ کے رئیس تھے جیسے سلمہ بن الاکوع ؓ۔ راجل دستہ کے رئیس تھے۔ جو بڑے سر بلع السیر تھے جب۔ بنو غطفان صدقے کے اونٹ لوٹ کر لے جا رہے تھے تو سلمہ ؓ نے ان کو پیچھے سے تیر مار مار کر اونٹوں کو چھڑا لیا۔ ابوقنادہ ؓ بدر میں تو شریک نہیں ہوئے ہاں باقی غزوات میں شریک ہوئے ہیں۔

### بَابُ الْإِسْتِجَاءِ بِالْحَجَارَةِ

﴿ص ۱۰﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدٍ : قِيلَ لِسَلْمَانَ ؓ :

یہ قائل کوئی کافر تھا۔

قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةَ :

اس کلام سے قائل کا مقصد حضرت سلمان ؓ پر اعتراض کرنا تھا کہ تمہارا نبی ﷺ عجیب ہے کہ تمہیں چھوٹی چھوٹی باتوں کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ قصائے حاجت کیلئے بیٹھنے کی ہیئت بھی سکھاتا ہے۔

حالانکہ اکل و شرب و بول و غائط وغیرہ امور طبعیہ ہیں۔ امور طبعیہ میں تعلیم کی ضرورت نہیں ہوتی تمہارا نبی ﷺ عجیب ہے کہ جن امور میں تعلیم کی ضرورت نہیں ان کی تعلیم بھی تمہیں دیتا ہے۔ یہ اس کے سوال کا حاصل ہوا۔

قَالَ سَلْمَانُ ؓ أَجَلُ نَهَانَا الْخ :

عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ سلمان ؓ کا یہ جواب علی اصلوب الحکیم ہے یعنی اس معترض کے اعتراض کو تسلیم کر لیا کہ ہمارا نبی ﷺ ہمیں ہر چھوٹی بڑی بات کی تعلیم دیتا ہے کیونکہ وہ ہمارے لیے بمنزل والد کے ہے۔ اور والد کمال شفقت کی وجہ سے جہاں اولاد کو بڑے امور کی تعلیم دیتا ہے وہاں چھوٹے امور کی بھی تعلیم دیتا ہے۔ ایسا کرنا معلم کے کمال شفقت کی دلیل ہے یہ کوئی عیب نہیں ہے۔

(لیکن یہاں) اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ جواب علی اصلوب الحکیم نہ ہو بلکہ علی طریق المنازلہ ہو اور معترض پر رد ہو کہ ہم نہیں مانتے کہ ہمارے نبی ﷺ ہمیں امور طبعیہ کی تعلیم دیتا ہے بلکہ ہمارا نبی ﷺ ہمیں ان امور کی تعلیم دیتا ہے جن کا ہمیں علم نہیں جیسے اللہ کی تعظیم اور شعائر اللہ کی تعظیم۔ قبلہ اس کے شعائر میں سے ہے۔ ہمیں یہ کب معلوم تھا کہ شعائر اللہ کی تعظیم ضروری ہے بے حرمتی منع ہے۔ یہ تو اس نبی ﷺ کے بتانے ہی سے ہمیں معلوم ہوا ہے (اور یہ امور طبعیہ نہیں بلکہ غیر طبعیہ ہی ہیں) واللہ اعلم

حضرت سلمان فارسی ؓ کے حالات :

یہ سلمان : حضرت سلمان فارسی ؓ ہیں۔ راہر مرقم مقام میں پیدا ہوئے۔ شروع شروع میں عیسائی تھے۔ عیسائی معلم کے پاس پڑھتے تھے۔ استاذ بدلتے رہتے۔ رشتہ دار انکو مارتے رہتے تھے تو ایک عیسائی استاذ نے ان کو کہا کہ میں تمہیں مشورہ دیتا ہوں کہ ایک نبی لیں ث ہوئے ہیں تم ان کے پاس چلے جاؤ۔ یہ وہاں سے چلے راستے میں ساتھیوں نے ان کو غلام بنا لیا۔

بکتے بکاتے کسی طرح مدینہ میں پہنچ گئے۔

روایات میں آتا ہے کہ تقریباً دس مالکوں کے پاس فروخت کیے گئے۔ مدینہ میں مالک نے کھجوروں کے باغ میں مزدوری پر لگا دیا۔ ادھر حضور ﷺ بھی ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے جب آپ کے آنے کی شہرت ہوئی تو یہ بھی حضور ﷺ کے پاس گئے اور ان کو انکے عیسائی استاذ نے دو علامتیں بتلائی تھیں۔

(۱) وہ نبی ﷺ صدقہ نہیں قبول کرے گا بلکہ ہدیہ قبول کرے گا۔ انہوں نے امتحان کیلئے صدقہ کھجوریں پیش کیں، آپ ﷺ نے قبول نہ فرمائیں۔ دوسرے دن ہدیہ پیش کیں تو آپ ﷺ نے قبول فرمائیں۔

(۲) دوسری علامت خاتم النبوة بتلائی تھی ایک دن آئے تو حضور ﷺ کے جسم پر کپڑا نہ تھا وہ خاتم النبوة بھی دیکھ لی۔ جب پورے مطمئن ہو گئے تو اسلام قبول کر لیا۔

فتح فارس میں حضرت سلمان ؓ ذریعہ بنے ہیں اس لیے کہ فارسی ہونے کی وجہ سے فارس کے حالات کو خوب جانتے تھے۔ جس کی وجہ سے فارس کی فتح میں خوب استفادہ کیا گیا۔

وفات: ۲۵۰ سال کی عمر میں مدائن میں وفات پائی۔

أَوْ أَنْ يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ:

معنی الاستنجاء: ازالۃ النجس: نجو کہتے ہیں کلب کی نجاست کو اور خرء طيور کی نجاست کو، خصاء ذوات الاظفار کی نجاست کو، بعر ابل و غنم کی نجاست کو، روث حمار و بغل و فیل کی نجاست کو، خوراء انسان کی نجاست کو کہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ نجو کے لفظ کا یہاں مجازاً انسان کی نجاست پر اطلاق کیا گیا ہے کیونکہ اصل میں نجو کلب کی نجاست کو کہتے ہیں لہذا اب استنجاء کا معنی ہوا ازالۃ النجاست۔

البحث الاول: فی وجوب الاستنجاء وعدمہ:

اگر نجاست مخرج سے متجاوز نہیں ہوتی تو پھر استنجاء واجب نہیں بغیر استنجاء کے بھی وضو کر کے نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور ایسا ہونا کوئی بعید نہیں ہے۔ صحابہ کے حالات میں آتا ہے کہ ان کی بڑی حاجت ایسی ہوتی تھی جیسے غنم کی مینگنیاں ہوتی ہیں۔ اور اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہو اور قدر درہم سے کم ہو تو بھی جمہور حنفیہ کے نزدیک استنجاء واجب نہیں مگر بعض احناف کے نزدیک اس صورت میں استنجاء واجب ہے۔

اور اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہو اور قدر درہم سے بھی زائد ہو تو اب استنجاء واجب و فرض ہے۔ ازالۃ النجاست ضروری ہے۔ استنجاء اور نجاست کے ازالہ کی صورتیں:

(۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ حجر و ماء دونوں کو استعمال کیا جائے یہ سب سے افضل ہے کَمَا قَالَ تَعَالَى فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا الْخ۔ جب یہ آیت اہل قباء کے بارے میں نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے اہل قباء کو بلا کر پوچھا تو انہوں نے اپنا

عمل بتلایا کہ ہم استنجا میں حجر و ماء دونوں کو جمع کرتے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ حاجت کے بعد صرف ماء کو استعمال کیا جائے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ حاجت کے بعد صرف حجارة استعمال کیا جائے تو اس سے بھی کفایت ہو جاتی ہے۔ ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے گو اس کی شرائط و تفصیلات میں اختلاف ہے۔ جن کو ابھی ذکر کیا جاتا ہے۔

**اشکال:** اس صورت پر سوال وارد ہوتا ہے کہ حجر و مدر کو استعمال کرنے سے نجاست میں تخفیف و تقلیل تو ضرور ہو جاتی ہے لیکن نجاست کا بالکلیہ ازالہ نہیں ہوتا بلکہ کچھ نہ کچھ اجزاء نجسہ پھر بھی باقی رہ جاتے ہیں پھر یہ صورت کس طرح کفایت کر سکتی ہے جبکہ ہم نجاست کے بالکلیہ زائل کرنے کے مکلف بنائے گئے ہیں؟

**جواب:** یہ ہے کہ استنجا بالبحارہ کی صورت میں جو اجزاء نجاست باقی رہ جاتے ہیں وہ قلیل ہوتے ہیں والقلیل من النجاسة عفو۔ یہاں تک تو ایک بحث ہوگئی۔

### البحث الثانی فی وجوب تثلیث الاحجار و عدمہ:

استنجا بالبحارہ والی صورت میں انقاء واجب ہے یا ایثار۔

**تفصیل:** یہ ہے کہ اگر ایثار کرے تو اس میں تثلیث واجب ہے یا نہیں؟

**امام ابوحنیفہؒ** کے نزدیک انقاء (صفائی) واجب ہے فقط۔ **امام مالکؒ** کے نزدیک ایثار واجب ہے۔ **امام شافعیؒ** کے نزدیک ایثار بھی واجب ہے اور تثلیث بھی۔

اگر ایک حجر کو استعمال کیا اور اس سے انقاء حاصل ہو گیا تو امام مالکؒ و احنافؒ کے ہاں استنجا ہو گیا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دو (۲) حجر اور استعمال کرے کیونکہ ان کے ہاں تثلیث بھی واجب ہے۔ اور اگر دو (۲) حجر استعمال کیے اور ان سے انقاء حاصل ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تیسرے حجر کی ضرورت نہیں، امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے ہاں تیسرے حجر کی بھی ضرورت ہے۔

اگر موضع نجاست میں تلطع نہیں ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تو کسی حجر کی بھی حاجت نہیں امام مالکؒ کے ہاں ایک حجر پھر بھی استعمال کرے اور امام شافعیؒ کے ہاں تین استعمال کرے کیونکہ ان کے ہاں تلطع ہو یا نہ ہو تثلیث واجب ہے۔ اور اگر تین پھر استعمال کیے جن سے انقاء حاصل ہو گیا تو یہ بالاتفاق کافی ہو جائے گا۔

**دلائل ائمہ:** دلیل امام شافعیؒ: امام شافعیؒ کی دلیل اس حدیث کا وہ حصہ ہے جس میں ذکر ہے کہ اقل من ثلثہ احجار سے استنجا کرنے سے حضور ﷺ نے نہی فرمائی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث ضروری ہے۔ ہاں اگر ایک پتھر ہو جس کے تین کونے ہوں تو ان کے نزدیک وہ بھی کافی ہو جاتا ہے کیونکہ ہر مسح ایک ایک حجر کے قائم مقام ہو گیا ہے۔

**فائدہ:** یہ مسئلہ ابھی جاری ہے اگلے ابواب کو ملا کر پھر مسئلہ کی تکمیل ہوگی۔ نیز وہ یَقُولُ الخ میں بہ کی ہ ضمیر کا مرجع تیسری صورت ”اَلَا سُنَّجَاءُ بِالْحِجَارَةِ يُجْزِئُ“ ہے۔

اگرچہ مصنفؒ نے اس باب کے عنوان میں تثلیث کا ذکر نہیں کیا لیکن اس باب کی حدیث میں اَقْلُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ سے

نہی کا ذکر ہے۔ اور نہی عن الشئ امر بصدہ کے قاعدہ سے ثلاثہ اجمار کا امر ہو جائے گا پس اس طرح یہ حدیث وجوب تثلیث کیلئے امام شافعی کی دلیل بن جائے گی۔

فقط وجوب نقاء کی دلیل: (۱) یعنی امام ابو حنیفہ کے مسلک کی دلیل: استنجاء بالجرین کے باب میں مصنف نے حضرت عبداللہ ؓ کی حدیث ذکر کی ہے اس سے عبداللہ بن مسعود ؓ مراد ہیں کیونکہ جب مطلق عبداللہ کا ذکر ہو تو اس سے عبداللہ بن مسعود ؓ مراد ہوتے ہیں یہ کہا صحابہ ؓ میں سے ہیں صاحب السواک والوسادة والمیضاة ہیں۔ عجیب خصوصیات کے حامل ہیں کہ نبی ؐ کی ذات کے ساتھ جتنا قرب ان کو حاصل تھا اور آپ ؐ کے گھر میں جتنا کثرت سے ان کا آنا جانا تھا اور کسی صحابی ؓ کا نہیں تھا۔ باہر سے آنے والے لوگ ایک عرصہ تک یہی سمجھتے رہتے کہ یہ آپ ؐ کے اہل بیت میں سے ایک فرد ہیں۔ جب دروازہ کا پردہ مرتفع ہوتا تو ان کو اجازت تھی کہ بغیر اجازت کے اندر داخل ہو جائیں۔ یہ حضرت ابن مسعود ؓ فقہ حنفی کا مدار ہیں۔

☆..... ان کی یہ حدیث ہے قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ لِحَاجَتِهِ فَقَالَ التَّمَسُّ لِي ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ قَالَ فَاتَيْنَهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَأَلْقَى الرِّوْثَةَ وَقَالَ إِنَّهَا الرِّكْسُ۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فقط نقاء واجب ہے تثلیث واجب نہیں ہے۔ اگر تثلیث واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ حجر ثالث کو طلب فرماتے۔ حضرت عبداللہ ؓ حجر ثالث کو تلاش کر کے پیش کرتے واذ لیس فلیس۔

### اعتراضات علی هذا الحدیث من جانب الشوافع:

اعتراض (۱): حافظ نے ایک اعتراض یہ کیا کہ ہو سکتا ہے کہ حجر ثالث وہاں سے آپ ﷺ نے خود اٹھالیا ہو اور استعمال کر لیا ہو اذا جاء الاحتمال فسد الاستدلال۔

جواب: یہ ہے کہ اگر وہاں اجمار ہوتے اور آسانی سے ان کو اٹھا کر استعمال کیا جاسکتا تو پھر نبی ﷺ ابن مسعود ؓ کو التَّمَسُّ لِي ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ کیوں فرماتے۔ پس یہ احتمال بعید ہے اور الاحتمال البعید لا یضّر للاستدلال۔ احتمال بعید کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ بعید قسم کے احتمالات کا بھی اعتبار ہونے لگ جائے تو پھر دنیا میں کوئی استدلال بھی نام نہیں ہو سکے گا۔

اعتراض (۲): حافظ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے جب ابتدا میں ابن مسعود ؓ کو کہد یا التَّمَسُّ لِي ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ تو ابن مسعود ؓ کے ذمے لازم ہے کہ وہ اس امر کا اقبال کرے جدید مطالبے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ حجرین سے توبہ مطالبہ پورا نہیں ہوتا اور نہ ہی اس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابن مسعود ؓ نے اقبال امر کر دیا ہے۔

جواب: اس کا جواب ہمارے پاس ترمذی کا یہ عنوان ہے لَا اسْتَنْجَاءَ بِالْحَجَرَيْنِ۔ یعنی ترمذی تو ابن مسعود ؓ کو حجرین کے لادینے پر اقبال امر کرنے والا سمجھ رہے ہیں اور حافظ نہیں سمجھتے ہیں۔ پس ہم ترمذی کی بات کو مانتے ہیں۔

اعتراض (۳): حافظ کو چونکہ اپنی بات پر بھی پورا وثوق نہیں اس لیے تو وہ اعتراض پر اعتراض کر رہے ہیں۔ حافظ کہتے ہیں کہ مسند کی روایت میں ہے ”وَأَعْطِنِي بِثَلَاثَةٍ“ تو ثلاثہ اجمار کا استعمال ہو گیا۔

جواب: اس کا جواب متعدد وجوہ سے دیا گیا ہے۔

(۱) مسند احمد کی یہ روایت منقطع ہے اس کی سند میں ابو عبیدہ ہیں جو ابن مسعودؓ کے لڑکے ہیں جن کی (صغریٰ کی وجہ سے) اپنے والد سے لقاء و سماع ثابت نہیں، لوگ ان سے پوچھا کرتے تھے کہ تمہیں اپنے والد کی کوئی چیز یاد ہے تو کہتے لا! اس لیے ثابت ہوا کہ یہ زیادتی ثابت نہیں۔ باقی مزید علیہ کی سند میں بھی صورت حال ہے مگر اس کے ثبوت کیلئے یہ صورت حال مضرب نہیں کیونکہ مزید علیہ کے کثرت طرق اس کے ثبوت کیلئے کافی ہیں۔ مصنفؒ کے عنوان سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ مزید علیہ کا ثبوت ہے زیادتی کا ثبوت نہیں ہے۔

(۲) اگر یہ زیادتی ثابت ہو بھی پھر بھی کام نہیں چلتا اس لیے کہ ابن مسعودؓ نے تلاش کیا پھر ملایا نہ ملا۔ پکڑا یا نہ پکڑا یا۔ استعمال ہوا یا نہ ہوا۔ ان ساری باتوں کا فیصلہ حافظ کو کرنا ہوگا۔ (اور ان میں سے کوئی امر بھی ثابت نہیں)

(۳) محل استبراء اثنان ہیں قبل و در اور ہر ایک محل میں ثلاثہ احجار کا استعمال واجب ہے پھر توستہ احجار ہونے چاہیے تھے۔ لیکن پھر بھی اس قصہ میں صرف ثلاثہ احجار کا استعمال ہوا۔ توفی کل محل اقل من ثلاثہ احجار کا استعمال ہو گیا۔ لہذا تثلیث کے وجوب کی نفی ہو گئی اور فقط نفاء ثابت ہو گیا۔ اور یہی واجب ہے (جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے)۔

فقط وجوب نفاء کی دلیل (۲): ابوداؤد بَابِ فِی السُّبْحِ ص ۶ پر ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے مَنْ اسْتَجَمَرَ فَلْيُؤْتِرْ مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لَا فَلَا حَوَاجَّ۔ اس سے بھی وجوب تثلیث کی نفی ہوتی ہے۔

شواہد اس پر یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ترک ایثار فوق الثلث پر محمول ہے۔ باقی ثلث تو واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ شوافع کی یہ توجیہ سراسر غلط ہے اور ان کے مذہب پر منطبق نہیں ہے اس لیے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر ثلث سے انقاء حاصل ہو گیا تو پھر ثلاث پر زیادتی بدعت و حرام ہے اور اگر ثلاث سے انقاء نہیں ہوا تو پھر ثلاث پر زیادتی واجب ہے جبکہ حدیث سے دونوں صورتوں کا مباح و جائز ہونا معلوم ہوتا ہے (ایثار و زیادتی پر عمل ہو تو فلا حرج۔ نہ ہو تو بھی فلا حرج)۔

پس یہ حدیث مطلق ہے اپنے اطلاق و عموم کی وجہ سے ایثار بالواحدہ کو بھی شامل ہے۔ بلکہ حقیقی ایثار تو بالواحدہ ہی ہے۔ لہذا تسلیم کرنا چاہیے کہ اس روایت ابوداؤد سے بھی تثلیث کے وجوب کی نفی ہوتی ہے۔

ترجیحی نظروں سے نہ دیکھو عاشقِ دلگیر کو تم کیسے تیر انداز ہو سیدھا تو کرلو تیر کو

فقط وجوب نفاء کی دلیل (۳): اگر ثلاثہ احجار سے نفاء حاصل نہ ہو تو پھر کیا کرے؟ امام شافعیؒ آگے سے یہی جواب دیتے ہیں کہ ثلاثہ احجار پر زیادتی کرنا واجب ہے بلکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ زیادتی واجب ہے۔ دوسرے بھی کہتے ہیں کہ زیادتی واجب ہے۔ پس بالا جماع معلوم ہوا کہ مقصود نفاء ہے اور جو مقصود ہے وہی واجب ہے پس اگر یہ واجب مادون الثلاث سے حاصل ہو جائے تو پھر ثلاث کا شرط کرنا بے معنی رہ جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کے مستدل کا جواب (۱): امر بالتثلیث والی حدیث بالا جماع متروک الظاہر ہے۔ امام شافعیؒ نے بھی اس کے ظاہر کو چھوڑ دیا ہے اور کہتے ہیں کہ اگر ایک پتھر ہو اور اس کے تین اطراف ہوں اور ہر طرف کو استعمال

کر لیا گیا تو تخلیث پر عمل ہو جائے گا۔ ہم احناف نے بھی اس حدیث کے ظاہر کو چھوڑ دیا ہے اور کہا کہ ثَلَاثَةُ أَحْجَارٍ سے ثلاثہ مقصود نہیں بلکہ مقصود نقاء ہے تو پھر ہم پر الزام کیوں ہے گویا امام شافعیؒ اور ہم (سواء) برابر ہو گئے۔

**جواب (۲):** ان احادیث میں ثلاثہ کا ذکر خرج مسخرج العادۃ والغالب کے اعتبار سے ہے چونکہ اکثر ثلاثہ احجار سے نقاء حاصل ہو جاتا ہے اس لیے حضور ﷺ نے اپنی بعض احادیث میں ثلاثہ کا امر فرمادیا۔ یہ شرط وجوب کے درجہ میں نہیں ہے۔

**جواب (۳):** ثَلَاثَةُ أَحْجَارٍ کا امر استحباب پر محمول ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ ثلاثہ احجار کا استعمال مستحب ہے۔ اس کی نظیر: حج کے باب میں ہے کہ ایک شخص نے مطیب ثوب کے بارے میں سوال کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا فَاغْسِلْهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ۔ تو مسلم کی شرح میں محقق نوویؒ نے اس ثلاثہ کو استحباب پر محمول کیا ہے اور اعتراف کیا ہے کہ مقصود نقاء ہے۔ طیب کا ازالہ کرنا ہے۔ پس اس مسئلہ میں ہمارا ثلاثہ احجار کے استعمال کو استحباب پر محمول کرنا یہ نظیر ہے ان کے اس (حج والے) مسئلہ کی جس میں ثلاثہ مزارت کو استحباب پر محمول کیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہر مقام میں ثلاثہ وجوب پر محمول نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ فِي الْأَسْتِجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ

﴿ص ۱۰﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَقُتَيْبَةُ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ : فَأَتَيْتُهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ:

اس پر بظاہر عدم اتثال امر کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ (کیونکہ امر تو ثلاثہ احجار کا تھا)۔ اس کے دو جواب ہیں۔  
**جواب (۱):** ابن مسعودؓ نے حجر کو عرفی معنی پر محمول کیا ہے۔ اور عرف میں ہر اس چیز کو حجر کہا جاتا ہے جو حجر ہو۔ اسی صار جامد او شدیداً (سخت ہو) تو روشہ بھی جب خشک ہو جاتی ہے تو عرفی معنی کے اعتبار سے وہ بھی حجر بن جاتی ہے (کیونکہ وہ بھی سخت ہو جاتی ہے) لہذا امر کا اتثال ہو گیا۔

**جواب (۲):** ابن مسعودؓ نے اجتہاد سے کام لیا۔ ظاہر الفاظ پر نظر کرنے کی بجائے مقصود و معنی پر نظر کی کہ مقصد ازالہ نجاست ہے۔ روشہ جب خشک ہو جائے تو اس سے بھی نجاست کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ اس اعتبار سے بھی اتثال امر (ثلاثہ احجار) ہو گیا۔ یہ ابن مسعودؓ کا کمال تفقہ تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ الفاظ کی بجائے وہ معانی الفاظ میں مستغرق رہتے تھے۔ فقہاء کی یہی شان ہوتی ہے۔ ظاہر الفاظ پر نظر کرنے سے بعض دفعہ آدمی لطیفہ بن جاتا ہے۔ (یہ کوئی کمال نہیں) داؤد ظاہری نے جب یہ حدیث دیکھی کہ لَا يَسُوْلُنَّ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ تَوَكَّلَا مَا دَامَ فِي بَوْلٍ كَرْنِ سَمْعٍ کیا گیا ہے لہذا اگر کسی پیالے میں بول کر کے پھر ماء دائم میں ڈالے تو یہ کوئی منع نہیں۔ اسی طرح جب کوئی کسی جگہ بول کرے اور وہ بہہ کر ماء دائم میں آجائے تو یہ بھی کوئی منع نہیں۔

بخلاف فقہاء کے کہ انہوں نے فرمایا کہ مذکورہ بالا صورتوں میں سے ہر صورت منع ہے کیونکہ ماء کو نجس بنانے میں سب

صورتیں مساوی و برابر ہیں۔ (حاصل یہ نکلا کہ ظاہر الفاظ پر نظر کرنا کوئی کمال نہیں) بلکہ نظر ظاہری و نظر باطنی کا بھی فرق لگ جاتا ہے جیسا کہ حضور ﷺ نے غزوہ احزاب سے فارغ ہو کر صحابہ کو فرمایا تھا کہ لَا يَصْلِيَنَّ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِئْتِي قُرَيْظَةَ۔ اب صحابہ ﷺ چل پڑے راستے میں عصر کا وقت ہو گیا۔ بعض صحابہ ﷺ نے عصر راستے میں پڑھ لی۔ اور بعض نے نہ پڑھی حتیٰ کہ غروب بھی ہو گیا۔ جب حضور ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے ان دونوں جماعتوں میں سے کسی پر بھی نکیر نہیں فرمائی حالانکہ ایک صورت میں امر رسول ﷺ کی مخالفت ہے اور ایک صورت میں امر اللہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔

اسی سے اختلاف پیدا ہوا کہ فروعی اختلافات و اجتہادات میں حق (و صواب) واحد ہوتا ہے یا متعدد؟  
معتزلہ و بعض اشاعرہ کے نزدیک حق متعدد ہوتا ہے۔

اور اہل السنۃ و اہل السنۃ و اہل السنۃ کے نزدیک حق واحد ہوتا ہے۔ اور دائر ہوتا ہے متعین نہیں ہوتا اور یہی مذہب منصور ہے۔ اسی لیے درمختار میں لکھا ہوا ہے کہ ہمیں فرعیات میں یوں کہنا ہوگا کہ ”مذہبنا صواب یحتمل الخطاء۔ صواب اس لیے کہنا ہے کہ ہم مقلد ہیں۔ مجتہد کی خطا کا لحاظ کرتے ہوئے تو تقلید کا کوئی معنی نہیں۔ اور حتمی طور پر صواب اس لیے نہیں کہتے کہ مجتہد قد یصیب وقد یخطئ۔“ و مذہب مخالفنا خطاء یحتمل الصواب (یہ تعبیر اس بات پر متفرع ہو رہی ہے کہ ہمارے ہاں (فی الفرعیات) حق متعدد نہیں ہوتا بلکہ واحد ہوتا ہے۔

☆..... اور اعتقادات میں یہ تعبیر نہیں چلتی بلکہ یوں کہا جاتا ہے مذہبنا حق و مذہبنا باطل۔ اس مسئلہ کا مقام تو اور ہے لیکن کچھ وضاحت کرتا ہوں لِأَنَّ مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ۔

**وحدۃ حق کے دلائل (۱):** اگر حق واحد نہ ہو بلکہ حق متعدد ہو تو فعل واحد کا منصف بامور متباہنہ ہونا لازم آئے گا۔ (کہ ایک ہی فعل ہو اس کو امام صاحب مباح کہیں اور امام شافعی مکروہ کہیں وغیرہ) پس معلوم ہوا کہ حق واحد ہے۔  
(۲) حق کہتے ہیں ”حکم مطابق للواقعۃ“ اگر مجتہد کو اپنے اجتہاد سے اس کی معرفت ہوگئی تو مصیب اور اگر نہ ہوئی تو خاطی ہے۔ تیسری تو کوئی چیز نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ حق واحد ہوتا ہے۔

(۳) انسان کے بس میں جو کچھ ہوتا ہے اسی کو صرف کرنے کا پابند ہوتا ہے مجتہد پابند ہے کہ وہ اجتہاد کرے اپنی پوری طاقت اس میں خرچ کرے۔ نفس الامر و حقیقت کی معرفت اس کے بس میں نہیں ہے لہذا خطاء و اصابت کا احتمال پیدا ہو گیا۔ (جب یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ خطاء بھی ہو سکتا ہے اور صواب بھی تو معلوم ہوا کہ حق واحد ہے)

(۴) کہا جاتا ہے کہ قیاس ظاہر میں مثبت ہوتا ہے اور باطن میں مظہر ہوتا ہے حقیقتاً مثبت ”نص“ ہوتی ہے۔ اور نص کے اثبات میں جب حق واحد ہے تو قیاس کے اثبات میں بھی حق واحد ہی ہوگا۔

(۵) بخاری و مسلم میں ایک حدیث (ابن عمر رضی اللہ عنہما، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سب سے) مروی ہے  
إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ وَاجْتَهَدَ وَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ وَاجْتَهَدَ وَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ۔ اس سے بھی وحدت حق معلوم ہوگئی۔

(۶) قرآن میں ہے فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ (الآیۃ)۔ اس میں ”ہا“ ضمیر کا مرجع ”حکومت“ ہے یعنی سلیمان علیہ السلام کو فہم الحکومت عطا کیا گیا۔ (بکری والے فیصلہ کے واقعہ کا استحضار کر لیا جائے) انکے مقابلے میں داؤد علیہ السلام مصیب ہوں گے یا معطلی اگر مصیب ہیں تو پھر سلیمان علیہ السلام کی تخصیص کی کیا وجہ ہے۔ اور اگر تخطی ہیں تو ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ حق واحد ہوتا ہے۔

وَقَالَ إِنَّهَا الرَّكْسُ:

بعض کا خیال ہے کہ ”رکس“ کا لفظ لغت عربی میں استعمال نہیں اصل میں یہ رجس تھا کسی راوی نے تبدیل کر کے اس کو رکس بنا دیا۔ اور بعض کا خیال یہ ہے کہ یہ مادہ بھی عربی زبان میں استعمال ہے قرآن میں ہے اُرْكُسُوا فِيهَا۔ البتہ رجس ورجع پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے ممکن ہے لفظ وہی ہو اور اس کو (رکس کو) ذکر کرنا روایت بالمعنی ہو۔

قَالَ أَبُو عِيسَى وَهَكَذَا رَوَى قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ النخ:

اس کلام سے مصنف کی غرض حدیث الباب کی سند میں اضطراب کو ذکر کرنا ہے جس کی صورت یہ ہے۔

(۱) عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

(۲) رَوَى قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

(۳) وَرَوَى مُعَمَّرٌ وَعَمَارُ بْنُ رُزَيْقٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

(۴) وَرَوَى زُهَيْرٌ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

(۵) وَرَوَى زَكْرِيَّا بْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ،

یہ تمام ابواب اسحاق کے تلامذہ ہیں ان میں اختلاف ہے کسی کی سند کس طرح ہے اور کسی کی سند کس طرح ہے۔ اس لیے مصنف نے کہا وَهَذَا حَدِيثٌ فِيهِ اضْطِرَابٌ۔

قَالَ أَبُو عِيسَى سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ النخ:

یہاں سے مصنف اس اضطراب مذکور کا حل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن عبد الرحمن دارمی سے اس اضطراب کا حل پوچھا تو انہوں نے اس کا کوئی حل نہیں بتلایا۔ پھر کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے اس کا حل پوچھا تو انہوں نے بھی اس کا کوئی حل نہ بتلایا۔

وَكَانَهُ رَأَى حَدِيثَ زُهَيْرٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ النخ:

یہاں سے مصنف ذکر کرتے ہیں کہ امام بخاری نے ان روایات میں سے زہیر کی روایت کو اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ان روایات میں سے زہیر کی روایت کو ترجیح حاصل ہے۔ یعنی ان کی اس روش سے

معلوم ہوتا ہے کہ زہیر کی حدیث ان کے ہاں رائج ہے اور باقی مرجوح ہیں۔

**وَأَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا عِنْدِي النَّخ:**

یہاں سے مصنف اس اضطراب کا خود حل بتلاتے ہیں۔

**حل اضطراب:** کہ میرے نزدیک اسرائیل کی روایت کو ترجیح ہے۔

**وجوہ ترجیح:** (۱) ابواسحاق کی روایات کے بارے میں ابواسحاق کے تلامذہ میں اسرائیل کو اثبت و احفظ سمجھا گیا ہے حتیٰ کہ عبدالرحمن بن مہدی کہا کرتے تھے مَا فَاتَنِي الَّذِي فَاتَنِي مِنْ حَدِيثِ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ إِلَّا لَمَّا اتَّكَلْتُ بِهِ عَلَى إِسْرَائِيلَ۔ یا تو یہ لام جارہ ہے اور تعلیل کیلئے ہے اور ما مصدریہ ہے۔ یا یہ لفظ لَمَّا ظرفیہ ہے لَأَنَّهُ كَانَ يَأْتِي بِهِ أَتَمَّ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسرائیل کو ابواسحاق کے تلامذہ میں سے سفیان ثوری پر بھی ترجیح حاصل ہے۔ پس جب اسرائیل احفظ و اثبت ہو تو اسی کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

(۲) قیس بن ربیع اسرائیل کا متابع موجود ہے اور اس کے علاوہ باقی تلامذہ میں سے کسی کو بھی متابعت حاصل نہیں۔

(۳) اسرائیل کا سماع ابواسحاق سے جوانی (شباب) کے زمانہ کا ہے زہیر کا سماع ابواسحاق سے اس زمانہ کا ہے جبکہ ابواسحاق بوڑھا ہو چکا تھا۔ اور اس زمانہ میں انسان کا حافظہ ویسا تو نہیں رہتا جیسا کہ جوانی میں ہوتا ہے پس امام بخاری کا زہیر کی روایت کو ترجیح دینا ترجیح المرجوح کے قبیل سے ہے۔ (گویا ترمذی اپنے استاذ امام بخاری سے اختلاف کر رہا ہے)

**عذر من جانب البخاری:** امام بخاری کی طرف سے اسرائیل کی روایت کو ترجیح نہ دینے کا عذر سند کا انقطاع ہے وہ ابو عبیدہ کا عبد اللہ سے سماع کا ثابت نہ ہونا ہے اور امام بخاری کے ہاں بڑی سختی ہے کیونکہ وہ سند کے متصل ہونے کیلئے راوی و مروی عنہ کے درمیان معاصرت کو بھی کافی نہیں سمجھتے (بلکہ) ثبوت لقاء و لومرۃ کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ گویا امام مسلم کے ہاں معاصرت بھی کافی ہو جاتی ہے تو امام بخاری کی یہ مجبوری ہے۔

بخلاف ترمذی و ابوداؤد کے کہ ان کے ہاں توسع ہے۔ بعض دفعہ حدیث منقطع و مرسل ہونے کے باوجود بھی صحیح اور حجت ہوتی ہے۔ اس لیے انہوں نے اس توسع کو کام میں لاتے ہوئے اسرائیل کی روایت کو ترجیح دے دی ہے۔

معلوم ہوا بعض دفعہ حدیثوں کی صحت، صحت کے اصولوں سے ہٹ کر بھی ہوتی ہے محدث تصحیح کر دیتا ہے۔ ایسی تصحیح کو وجدائی تصحیح کہا جاتا ہے۔

**قَالَ أَبُو عِيْسَى وَزُهَيْرٌ فِي أَبِي إِسْحَاقَ لَيْسَ بِذَلِكَ (النخ) أَيْ فِي رَوَايَاتِ أَبِي إِسْحَاقَ لَيْسَ**

**بِإِمَامٍ عَظِيمٍ مِنْ إِسْرَائِيلَ :**

اسم اشارہ بعید کو بعد رقی کیلئے استعمال کیا گیا ہے۔

**لَأَنَّ سَمَاعَهُ مِنْهُ بِآخِرَةٍ إِلَّا حَدِيثَ أَبِي إِسْحَاقَ :**

یعنی مکر ابواسحاق کی احادیث میں زائدہ وزہیر پر پھر وسنہ کرنا

### بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْجَى بِهِ

مکروہات استنجا کا استنجاء بالحجارة کے باب میں بھی ذکر ہوا ہے مگر وہاں ذکر ضمناً تھا یہاں ان کو صراحة ذکر کرتا ہے اور یہ تصریح ما علم ضمناً ہوتی رہتی ہے۔

☆..... متقدمین کی اصطلاح میں کراہۃ کا اطلاق حرام پر ہوتا تھا۔ متاخرین کے ہاں اس کا اطلاق حرام پر نہیں ہوتا بلکہ اس چیز پر ہوتا ہے جس کا ترک (کرنا) اس کے فعل (کرنے) سے اولیٰ ہو۔

یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ متقدمین کی اصطلاح مراد ہو یعنی باب میں مذکورہ اشیاء کے ساتھ استنجا حرام ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ متاخرین کی اصطلاح مراد ہو کہ ان اشیاء مذکورہ کے ساتھ استنجا کرنا حرام نہ ہو بلکہ مکروہ تحریمی ہو۔

﴿ص ۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا تَسْتَنْجُوا بِالرُّوثِ وَلَا بِالْعِظَامِ فَإِنَّهُ زَادَ إِخْوَانَكُمْ مِنَ الْجَنِّ:

سوال: یہاں ضمیر یا تو تشنیہ کی چاہیے تھی کیونکہ ما قبل میں روث و عظام دو (۲) امر مذکور ہیں یا نظراً الى العظام مؤنث کی ضمیر ہوتی پھر (فإنه) کی بجائے (فإنها) کہا جاتا۔ فإنہ مفرد کی ضمیر مناسب نہیں کیونکہ راجع و مرجع میں مطابقت نہیں رہتی؟  
جواب: یہ ہے کہ بعض روایتوں میں فإنھما کا ذکر ہے اور بعض میں فإنھا کا ذکر ہے۔ اور بعض میں فإنہ مفرد کی ضمیر کا ذکر ہے تو کہا جائے گا کہ یہ بتاویل ”مذکور“ کے ہے۔

پس اس حدیث سے عظام و روث کے ساتھ استنجا کرنا منع معلوم ہوتا ہے۔

عظام و روث سے نہی و منع کی وجہ:

حدیث الباب میں تو ان کا زاد الجن ہونا ذکر ہے اور ایک اور حدیث میں مذکور ہے فَإِنَّهَا رُخْسٌ. اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منع کی وجہ رکس ہونا ہے۔ اور یہ بھی سننے میں آتا ہے کہ روث و عظام سے استنجا کرنا اس لیے منع ہے کہ ان سے طہارت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ یہ صاف شفاف (طس) ہوتی ہیں بجائے محل کو صاف کرنے کے اور اختلاط پیدا کر دیں گی۔ اور اگر کوئی کھردری ہو تو محل کے زخمی ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو منع کی یہ مختلف وجوہ ذکر ہوتی رہتی ہیں سو یاد رکھیے کہ ان میں کوئی تضاد نہیں اس لیے کہ لامزاحمتہ فی الاسباب کا قاعدہ ہے کہ کسی ایک امر اور نہی کا کسی ایک سبب کے ساتھ مسبب ہونا اس امر اور نہی کے کسی دوسرے سبب کے ساتھ مسبب ہونے کو منع نہیں کرتا۔ لہذا ان میں کوئی اختلاف نہیں۔

عظام و روث کے زاد ہونے کی کیفیت:

مختلف کھنکھ ذکر کی جاتی ہیں (۱) کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اغنذاء اللحم کی صورت پیدا کر دی جاتی ہے یعنی جب یہ عظام کو اٹھاتے ہیں تو ان پر گوشت پیدا کر دیا جاتا ہے اور روث کا زاد ہونا مجازاً ہے کہ وہ ان کا زاد نہیں بلکہ ان کے دواب کا زاد بنتا ہے۔

(۲) یہ بھی کہتے ہیں کہ روش کو جب یہ ہاتھ میں اٹھاتے ہیں تو وہ ان کے ہاتھ میں تمرہ بن جاتی ہے۔

(۳) یہ بھی علماء کہتے ہیں کہ یہ خود زادن نہیں بلکہ ان کے اندر کوئی لطیف مادہ پیدا ہو جاتا ہے اس کو یہ سگھ لیتے ہیں یا چوس لیتے ہیں وہ ان کے لیے زادن بن جاتا ہے۔ کیونکہ یہ خود اجسام لطیف ہیں تو ان کے مناسب یہی ہے کہ ان کی غذا بھی لطیف ہو۔

☆..... مگر حق بات یہ ہے کہ زاد ہونے کی کیفیت کو اللہ جانتے ہیں۔ ہمیں تو ماننا لازم ہے کیفیت کا علم اللہ کے حوالے ہے (کیونکہ ہماری شان تو عبودیت میں لگے رہنا ہے کہ جس کام کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کرتے رہنا اور جس سے منع کیا ہے اس سے رک جانا ہے۔ باقی سوال کرنا فِيمَا الْعَمَلُ کہ جب تقدیر میں لکھ دیا گیا کہ یہ سعید ہے یا شقی تو پھر عمل کا فائدہ؟ یہ تو امور ربوبیت میں مداخلت کے مترادف ہے جو کہ ہمارے منصب کے خلاف ہے تو فِيمَا الْعَمَلُ؟ کا سوال کرنا ہی غلط ہے تقدیر ہماری حوالہ خدا (بحوالہ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى . الْآيَةِ تفسیر روح المعانی)

سوال آخر: وہ یہ ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ وہ عظم زاد بنتی ہے ذُكِرَ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ . اور ایک روایت میں ہے کہ لَمْ يُذْكَرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ : اس کے دو جواب ہیں۔ ذُكِرَ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ یہ مؤمنین (جن) کی زاد ہے۔ اور ”لَمْ يُذْكَرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ“ کفار جنوں کی زاد ہے، اب تطبیق ہوگئی؟

جواب (۲): کہ لَمْ يُذْكَرْ عَلَيْهِ اسْمُ اللَّهِ کو جب اٹھاتے ہیں اور اس پر پھر اسْمُ اللَّهِ ذکر کر لیتے ہیں تو پھر وہ بھی ان کے لیے زادن بن جاتی ہے۔

اشکال آخر: وہ یہ ہے کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نَصِيبُ جَنُودِ کَاوَدِ آيَا مُسْلِمَانِ ہوا انہوں نے زاد کا مطالبہ کیا تو نبی ﷺ نے دعاء فرمائی جس کے بعد یہ عظام زاد ہو گئے (رواہ البخاری)۔ اور ابوداؤد باب مَا يَنْهَى عَنْهُ أَنْ يُسْتَنْجَى بِهِ میں ص ۶ ص ۷ پر عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اِنَّهُ اُتِمَّتْكَ أَنْ يُسْتَنْجُوا بِعَظْمٍ أَوْ رَوْيَةٍ أَوْ حُمَمَةٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ لَنَا فِيهَا رِزْقًا انکار رزق وزاد ہونا بغیر دعاء کے ہوا ہے؟

جواب: رزق وزاد ہونا تو نبی کریم ﷺ کی دعاء سے ہوا ہے پھر جب ان کو یہ علم ہو گیا کہ ان کی دعاء سے یہ ہمارے لیے رزق ہو گئیں تو انہوں نے کہا اِنَّهُ اُتِمَّتْكَ الْخ۔ لہذا اس سے توافق حاصل ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

تقریر فقہاء: فقہانے یہ کہا کہ انسانوں کا طعم وزاد کا بھی یہی حکم ہے کہ اس کے ساتھ استنجا بطریق اولیٰ منع ہے۔ اسی طرح ان کے علاوہ دوسری محترم و ذو شرف اشیاء کے ساتھ بھی استنجا کرنا منع ہے وہ بھی اس حکم میں ان کے ساتھ ملحق ہیں۔

فَقَالَ الشَّعْبِيُّ:

شعبی یہ صحابی نہیں بلکہ تابعی ہیں اگلی کلام انکا قول ہے ان کے قول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حدیث مذکور کی سند کے ساتھ حدیث کا یہ حصہ نہیں بلکہ اس کی کوئی اور سند ہوگی تو خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک یہ منقطع ہے۔

وَكَانَ رَوَايَةَ إِسْمَاعِيلَ أَصَحَّ الْخ:

وجہ اس ہونے کی یہ ذکر کرتے ہیں کہ حفص بن غیاث کا اخیر میں حافظہ مُختَل ہو گیا تھا۔

### بَابُ الْإِسْتِجَاءِ بِالْمَاءِ

بعض علماء استنجاء بالماء کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ابن ایوب مالکی کہتے ہیں کہ یہ منع ہے اس لیے کہ ماء مطعوم ہے کھانے پینے کی چیز ہے۔ اور کھانے پینے کی چیز کے ساتھ استنجاء ممنوع ہے۔ حضرت حذیفہؓ سے منقول ہے کہ استنجاء بالماء مکروہ ہے اس لیے کہ استنجاء بالماء کرنے کی صورت میں رائحہ کر یہہ باقی رہتی ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ وابن زبیرؓ اور ائمہ میں سے امام مالکؒ بھی استنجاء بالماء کو مکروہ کہتے ہیں۔ مصنف نے یہ عنوان قائم کر کے ایسے لوگوں پر رد کیا ہے کہ استنجاء بالماء جائز ہے منع نہیں بلکہ یہ افضل ہے کیونکہ نجاست اس سے زائل ہوتی ہے اور اجار سے تو نجاست کی صرف تخفیف ہوتی ہے اور ازالہ و تخفیف میں ازالہ اولیٰ ہوتا ہے۔

**جواب:** باقی اس کا جواب (کہ یہ ماء مطعوم ہے کھانے پینے میں استعمال ہوتا ہے) یہ ہے کہ کھانے پینے والی چیزوں کے عدم استعمال للطمہیر کی شرط یہ ہے کہ اس کی تخلیق للطمہیر نہ ہو اور ماء کی تو تخلیق ہی للطمہیر ہے اس لیے اس کی اصل فطرت کو ملحوظ رکھتے ہوئے استنجاء بالماء جائز ہے۔

**افضل:** سب سے افضل یہ ہے کہ ماء و حجر کو جمع کیا جائے۔ پھر اس کے بعد ماء پر اکتفاء کرنا افضل ہے اور پھر اس کے بعد حجارہ پر اکتفاء کرنا ہے۔

☆..... پھر یہ استنجاء بالماء ادب ہے سنت نہیں ہے۔ کیونکہ سنت اس کو کہتے ہیں کہ اس کے خلاف اس کا ترک نہ ہو۔ حضور ﷺ نے استنجاء بالماء اگر کیا ہے تو اس کا ترک بھی کیا ہے۔ مگر بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ فی زمانہ سنت ہے اپنے اپنے زمانہ کی بات ہوتی ہے صحابہ کے زمانہ میں كَانُوا يَعْبُرُونَ بَعْرًا (یعنی) وَفِي زَمَانِنَا النَّاسُ يَصْلُتُونَ صَلَاتَنَا اس لیے استنجاء بالماء سنت ہے۔

☆..... مگر یہ ساری تفصیل جب ہے جب نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو اور اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہو اور قدر درہم سے کم ہو تو بھی استنجاء بالماء سنت ہے اور اگر قدر درہم کے بقدر ہو یا درہم سے زائد ہو تو پھر استنجاء بالماء واجب ہے۔ شیخین کے نزدیک اس میں اعتبار اس نجاست کا ہے جو مخرج سے خارج ہو چکی ہو اور مخرج میں لگی نجاست کو یا بدن کے کسی اور حصہ میں لگی ہوئی نجاست کو اس کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ امام محمدؒ کے نزدیک مخرج میں لگی نجاست کو بھی حساب لگانے میں ملایا جائے گا اور اسی طرح بدن کے اور حصے پر جو نجاست لگی ہے اس کو بھی حساب میں ملایا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک مخرج خارج کا حکم رکھتا ہے اور شیخین کے نزدیک مخرج باطن کا حکم رکھتا ہے اس لیے اس کی نجاست کو مخرج کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی نے غسل جنابت کرنا ہو تو وہاں بھی استنجاء بالماء واجب ہے۔ اسی طرح حائضہ و نفساء نے اگر غسل طہارت کرنا ہو تو بھی استنجاء بالماء واجب ہے۔

﴿ص ۱۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ مَرَرْتُ  
أَزْوَاجَكُمْ أَنْ يَسْتَطِيبُوا بِالْمَاءِ فَلَانِي أَسْتَحْيِيهِمْ الْخ:

کیونکہ عرب میں عام عادت استنجاء بالا حجار کی تھی استنجاء بالماء کو وہ لوگ اتنا جانتے پہچانتے نہیں تھے۔ تو حضرت عائشہؓ نے ان کو بواسطہ نساء خبر دی ہے۔ خود ان کو نہیں بتلایا کیونکہ اس سے حیا مانع تھا۔

فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَفْعَلُهُ:

یعنی استنجاء بالماء کو فرما کرتے تھے لہذا تمہیں بھی کرنا چاہیے۔ اور ماء و حجر کو جمع کرنے کا بھی احتمال ہے اور یہ ثانی صورت زیادہ بہتر ہے۔ جیسا کہ اکثر روایات سے جمع کی صورت معلوم ہوتی ہے۔

**بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ أَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ**

إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ الْخ: میں الحاجۃ سے مراد بول و براز کی حاجت ہے۔ مذہب کا لفظ یا مصدر میسی ہے یا ظرف مکان ہے ہر ایک کے مناسب معنی کر لیا جائے گا۔ باقی اس ابعاد کی دو وجہ ہیں۔

(۱) حضور ﷺ شدید الحیاء تھے۔ تو یہ ابعاد شدید الحیاء ہونے کی وجہ سے تھا۔

(۲) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ آبادی کے قریب قضائے حاجت کرنے کی صورت میں بعض اوقات خروج ریح کی آواز وغیرہ سے سننے والے کو اذیت ہوتی ہے تو اس اذیت سے بچنے کیلئے بھی آپ کی عادت شریفہ ابعاد کی تھی۔

**بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمُغْتَسَلِ**

☆ ..... حدیث الباب میں مستحکم کا لفظ ہے مصنف نے ترجمۃ الباب میں مغتسل کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں مستحکم بمعنی مغتسل ہے۔ ابن ماجہ ص ۲۶ پر اس حدیث الباب کی تخریج کے بعد عبارت ہے۔ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ابْنُ مَاجَةَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ الطَّنَافِيسِي يَقُولُ إِنَّمَا هَذَا فِي الْحَفِيرَةِ فَأَمَّا الْيَوْمُ مُغْتَسِلَاتُهُمُ الْجَحْصُ وَالصَّارُوُجُ وَالْقَيْرُ فَإِذَا بَالَ فَأَرْسَلَ عَلَيْهِ الْمَاءُ لَا بَأْسَ بِهِ۔

اس عبارت سے حدیث الباب کی وضاحت مطلوب ہے کہ اگر مغتسل کوئی ایسی جگہ ہو جہاں بول اور غسل وغیرہ کا پانی جمع نہ ہوتا ہو بلکہ بہہ جاتا ہو تو پھر بول فی المستحکم میں کوئی حرج نہیں اور اگر کوئی ایسی جگہ ہو جہاں بول وغیرہ کا پانی جمع ہو جاتا ہو اور حفرہ کی صورت ہو تو وہاں بول منع ہے۔ کیونکہ اس سے رشائے منتشر ہوں گے اور بدن و ثوب وغیرہ کے پاک و ناپاک ہونے کا وہم پیدا ہوگا۔

الحاصل حدیث الباب کی نہی مقید ہے مطلق و عام نہیں۔ غیر مقلدین کے نزدیک یہ نہی عام اور مطلق ہے۔

﴿ص ۱۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُوسَى ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغْفَلٍ ﷺ:

وَقِيلَ لَهُ (أَيُّ لَابْنٍ سِيرَيْنَ) إِنَّ عَامَّةَ الْوُسُوءِ مِنْهُ فَقَالَ رَبَّنَا اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ

اشکال: ابن سیرین تو اسباب کا منکر ہو گیا۔ حالانکہ اسباب کا انکار تو درست نہیں، بلکہ گمراہی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ابن سیرین کے زمانہ میں لوگوں نے اس مسئلہ میں شدت شروع کر دی تھی حتیٰ کہ ایجاب کی حد تک ان کا نظریہ بن گیا تھا۔ تو ان تشددین پر رد کرنے کیلئے یہ تعبیر اختیار فرمائی۔ رَبَّنَا اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ یعنی مؤثر حقیقی تو اللہ کی ذات ہے۔ وہی موجب حقیقی ہے۔ اس جملے سے نفس سیت کا انکار مقصود نہیں۔ یہ ایسے ہے جیسے ادھر ایک حدیث میں ہے لَا عُدُوِيَّ وَلَا طَيْرِيَّةَ اور دوسری حدیث میں ہے فَرَّ مِنَ الْمَجْزُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ۔ ادھر عدویٰ کی نفی اور ادھر عدویٰ کا اثبات اس کا حل بھی یہی ہے کہ نفی ایجاب کی ہے اور اثبات سیت کا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّوَاكِ

سوال: سواک کا لفظ مصدر (تسوک میں) بھی استعمال ہوتا ہے اور آلہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یعنی وہ لکڑی جس کے ساتھ یہ عمل کیا جاتا ہے۔

﴿ص ۱۲﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : - لَوْ لَا أَنْ أُشَقَّ عَلَى أَمْتِي الْخ:

امت کی دو قسمیں ہوتی ہیں امت اجابت ثقلین (جن وانس) میں سے صرف مسلمان۔ اور امت دعوت۔ ثقلین کا لفظ۔

(تمام)

سوال: لَوْلَا حرف امتناع ہے اس کا استعمال لامتناع الشانئ لامتناع الاول ہوتا ہے جیسے لَوْلَا عَلَيَّ لَهْلَكَ عُمَرُ حضرت عمر ؓ ہلاک نہیں ہوئے اس لیے کہ حضرت علیؓ موجود تھے۔ پس یہاں بھی وجود مشقت کی وجہ سے امر منہی ہونا چاہیے حالانکہ وجود مشقت تب ہوتی جب امر ہوتا اور جب امر نہیں تو مشقت بھی نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ عبارت میں حذف مضاف ہے اَيُّ لَوْلَا خَوْفٌ أَنْ أُشَقَّ الْخ۔ پس مشقت تو نہیں لیکن خوف مشقت موجود ہے۔

سوال: امر بالسواک تو شریعت میں موجود ہے نہ کہ منہی؟

جواب: یہ ہے کہ جو امر بالسواک منہی ہے وہ امر وجوب ہے اور جو موجود ہے وہ امر استحباب ہے۔

### عِنْدَ كُلِّ صَلَوةٍ:

مستدرک حاکم و مسند احمد اور بخاری کی تعلیق ”عِنْدَ كُلِّ صَلَوةٍ“ ہے۔ اسی سے اختلاف ہو گیا۔ شوافع کے نزدیک مسواک سنیہ الصلوٰۃ ہے اور احناف کے نزدیک سنیہ الوضوء ہے۔ ہر فریق اپنے مخالف رعایت کو اپنے موافق روایت پر محمول کرتا ہے مثلاً شوافع وضو والی روایت کو صلوٰۃ پر محمول کرتے ہیں اور احناف صلوٰۃ والی روایت کو وضو پر محمول کرتے ہیں ”علاقۃ السبئیۃ والمسبیۃ“ صلوٰۃ اور وضو میں یہ علاقہ موجود ہے کہ صلوٰۃ وضو کا سبب ہے پس اس کا فیصلہ دوسری وجہ ترجیح سے کیا جاسکے گا۔

احناف کی طرف سے مسواک کے سنة الوضوء ہونے کی ترجیح:-

(۱) حدیث میں ہے اَلْيَسَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ وَمِرْصَاةٌ لِلرَّبِّ (رواہ التیمیعی بحوالہ زاد الطالین) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسواک طہارت کے تعلقات سے ہے۔

(۲) بعض دفعہ قبیل الصلوٰۃ مسواک کرنے کی صورت میں مسوڑھوں سے دم وغیرہ نکل آتا ہے تو احناف کے نزدیک نقض طہارت ہو جائے گا۔ اور جب قبیل الوضوء ہو تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مسواک طہارت کے تعلقات میں سے ہے۔

(۳) بعض دفعہ مسواک کرنے سے کوئی چیز نکل پڑتی ہے اگر اس کو نگلے گا تو خلاف طبع لازم آئے گا اور اگر باہر ڈالنے جائے گا تو تحریمہ فوت ہو جائے گی۔

(۴) حضور ﷺ کا قبیل الوضوء مسواک فرمانا روایات کثیرہ سے ثابت ہے۔ قبیل الصلوٰۃ مسواک فرمانا کسی روایت سے بھی ثابت نہیں۔

(۵) صلوٰۃ عبادت ہے ظاہر ہے کہ اس کے تعلقات و سنن بھی عبادت کے باب سے ہونے چاہئیں۔ وضو ازالہ نجاست و تطہیر کے باب سے ہے لہذا اسکے تعلقات کو بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ مسواک کو دیکھا جائے گا کہ اس میں کونسا پہلو غالب ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں عبادت کی بجائے تطہیر کا پہلو غالب ہے پس اس کا تعلقات طہارت سے ہونا رائج ہوا۔

وَحَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِنَّمَا صَحِيحٌ لِأَنَّهُ قَدْ رَوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ :

سوال: بظاہر مصنف کی عبارت میں تکرار سا معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ جس بات کو اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں اسی کو یہاں سے دوبارہ ذکر کر رہے ہیں؟ اس کے متعدد جواب ہیں۔

جواب (۱): مصری نسخے میں ”صحیح“ کی بجائے صح کا لفظ ہے۔ پس تکرار نہ رہا۔

جواب (۲): مصنف نے پہلی بات کا پھر تکرار کیا لڑیادۃ الفہیم جیسے متقدمین کی عادت ہے۔

جواب (۳): پہلے تصحیح کا بیان کیا اور اس عبارت سے مقصود سبب صحت کا حصر ہے۔ فلا تکرار (کہ اس کی صحت کا یہی سبب ہے کوئی اور سبب نہیں)۔

وَأَمَّا مُحَمَّدٌ :

اس سے محمد بن اسماعیل بخاری مراد ہیں۔

فَرَعَمَ أَنَّ حَدِيثَ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَصَحُّ :

امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ ان کے ہاں حدیث ابی ہریرہؓ کی بجائے حدیث زید بن خالد اصح ہے۔

اشکال: صحیح بخاری میں تو ایسا نہیں کیونکہ امام بخاریؒ نے حدیث ابی ہریرہؓ کو نقل کرنے میں قال کا لفظ استعمال کیا ہے اور

شارحین بخاری کہتے ہیں کہ بخاری قال کا لفظ جزم میں استعمال کرتے ہیں اور حدیث زید بن خالد کو نقل کرنے میں یسروای کا لفظ ذکر کیا ہے اور یسروای کو ظن میں استعمال کرتے ہیں تو معاملہ برعکس نظر آتا ہے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ بخاری کا زید بن خالد کی حدیث کو ترجیح دینا ممکن ہے کسی علمی مذاکرہ میں ہوا ہو ترمذی میں اور ان میں مذاکرہ ہوا تو بخاری نے وہاں حدیث زید بن خالد کو ترجیح دے دی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ شارحین کی طرف سے ذکر کیا ہوا مذکورہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثر یہ ہے۔ (واللہ اعلم)

**بَابُ مَا جَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ الْخ**

﴿ص ۱۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: حَتَّى يُفْرَغَ عَلَيْهَا الْخ:

یہاں یفرغ کا مفعول الماء محذوف ہے مفعول کے مفہوم من المقام ہونے کی وجہ سے اس کو ذکر نہیں کیا گیا۔ (واللہ اعلم)

**فَإِنَّهُ لَا يَذْرَىٰ أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ الْخ:**

یہ سابقہ نبی کی علت ہے اس سے عنوان کو لیل کی قید کے ساتھ مقید نہ کرنے اور مطلق رکھنے کی وجہ معلوم ہو جاتی ہے حالانکہ حدیث میں تو من اللیل کا ذکر ہے۔ (لیکن عنوان میں اس لفظ کا ذکر نہیں)

مسئلہ کا حاصل اور البحث الاول یہ ہے: کہ جب بھی انسان کو اپنے ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک ہو اور اس شک کی کوئی صورت ہو۔ ہبوب من النوم ہو پھر نوم لیلی ہو یا نہاری یا ہبوب من النوم کے بغیر شک ہو تو اس کا حل یہی ہے کہ اپنے ہاتھوں کو دھوئے بغیر پانی میں نہ ڈالے۔ پس (ثابت ہوا کہ) نہ لیل قید ہے نہ نوم بلکہ اناء بھی قید نہیں ہے۔ قلیل ماء ہو اور اپنے ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک ہو تو ہاتھوں کو دھوئے بغیر اس میں نہ ڈالے خواہ وہ ماء فی الاناء ہو یا فی الارض۔ حاصل یہ کہ ان قیود کا کوئی مفہوم مخالف نہیں کہ اگر اس طرح ہو تو فحکمہ کذا اور اگر اس طرح نہ ہو تو فحکمہ لیس بکذا۔

قیود جیسے کبھی احتراز کیلئے ذکر ہوتی ہیں اسی طرح بیان کیلئے بھی ذکر ہوتی ہیں تو یہ قیود للبیان ہیں۔ چونکہ یقظہ کی بنسبت نوم میں انسان زیادہ غافل ہوتا ہے پھر نوم نہاری کی بجائے نوم لیلی میں زیادہ غفلت ہوتی ہے اور ہاتھوں کے نجس ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ نامعلوم کہاں لگے اور کہاں نہ لگے اس لیے یہ انداز اختیار کیا گیا۔ نہ اس لیے کہ نوم و یقظہ کا حکم مختلف ہے۔

یہی مذہب ہے احناف کا۔ امام احمد اور حسن بصری لیل کو قید سمجھتے ہیں۔ (واللہ اعلم)

**البحث الثاني:** نہی تحریمی ہے یا تنزیہی؟ غسل ید کا حکم وجوبی ہے یا استحبابی؟

جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہی ہے اور غسل ید کا حکم استحبابی ہے اگر کسی نے اس کے خلاف کر لیا تو ماء نجس نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ماء کا ظاہر ہونا یقینی تھا لیکن ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک تھا اور اس نے ان کو دھوئے بغیر ماء میں ڈال دیا تو ماء کے نجس

ہونے کا شک پیدا ہو گیا اور (قاعدہ ہے) یقین لا یزول بالشک (لہذا پانی نجس نہیں ہوگا)  
**دلیل:** نہی تنزیہی اور امر کے ندب ہونے کی دلیل قَائِلٌ لَا يَذْرُؤُ أَيُّنَ بَاتٍ يَذْهُوْہِ یہ نہی کی علت ہے۔ علت میں جب ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس کے ہاتھوں کے نجس ہونے کا شک پیدا ہو گیا ہے اور شک پر امر ندب اور نہی تنزیہی مرتب ہوتی ہے۔ وجوب و نہی تحریمی مرتب نہیں ہوتی۔

پس اس سے ان ائمہ کے قول کا ضعف معلوم ہو گیا جو نہی کو تحریم کیلئے اور امر کو وجوب کیلئے بنا رہے ہیں۔  
 ☆..... یہ تمام تفصیل تب ہے جب ہاتھوں پر نجاست نہ ہونے کا یقین ہو۔ محض شک کے درجہ میں ہو۔ اگر نجاست ہونے کا یقین ہو تو پھر بلا ریب یہ نہی تحریم ہے اور امر وجوب کیلئے ہے اور اس کی خلاف ورزی کرنے سے ماء نجس ہو جائے گا لان الیقین یزول بالیقین۔

### بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ

تسمیہ عند الوضوء میں اختلاف:

اس میں بھی اختلاف ہے احمد، اسحاق، اصحاب ظواہر اس کے وجوب کے قائل ہیں اور ابو حنیفہ مالک، شافعی اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

**دلیل وجوب:** یہی حدیث الباب (لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَّمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بلا تسمیہ وضو نہیں ہوتا۔ مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں (۱) أَبُو يُفَالٍ مَرِي (۲) رَبَاحُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ مجہول ہیں۔ اسی لیے مصنف نے امام احمد سے نقل کیا "لَا أَعْلَمُ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثًا لَهُ إِسْنَادٌ حَسَنٌ"۔

حافظ علامہ شوکانی کی تقریر:

انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ اس میں شک نہیں کہ حدیث الباب ضعیف ہے لیکن اس قسم کی احادیث کافی ہیں اور طرق متعدد ہیں تو سب کو ملانے سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اس حدیث کی کوئی نہ کوئی اصل ہے۔

ہم (امام احمد، اسحاق، وغیرہ) کہتے ہیں کہ تعدد طرق سے بھی صرف اتنا ہوا کہ یہ حدیث ضعف سے نکل کر حسن لغیرہ کے درجے میں پہنچ گئی اور حدیث حسن لغیرہ بھی احکام میں حجت بن جاتی ہے۔ ہمیں اس کا اعتراف ہے۔

**دلائل عدم وجوب تسمیہ عند الوضوء:** (۱) قرآن کریم کی آیت ہے اس میں تسمیہ کا ذکر نہیں اگر تسمیہ بھی فرض ہوتی تو اللہ اس کو بھی ذکر فرما دیتے۔ جب ذکر نہیں فرمایا تو اس کے فرض اور واجب ہونے کی نفی ہو گئی۔

(۲) دارقطنی کی مشہور حدیث ہے مَنْ تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ كَانَ طَهُورًا لِجَمِيعِ أَعْضَانِهِ وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ كَانَ طَهُورًا لِأَعْضَاءِ وَضُوئِهِ۔ اس حدیث سے وضو بلا تسمیہ کا وجود معلوم ہوتا ہے کہ تسمیہ کے بغیر بھی وضو ہو جاتا ہے۔

فریق مخالف کا اس پر سوال: یہ حدیث دارقطنی کی ہے۔ اور دارقطنی کی سندیں ضعف سے خالی نہیں ہوتیں۔  
جواب (من جانبنا): اس کے جواب میں ہم وہی کچھ کہتے ہیں جو فریق مخالف نے حدیث الباب کے ضعف کے جواب میں کہا ہے۔ (کہ تعدد طرق کی وجہ سے قوت پیدا ہوگئی) یعنی یہاں بھی طرق کے تعدد کی وجہ سے ضعف منجر ہے۔ یہ حدیث حسن الثیرہ کے درجہ میں ہے۔ پس یہ حدیث حجت ہے۔ فریق مخالف کو جوابات کہنے کا حق حاصل ہے وہ ہمیں بھی کہنے کا حق حاصل ہے۔

دلیل (۳): حدیث اعرابی اَرْجِعْ فَاصْلٌ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ ہے۔ جب وہ اعرابی آیا اور اس نے کہا کہ میں تو اس سے اچھی نماز پڑھنا نہیں جانتا ہوں، تو آپ ﷺ نے اس کو تعلیم دی کہ جب نماز پڑھنی ہو تو اس طرح طہارت بناؤ۔ تو اس موقع پر تسمیہ کا ذکر نہیں کیا۔ اگر یہ بھی کوئی فرض، واجب ہوتی تو مقام تعلیم میں اس کا بھی ذکر ہوتا۔ (معلوم ہوا کہ تسمیہ عند الوضوء واجب نہیں)  
فریق مخالف نے اس کا جواب دیا: کہ حضور ﷺ کا مقصد اس موقع پر اس اعرابی کو داغی فرائض (وضو) کی تعلیم دینا تھا اور تسمیہ تو قبل الوضوء ہوتی ہے اس لیے اس کا ذکر نہیں کیا۔

ان کے جواب کا ضعف: ان کے اس جواب کا ضعف ظاہر ہے ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ نیز اگر ہم اس دلیل کا یہ جواب مان بھی لیں تو ہمارے پاس اور دلائل بھی ہیں جن سے عدم وجوب معلوم ہوتا ہے ایک مستدل کے باطل ہونے سے مذہب تو کوئی باطل نہیں ہو جاتا۔

دلیل (۴): امام محاذیؒ نے بَابُ ذِكْرِ الْجُنُبِ وَالْمَحْضِ الخ میں ص ۶۸ پر عدم وجوب پر ایک اور دلیل ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ قضائے حاجت سے فارغ ہو کر تشریف لا رہے تھے ایک شخص راستہ میں ملا اس نے سلام کیا آپ ﷺ نے اس کے سلام کا جواب نہ دیا، ساتھ ساتھ چلتے رہے، جب وہ شخص جدا ہونے لگا تو آپ ﷺ نے تیمم کر کے سلام کا جواب دیا۔ اور تاخیر کا عذر کیا کہ میں طہارت پر نہیں تھا اِنِّیْ کُنْتُ لَسْتُ بِطَاهِرٍ۔ اسی صفحہ پر اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں۔ امام محاذیؒ فرماتے ہیں کہ تسمیہ بھی تو ذکر اللہ ہے تو قبیل الوضوء اس حدیث سے تسمیہ کا مکروہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔  
☆..... گو ہم مکروہ تو نہیں کہتے بلکہ مستحب و سنت کہتے ہیں۔

حدیث الباب کے جوابات: جواب (۱): اگر اس حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کیا جائے تو قرآن کے معارض ہو جائے گی۔ اور یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے نہ تو قرآن کا نسخ جائز ہے نہ کسی مطلق کی تقیید جائز ہے۔ پس لامحالہ اس کی کوئی مناسب تاویل کریں گے اور وہ تاویل وہی ہے جو مشہور ہے کہ یہ حدیث نفی کمال پر محمول ہے۔

☆..... ابن سید الناس نے ترمذی کی شرح میں لکھا ہے کہ بعض روایتوں میں لَا وَضُوءَ كَامِلًا کے لفظ دیکھے گئے ہیں۔ اس سے تو مذکور تاویل میں بڑی قوت پیدا ہوگئی۔ لہذا یہ نفی کمال ہے جیسے لَا صَلَوةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ۔ حافظ نے تلخیص الحیث میں اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے تو ایسی کوئی روایت نہیں دیکھی۔ ہم عرض کرتے ہیں کہ حافظ کے علم میں ایسی کسی حدیث کا نہ آنا کسی دوسرے کے علم میں ایسی حدیث کے آجانے کی نفی تو نہیں کر سکتا۔ علم محیط تو اللہ کے ساتھ مختص ہے۔

جواب (۲): حدیث الباب کی ایک اور تاویل: ابوداؤد نے ربیعہ سے باب فی التَّسْمِیَةِ عَلَی الْوُضُوءِ میں ص ۱۵ پر نقل کیا ہے اَنَّ تَفْسِیْرَ حَدِیْثِ النَّبِیِّ ﷺ لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ یَذْکُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَیْهِ - اِنَّهُ الَّذِیْ یَتَوَضَّأُ وَیَغْتَسِلُ وَلَا یَتَوَضَّأُ وَضُوءًا لِلصَّلَاةِ وَلَا غُسْلًا لِلْجَنَابَةِ۔ یعنی ربیعہ اس کو نفی نیت پر محمول کرتے ہیں کہ اس حدیث میں ذکر اللہ سے مراد نیت ہے۔ ربیعہ کے نزدیک نیت فرض ہے اور تسمیہ سنت ہے۔ اور کسی شی کی نفی اس کے بعض ارکان سے ہوتی ہے اس لیے ربیعہ نے اس کی تاویل نیت سے کر ڈالی ہے۔

ربیعہ کی یہ تاویل احناف کو تو کوئی فائدہ نہیں دے سکتی اس لیے کہ احناف تو نیت کی فرضیت کے بھی قائل نہیں بلکہ الٹا نقصان دے رہی ہے کہ اس (تاویل) سے نیت کی فرضیت مترشح ہوتی ہے جبکہ حنفی اس کا انکار کرتے ہیں۔ اب اس موقع پر اساتذہ کا حدیث الباب کی جوابی کادروائی میں میرے خیال میں تاویل ربیعہ کو ذکر کرنا مناسب نہیں۔ لہذا اس جواب کے دینے کی ضرورت نہیں بلکہ پہلا جواب ہی کافی ہے کہ یہ نفی کمال پر محمول ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ

مضمضہ، استنشاق، استنثار کا معنی:

مضمضہ کا معنی اَدَارَةُ الْمَاءِ فِي الْفَمِ ہے اور استنشاق کا معنی ادخال الماء فی الانف ہے اور استنثار کا معنی اخراج الماء من النثر ہے۔ ناک کی ہڈی کو ”نثر“ کہا جاتا ہے۔

سوال: حدیث میں صرف ”فَانْثَر“ کا ذکر ہے نہ مضمضہ کا ذکر ہے نہ استنشاق کا۔ پس حدیث و عنوان میں انطباق نہ ہوا۔  
جواب: حدیث کی دلالت استنشاق پر تو اس طرح ہے کہ استنثار استنشاق کو لازم ہوتا ہے۔ اور استنشاق ملزوم ہے۔ گویا یہ ذکر الملازم ذکر الملزوم کے قبیل سے ہو گیا۔

مضمضہ پر اس حدیث کی دلالت عبارت النص کے طور پر نہیں بلکہ دلالت النص کے طور پر ہے جس کی دو (۲) تقریریں ہیں۔  
(۱) امور صلوة کی ادائیگی میں جتنا دخل فم کو ہے اتنا انف کو نہیں ہے تو جب امر بتطہیر الانف ہو تو امر بتطہیر الفم بطریق اولیٰ ہوگا۔

(۲) ارتکاب ذنوب بنسبت انف کے فم سے زیادہ ہیں انف میں فقط شَمًا ہیں اور فم میں ذوقا بھی ہیں اور تکلمًا بھی۔ تو فم بڑا مجرم ہے تو اس کی تطہیر کا امر بالطریق الاولیٰ ہو جائے گا۔ فانطبق الحديث والعنوان۔  
مضمضہ و استنشاق کے بارے میں مذاہب:-

- (۱) امام شافعی، مالک کے نزدیک وضو و غسل جنابت دونوں میں یہ سنت ہیں۔
- (۲) امام احمد و اسحاق کے نزدیک دونوں میں واجب ہیں۔ مگر استنشاق بنسبت مضمضہ کے زیادہ مؤکد ہے۔ جس کی وجہ یہ ہیں۔

وجہ (۱): بعض روایتوں میں یہ ذکر ہے إِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ۔

وجہ (۲): حدیث الباب میں ”فَانْتَشَرَ“ کا امر ہے۔

وجہ (۳): ثابت بالعبارۃ ثابت بالدلالۃ سے اقویٰ ہوتا ہے۔

(۳) ابوالنور من الشافعیۃ کے نزدیک استنشق دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے۔

(۴) امام ابوحنیفہ کے نزدیک استنشق اور مضمضہ وضو میں سنت ہیں اور غسل جنابت میں واجب ہیں۔

فرق کی دلیل و تقریر من جانب الامام: قرآن میں وضو میں غسل وجہ کا امر ہوا ہے اور وجہ کہتے ہیں جس سے مواجہ ہو۔ داخل الفم والانف سے بعض دفعہ مواجہ ہوتی ہے مثلاً جب آدمی منہ کھول لے اور سر اوپر اٹھالے۔ اور جب منہ بند کرے اور سر نیچے ہو تو ان سے مواجہ نہیں ہوتی ہے۔ اگر من کل الوجوہ ان سے مواجہ ہوتی پھر تو ان کا غسل فرض ہوتا اور اگر من کل الوجوہ مواجہ نہ ہوتی تو پھر ان کا غسل فرض نہ ہوتا۔ اب ہم نے دیکھا کہ شریعت نے وضو میں وہ تشدید اختیار نہیں فرمائی جو غسل جنابت میں اختیار فرمائی ہے۔ جیسے وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۔ یہاں مبالغہ کا صیغہ استعمال فرمایا۔ اب اس مبالغہ پر عمل غسل جنابت میں کیفا ہو گا یا کما۔ کیفا ہو تو اس کی کوئی سبیل نہیں کیونکہ شریعت کی طرف سے اس کا بیان نہیں۔ کما ہو تو پھر بالمرآت ہو گا یا بزیادۃ اکمل ہو گا۔ بالمرآت ہو تو اس کی بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ حدیث میں ہے مَنْ زَادَ عَلَى هَذَا أَوْ نَقَصَ فَقَدْ أَسَاءَ۔ تو اب اس مبالغہ پر عمل کرنے کی صورت صرف بزیادۃ اکمل ہے اور وہ اسی طرح ہے کہ جو حصہ انسان کا متکل الوجہین ہے اس کو غسل جنابت میں ظاہر بدن کے ساتھ ملحق کر دیا جائے پس اس سے غسل جنابت میں ان دونوں کا واجب ہونا ثابت ہوا نہ کہ وضو میں۔ مگر چونکہ حضور ﷺ نے وضو میں ان پر عمل فرمایا ہے اس لیے ان کو وضو میں سنت قرار دیا جائے گا۔

مواظبت میں جب کبھی ترک آجائے تو وہاں سنیت ثابت ہوتی ہے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ باقی رہا امر کا صیغہ یہ بھی کوئی وجوب کی دلیل نہیں کیونکہ امر وجوب کیلئے بھی ہوتا ہے اور کبھی استحباب کیلئے بھی ہوتا ہے۔ اس لیے امام صاحب نے فرق کیا۔

دلیل (۲): (للاحناف) دارقطنی بیہقی میں ایک حدیث ہے۔ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَضْمُضَةُ وَالِاسْتِنْشَاقُ لِلْجُنُبِ ثَلَاثًا فَرِيضَةٌ۔

سوال: یہ حدیث تو ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں برکت بن محمد حلبی راوی ضعیف ہے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ قدوری نے اپنی کتاب ”تجرید“ میں نقل کیا ہے کہ یہ راوی ثقہ ہے ابن معین نے اپنی کتاب ”محاکمات“ کے آخر میں اس کو ثقہ کہا ہے۔

جواب (۲): شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے اپنی کتاب ”الامام“ میں نقل کیا ہے کہ مضمضہ واستنشق کے (غسل

جنابت میں) فرض ہونے پر اس سند کے علاوہ سندوں سے بھی روایات وارد ہیں۔

**دلیل (۳) للاحناف:** ابوداؤد یسب فی الغسل من الجنابة صفحہ ۳۸ میں حضرت علیؓ سے ایک حدیث مروی ہے۔ اِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَكَ مَوْضِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ يَغْسِلْهَا فَعِلَ بِهَا كَذًا وَكَذًا مِنَ النَّارِ۔ اس کے بعد حضرت علیؓ کا قول ہے

قَالَ عَلِيٌّ ﷺ فَمِنْ ثَمَّ عَادَيْتُ رَأْسِي فَمِنْ ثَمَّ عَادَيْتُ رَأْسِي ابوداؤد نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے۔ اور ابوداؤد کا سکوت حجت ہوتا ہے۔ ناک کے اندر تو شعرة ہیں۔ پس استنشق غسل میں فرض ہو گیا اور مقصود غسل میں استیعاب بدن ہے اور وہ استیعاب بدن داخل اللحم کو بھی ظاہر بدن کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوگا۔

**دلیل (۴):** دارقطنی نے ابن عباسؓ کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ جس نے غسل جنابت میں مضمضہ و استنشق کو ترک کر دیا اس پر غسل جنابت کا اعادہ واجب و فرض ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ دونوں غسل میں فرض ہیں۔

یہ تمام بحث تو نفس مضمضہ و استنشق میں تھی۔ باقی ان کی کیفیت کیا ہے؟ (سیاتی بیانہ فی الابواب الآتية)

### بَابُ الْمَضْمُضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفِّ وَاحِدٍ

نفس مضمضہ و استنشق کافی الوضوء سنت ہونا بیان ہو چکا ہے۔ (۱) یہ ایک سنت ہے (۲) دوسری سنت ترتیب ہے۔ (۳) تیسری سنت غیر صائم کیلئے مبالغہ کرنا ہے۔ (۴) چوتھی سنت تثلیث ہے کہ ہر ایک کو تین تین بار کرنا۔ (۵) سنت موالاة ہے (پے در پے کرنا) درمیان میں فصل نہیں ہونا چاہیے۔

### کیفیت مضمضہ و استنشق:

اس کی پانچ صورتیں ہوتی ہیں۔

- (۱) دونوں کیلئے ایک غرۃ چلو لینا اس میں فصل بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے مضمضہ تلا تا کر کے پھر استنشق تلا تا کرے۔
- (۲) ان میں وصل بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کو معاً تلا تا کرے۔ حاصل اس کا یہ نکلا کہ فصل بغرۃ ہو۔ وصل بغرۃ ہو۔
- (۳) دونوں کیلئے دو (۲) غرنے لے اس میں صرف فصل ہوتا ہے۔
- (۴) دونوں کیلئے تین غرنے لے۔ اس میں فقط وصل ہوتا ہے۔
- (۵) دونوں کیلئے چھ غرنے لے اس میں فقط فصل ہوتا ہے۔

احناف کے نزدیک یہ آخری صورت افضل ہے۔ بویستی امام شافعی کا ایک شاگرد ہے اس کی امام شافعی سے ایک روایت بھی اسی طرح ہے کہ فصل بست غرفات افضل ہے۔ مُزنی جو تلمیذ امام شافعی ہے اور امام طحاوی کے استاذ ہے ان کی روایت کے مطابق امام شافعی کے نزدیک چوتھی صورت افضل ہے کہ وصل ثلاث غرفات افضل ہے اور مشہور بھی یہی ہے۔

**دلیل احناف:** ابوداؤد نے بَابُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ میں ص ۲۰ پر عَنْ طَلْحَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

جَدِّهِ سے ایک روایت ذکر کی ہے۔ قَالَ دَخَلْتُ يَغْنَى عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ وَالْمَاءُ يَسِيلُ مِنْ وَجْهِهِ وَلِحْيَتِهِ عَلَى صَدْرِهِ فَرَأَيْتُهُ يَفْصِلُ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ۔ اس پر ابو داؤد نے عنوان بھی ”الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ“ قائم کیا ہے یعنی مضمضہ پہلے کر لیا جائے اور اس سے فارغ ہونے کے بعد پھر استنشاق کیا جائے۔ اس روایت پر ابو داؤد نے سکوت کیا ہے اور جس پر ابو داؤد سکوت کرے وہ روایت حجت ہوتی ہے ”كَمَا قَالَ فِي رِسَالَتِهِ لِأَهْلِ مَكَّةَ“

دلیل شوافع: اگلے باب کی حدیث عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ ؓ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ مَضْمُضًا وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ فَعَلَّ ذَلِكَ ثَلَاثًا۔ تو یہ وصل ثلاث غرات پر دل ہے۔

جوابات من جانبنا: جواب (۱): اس میں مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ کے لفظ میں اختلاف ہوا ہے۔ خالد بن عبد اللہ اس کو ذکر کرتا ہے لیکن اس کے باقی ساتھی ذکر نہیں کرتے پس یہ لفظ ضعیف ہو گیا فلا یكون حجة۔ مگر یہ جواب درست نہیں اس لیے کہ خالد بن عبد اللہ ثقہ ہے۔ اور ثقہ کی زیادتی غیر منافیہ معتبر ہوتی ہے۔ پس یہ لفظ حجت ہے۔

جواب (۲): یہ تنازع فعلین کے قبیل سے ہے من کف واحد کو ایک کا معمول بنادیں گے دوسرے فعل کا معمول محذوف کر دیں گے تو بجائے وصل کے فصل بن جائے گا۔

جواب (۳): یہاں مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ کی قید احتراز مِنْ كَفَّيْنِ کیلئے ہے کما فی غسل الوجه۔

جواب (۴): یہ احتراز ہے اور اس وہم کو دفع کرنا ہے کہ مضمضہ ایک کف سے کیا یعنی كَفٍّ يُمْنَى سے اور استنشاق دوسرے کف سے کیا یعنی كَفٍّ يُسْرَى سے۔ تو مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ (أَيُّ فَعْلَهُمَا بِالْيَدِ الْيُمْنَى) کہہ کر اس وہم کو دفع کیا۔

الحاصل یہ لفظ (مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ) وصل کا احتمال تو رکھتا ہے لیکن وصل میں نص نہیں ہے اذاجاء الاحتمال فلا استدلال۔

پھر شوافع کہتے ہیں کہ بعض روایتوں میں مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ کی بجائے مِنْ مَاءٍ وَاحِدٍ کا لفظ ہے وہ تو وصل میں نص ہے اس میں تو کوئی دوسرا احتمال نہیں ہے۔

جواب: ہو سکتا ہے کہ یہ روایت باللفظ نہ ہو بلکہ بالمعنی ہو۔

آخری جواب: سب کچھ تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے کہ ایک کف سے مضمضہ و استنشاق ہو سکتا ہے نزاع تو افضلیت میں ہے۔ جواز میں نزاع نہیں۔

﴿ص ۱۲﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ ؓ . : وَقَالَ بَعْضُهُمْ يُفَرِّقُهُمَا (تَفْرِيقُهُمَا) أَحَبُّ إِلَيْنَا:

اشکال: اس لفظ (يُفَرِّقُهُمَا) پر سوال ہوتا ہے کہ یہ تو فعل ہے اور فعل مبتدا نہیں بنتا؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ جب فعل کی (نسبت و زمان سے) تجرید کر لی جائے اور محض حَدَّثَ رہنے دیا جائے تو فعل بھی

مبتدا بن سکتا ہے۔

جواب (۲): ان مصدریہ کو محذوف مان لیا جائے۔

جواب (۳): بعض نسخوں میں تَفَرُّقُهُمَا کا لفظ ہے اس پر نہ اشکال ہے نہ جواب کی ضرورت۔

### بَابُ فِي تَخْلِيلِ اللَّحْيَةِ

لھنا بحثان: یہاں دو (۲) بحثیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

البحث الاول: پہلی بحث غسل لحيہ و مسح لحيہ کی ہے۔ مصنف نے اس باب میں اس کو ذکر نہیں کیا۔

البحث الثاني: دوسری بحث تخلیل لحيہ کی ہے جس کو مصنف اس باب میں ذکر کر رہا ہے۔

غسل لحيہ و مسح لحيہ کی تفصیل:

یہ ہے کہ لحيہ الوجہ مستر سہ ہوگی یا غیر مستر سہ۔ اگر دائرۃ الوجہ میں ہے تو غیر مستر سہ ہے اور اگر دائرۃ الوجہ سے نیچے ہے تو یہ لحيہ مستر سہ ہے۔ پھر مستر سہ قصہ ہوگی یا غیر قصہ۔ نیچے کی جلد ظاہر ہونے کے لیے وہ لحيہ مانع ہوگی یا نہیں اگر مانع نہ ہو تو یہ لحيہ غیر قصہ ہے اور اگر مانع ہے تو اس کو قصہ کہا جاتا ہے۔ لحيہ مستر سہ غیر قصہ کا تو بالا جماع غسل واجب ہے نیچے کی جلد تک پانی پہنچانا واجب ہے ورنہ وضو نہیں ہوگا۔ اور مستر سہ قصہ ہو تو اس کے بارے میں فقہائے حنفیہ کے آٹھ قول ہیں۔ (۱) غسل الکمل واجب ہے (۲) غسل الثلث (۳) غسل الربع (۴) مسح الکمل واجب (۵) مسح الثلث (۶) مسح الربع (۷) مسح ما یلاقی البشرۃ (۸) لایزاد شیء۔ یہ آٹھ قول ہو گئے ان میں سے راجح اول قول (غسل الکمل) ہے۔

دلیلہ: قرآن میں وضو میں غسل وجہہ کا حکم کیا گیا ہے اور وجہہ اس کو کہتے ہیں جس سے مواجہہ ہو۔ اس قسم کی لحيہ سے مواجہہ حاصل ہوتی ہے اس لیے جمیع کا غسل واجب ہوا۔ اس کے علاوہ باقی اقوال مرجوح ہیں۔ یہ تفصیل تھی لحيہ مستر سہ میں۔ اور اگر لحيہ غیر مستر سہ ہو تو اس میں بھی یہی آٹھ قول ہیں اور راجح ان میں بھی اول ہے۔

تخلیل لحيہ کی تفصیل: تخلیل کا معنی ہوتا ہے ”جَعَلَ الشَّيْءَ عَيْنِي خَلَالِ الشَّيْءِ“ اسی سے تخلیل لحيہ اور تخلیل اصابع ہے۔ لحيہ کا اطلاق جیسے ظاہر ہونے والے بالوں پر ہوتا ہے اسی طرح اس کا اطلاق اس محل پر بھی ہوتا ہے جس پر یہ بال ظاہر ہوتے ہیں۔ مگر یہاں مراد لحيہ کا اصل معنی ہے نہ کہ ثانی۔

تخلیل لحيہ کے بارے میں اختلاف و مذاہب:-

(۱) اصحاب ظواہر و ابوالثور کے نزدیک تخلیل لحيہ واجب ہے فی الوضوء و الغسل جمیعاً۔

(۲) امام مالک کے نزدیک مطلقاً استحباب ہے خواہ وضو ہو یا غسل۔

(۳) احناف و جمہور ائمہ کے نزدیک وضو میں مستحب یا سنت ہے اور غسل میں واجب ہے۔

دلیل اہل الظواہر: حضور ﷺ کا فعل ہے۔

جوابہم من جانبنا۔ محض فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے (اثبات وجوب کیلئے تو کوئی قوی دلیل چاہیے) لہذا یہ تحلیل لمحیہ یا مستحب ہوگی یا سنت۔

مکر یہ اختلاف و تفصیل لمحیہ مستمر سلسلہ میں ہے (کہ کوئی کہتا ہے کہ خلال واجب ہے کوئی کہتا ہے سنت ہے)

### کیفۃ التحلیل:

عام مشہور تو اس طرح ہے کہ ظہر الید کو لمحیہ کے اندر داخل کیا جائے اور بطن الید کو باہر رکھا جائے۔ علامہ شامی و محقق ابن ہمام نے لکھا ہے کہ اگر اس کا عکس ہو جائے اور تحت الحلق ہو تو بھی صحیح ہے۔ (اور اگر کوئی انگلیوں کو ہونٹوں کی جانب سے گلے کی طرف لیکر جائے یعنی اوپر سے نیچے کی طرف خلال کرے تو یہ کوئی طریقہ نہیں) (واللہ اعلم)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ

وضو کے فرائض اربعہ میں سے ایک فرض مسح الرأس بھی ہے۔ اس پر تواتر کا اتفاق ہے کہ (یہ فرض ہے) آگے اس میں اختلاف ہے کہ یہ فرض کتنے سر کے مسح سے ادا ہو جاتا ہے اور کتنے سے ادا نہیں ہوتا؟

امام صاحب: کے نزدیک رربع رأس کا مسح فرض ہے۔

امام شافعی: کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ مسح کا مسح فرض ہے۔ کم سے کم ثلاث شعرات (تین بال) کا مسح ہونا چاہیے تب فرض ادا ہوگا۔

امام مالک: کے نزدیک مسح میں استیعاب ضروری ہے۔

دلیل امام صاحب: مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ مَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ والی حدیث ہے اس سے رربع کے فرض ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔

سوال: قرآن میں تو رربع و ثلاث و سدس وغیرہ کی کوئی وضاحت نہیں ہے۔ اس حدیث کی رو سے رربع کی فرضیت کا قول کرنا اس سے تو کتاب اللہ پر بخیر الواحد زیادتی ہو جائے گی۔ اور کتاب اللہ پر زیادتی بخیر الواحد جائز نہیں۔

جواب من جانب الامام: یہ ہے کہ کتاب اللہ مجمل ہے۔ اور یہ حدیث ناصیہ خمیر واحد اس مجمل کا بیان ہے۔ اور خبر واحد مجمل کتاب اللہ کا بیان بن سکتی ہے۔

چند سوالات: (جن سے کتاب اللہ کا مجمل ہونا معلوم ہو جائے گا)

سوال (۱): کتاب اللہ کا مجمل ہونا مسلم نہیں ہے اس لیے کہ مجمل پر با بیان عمل ممکن نہیں ہوتا جبکہ یہاں اگر عمل علی الأقل (أَيُّ عَلَى شَعْرٍ وَاحِدٍ) لَيَقِيْنَهُ کر لیا جائے تو اس (مجمل) پر بھی عمل ہو سکتا ہے۔

سوال (۲): مَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ والی حدیث سے رربع رأس کی فرضیت کو ثابت کرنا بھی درست نہیں اس لیے کہ دعویٰ تو رربع کی فرضیت بلا تعین کا ہے اور دلیل حدیث ناصیہ سے تو تعین معلوم ہوتی ہے تو دلیل دعویٰ پر منطبق نہیں کیونکہ دلیل خاص

ہے اور دعویٰ عام ہے؟

**سوال (۳):** رُبع رَأْس کی فرضیت کا قول عجیب ہے کیونکہ فرض تو اس کو کہتے ہیں جو دلیل قطعی سے ثابت ہو جبکہ تمہاری دلیل حدیث مسیح علی الناصیہ ہے جو کہ دلیل ظنی ہے (اور دلیل ظنی سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی)؟

**سوال (۴):** یہ ہے کہ فرضیت اور اس کے جاحد کی تکفیر دونوں لازم ملزوم ہیں۔ امام شافعیؒ و مالکؒ رُبع کی فرضیت کے جاحد ہیں اس کے باوجود تم ان کی تکفیر نہیں کرتے لہذا لازم کی نفی سے ملزوم (فرضیت مسح رُبع رَأْس) کی بھی نفی ہو گئی؟ (تو تم نے اسوۂ احناف رُبع رَأْس کو کیسے فرض بنایا)

### جوابات:

**جواب (۱):** حصل علی الاقل کر کے کتاب اللہ پر عمل کرنا ممکن نہیں کیونکہ اقل تو شعرة و شعرتان بھی ہیں ظاہر ہے کہ اس کے مسح میں فرض ادا نہیں ہوتا تا وقتیکہ اس پر زیادتی نہ کی جائے اور جس زیادتی کے بغیر فرض ادا نہ ہو وہ زیادتی بھی فرض ہوتی ہے۔ باقی اب وہ زیادتی کتنی ہو اور کتنی نہ ہو؟ تو اس طرح مقدار کے بیان کرنے میں کتاب اللہ مجمل ہو گئی۔ بغیر بیان کے عمل ناممکن ہے۔ مَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ والی حدیث اس مجمل کا بیان بن گئی مگر دیکھنا یہ ہے کہ کس کا بیان بنی؟ محل میں تو اجمال ہے نہیں تاکہ اس کا بیان بنے۔ اجمال تو مقدار میں تھا پس اس کا بیان بن گئی۔ تو مسح علی الناصیہ میں ذکر خاص ہے اور ارادہ عام ہے۔ اور یہ مجاز شائع ذائع ہے یعنی ناصیہ سے مقصود رُبع ہے محل کی تعیین مقصود نہیں ہے اس سے دوسرا سوال بھی ختم ہو گیا۔ لہذا دلیل دعویٰ پر منطبق ہو گئی۔

اور تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ بیان کے بعد حکم کی اضافت بیان کی طرف نہیں ہوتی بلکہ حکم کی اضافت مجمل کی طرف ہوتی ہے اور وہ یہاں قرآن ہے اور قرآن دلیل قطعی ہے۔

اور چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ جاحد کی تکفیر جو فرضیت کا لازم ہے وہ یہاں منثی نہیں بلکہ جو اس کا جاحد ہوگا اس کی تکفیر کریں گے۔ امام مالکؒ و شافعیؒ جاحد نہیں بلکہ مؤول ہیں اور مؤول کی تکفیر نہیں کی جاتی۔ (امام مالک تاویل کرتے ہیں کہ بَرَأْسُكُمْ میں باز آمدہ ہے یہ وُجُوْهُكُمْ کی طرح ہے۔ جیسے وہاں استیعاب فرض ہے یہاں بھی استیعاب فرض ہوگا۔) جیسے اکثر اہل بدعت و معتزلہ و خوارج کی تکفیر نہیں کی جاتی اس لیے کہ وہ جمہود کی بجائے تاویل کرتے ہیں۔

**الحاصل:** جب لازم منثی نہیں ہوا تو ملزوم بھی منثی نہیں ہوگا۔

اب یہ ساری تقریر مذکور شافعی و مالک وغیرہ پر حجت ہے پس استیعاب کی فرضیت و ثلاث شعرات کی فرضیت کے قول ان کی طرف سے منثی ہو گئے۔ اس تقریر سے اپنے مذہب کا اثبات بھی ہو جاتا ہے اور مذہب مخالف کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔

ثلاث شعرات کی تو کوئی حدیث بھی ذخیرہ حدیث میں موجود نہیں۔ نیز استیعاب بھی فرض نہیں اگر استیعاب فرض ہوتا تو حضور ﷺ کی اس پر مد اومت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

پھر مسح بید بھی ہوتا ہے اور بید یُن بھی۔ پھر ابتدا بِمُقَدِّمِ رَأْسِهِ بھی ہوتی ہے اور بِمُؤَخَّرِ رَأْسِهِ بھی ہوتی

ہے۔ دونوں طرح کی احادیث کو مصنف نے ان دونوں بابوں میں بیان کیا ہے۔ پہلے باب میں عبد اللہ بن زید ؓ کی حدیث ہے جس میں ابتداء بالمقدم کا ذکر ہے۔ دوسرے باب میں ربیع بنت معوذ بن عمرو ؓ کی حدیث ہے جس میں ابتداء بالمؤخر کا ذکر ہے۔ ان میں سے اولیٰ فرض و مسنون پہلی صورت ہے یعنی ابتداء بالمقدم۔

ابتداء بالمؤخر والی حدیث کے جوابات: جواب (۱): ابتداء بالمقدم والی حدیث دوسری حدیث سے اصح واجود ہے۔ پس اسی کو ترجیح ہوگی۔ خود مصنف بھی اسی بات کا قائل ہے۔

**جواب (۲):** یہ بھی ممکن ہے کہ ابتداء بالمؤخر والی حدیث کے راوی سے خطا ہو گئی ہو کہ نبی ﷺ نے تو ابتداء بالمقدم ہی فرمائی تھی پھر مسح سے فراغت کے بعد عمامہ کا تسویہ کیا اور اس کو درست کیا تو دیکھنے والے راوی نے سمجھا کہ یہ ابتداء بالمؤخر ہو رہی ہے۔ اس لیے اس نے اس کو نقل کر دیا۔

**جواب (۳):** ہو سکتا ہے ابتداء بالمؤخر کسی عذر کی وجہ سے ہوا ہو۔

جواب (۴): بَدَأَ بِمُؤَخِّرِ رَأْسِهِ فِي بَاطِنِ مَعْنَى إِلَی كَہے۔ اسی طَرَحِ ثُمَّ بِمُقَدِّمِ رَأْسِهِ فِي بَاطِنِ مَعْنَى إِلَی كَہے تو اس سے بھی دونوں بابوں کی حدیثوں میں توافق پیدا ہو جائے گا۔

**جواب (۵):** ابتداء بالمؤخر والی احادیث بیان جواز پر محمول ہیں نہ یہ کہ ابتداء بالمؤخر مسنون ہے۔ (واللہ اعلم)

**طریق مسح کی صورتیں :** (۱) محقق ابن ہمام نے طریق مسح یہ لکھا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو سر پر آگے پیچھے رکھنا چاہیے دائیاں آگے اور بائیاں پیچھے۔

**سوال: پھر مسح الاذنیں کیسے کرے؟**

**جواب:** یہ ہے کہ مسیح الٰہ دین کیلئے ماء جدید لینا ضروری نہیں صرف انگلیاں ڈال کر گھما لینی چاہئیں۔

(۲) یہ بتلائی کہ شہادتین کو سر سے جدا رکھے اور ان کے ذریعے کانوں کا مسح کر لے (جیسا کہ عام مشہور و معروف طریقہ مسح ہے) اس طرح کرنے سے ہللی اٹنملہ باقی رہتا ہے اور کانوں کے مسح کی صورت میں کانوں کو لگ جاتا ہے جس سے تسلی زیادہ ہو جاتی ہے۔

﴿ص ١٥﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ ؓ : فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَذْبَرَ بَدَأَ بِمُقَدِّمِ رَأْسِهِ :

یہ مذکورہ بالا عبارت تفصیل ہے اور قبل وادبر اجمال ہے۔

**سوال:** تفصیل اجمال کے خلاف ہے۔ (کیونکہ اجمال میں اقبال مقدم ہے جس کا معنی ہے کہ قفا سے آگے کی طرف لانا اور ادبار کا مطلب یہ ہے کہ آگے سے پیچھے کی طرف لے جانا تو **بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ** کی بجائے **بِمَوْخَرِ رَأْسِهِ** آنا چاہیے تھا؟)

**جواب (۱):** یہ لف و نشر غیر مرتب کے قبیل سے ہے اس طرح کہ تفصیل میں ادبار کی تفسیر کو مقدم کر دیا۔

جواب (۲): یہاں اقبال وادبار کا معنی عربی (خلاف لغوی) مراد ہے اور عرف میں اقبال کہتے ہیں شَرَعَ مِنَ الْقَبْلِ۔ اور ادبار کہتے ہیں شَرَعَ مِنَ الْقَفِّ۔



### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمُوَخَّرِ الرَّأْسِ

﴿ص ۱۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ الرُّبَيْعِ بِنْتِ مُعَوِذِ بْنِ عَفْرَاءَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَقَدْ ذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الْكُوفَةِ النَخ:

یہاں اہل کوفہ سے مراد غیر امام ابوحنیفہ ہیں کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تو اس کی بجائے پہلی صورت ہے کہ ابتداء بالمقدم مسنون ہے۔

اور اگر امام صاحب بھی اس میں درج ہوں تو پھر بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس (ابتداء بالمؤخر) والی صورت کے نفس جواز کے تو امام صاحب بھی قائل ہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً

امام صاحب کے نزدیک مسح رأس میں استیعاب مَرَّةً سنت ہے تثلیث و تکرار سنت نہیں۔ یہ ترجمۃ الباب اور اس باب کی حدیث ربیع بنت معوذ امام صاحب کی دلیل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مسح رأس کی تثلیث بمیانہ مختلفہ سنت ہے۔

دلیل شافعی (۱): مسلم کی حدیث تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ ثَلَاثًا ثَلَاثًا۔ اس کے عموم میں مسح بھی داخل ہے۔

(۲) ابوداؤد (ص ۱۶) میں تثلیث مسح کی روایتیں بھی ہیں۔ صراحت کے ساتھ ثلاثا ثلاثا کا لفظ ان میں موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث مسنون ہے۔

(۳) اعضائے مغسولہ پر مسح رأس کو قیاس کیا جائے گا جیسے ان میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح اس میں (مسح رأس میں) بھی تثلیث مسنون ہے۔

جوابات من جانبنا: مسلم کی روایت تو مجمل ہے مفصل روایتیں جتنی بھی آئی ہیں ان میں مسح مَرَّةً کا ذکر ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثلاثا کے عموم میں مسح داخل نہیں یا تو یہ ثلاثا ثلاثا اغلب پر محمول ہے یا یہ کہا جائے کہ مسح کے ماعداء کے ساتھ مختص ہے۔

تعلیث مسح رأس صراحة: والی روایت کا جواب یہ ہے کہ ایسی جملہ روایات ضعیف ہیں اور ضعیف حدیث حجت نہیں ہوتی۔

سوال: اب رہا یہ سوال کہ ان کو کس نے ضعیف کہا؟

جواب: یہ ہے کہ ایسی روایات کو ابوداؤد نے ضعیف کہا ہے۔ بَابُ صِفَةِ وَضُوءِ النَّبِيِّ ﷺ میں ص ۱۶ پر عثمان بن عبد الرحمن التیمی کی حدیث میں ابوداؤد کی یہ کلام موجود ہے ”أَحَادِيثُ عُثْمَانَ الصَّحَّاحُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّهُ مَرَّةٌ فَإِنَّهُمْ ذَكَرُوا الْوُضُوءَ ثَلَاثًا وَقَالُوا فِيهَا وَمَسَحَ رَأْسَهُ“ لَمْ يَذْكُرُوا عَدَدًا كَمَا ذَكَرُوا فِي غَيْرِهِ۔ ابوداؤد کی اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ عثمان سے دونوں طرح کی حدیثیں مروی ہیں صحاح بھی اور ضعاف بھی۔ صحاح احادیث جتنی ہیں ان سب میں مسح کی توحید کا ذکر ہے۔ جن میں مسح کی تثلیث ذکر ہے وہ احادیث ضعاف ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد تثلیث مسح والی جملہ احادیث کے بارے میں ساکت نہیں بلکہ ناطق ہیں اور ان احادیث کو ضعیف کہہ رہے ہیں۔

☆ ..... ابوداؤد میں جب اسی ص ۱۶ پر عثمان کی تثلیث مسح والی دو روایتیں مذکور ہیں تو پھر کُلُّهَا کہنا کیسے درست ہوا؟ پھر اساتذہ اس کا جواب دینا شروع کرتے ہیں۔

(۱) کہ یہاں کل بمعنی اکثر ہے۔

(۲) اور یہ جواب بھی دیتے ہیں کہ باستثناء الحدیثین المذکورین۔

(۳) اور یہ بھی جواب دیتے ہیں کہ تثلیث مسح والی عثمان کی یہ دو (۲) روایتیں بھی صحیح ہیں لیکن ان کی صحت توحید مسح والی روایات کی صحت کے برابر نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں نہ سوال (پیدا ہوتا) ہے نہ جوابات دینے کی ضرورت۔ اس عبارت کا صحیح مطلب وہی ہے جو مندرجہ بالا مذکور ہوا۔

امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب: یہ ہے کہ یہ قیاس دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک تو اس لیے کہ غسل کا ثانی اسباغ واکمال ہے اور مسح کا ثانی تخفیف ہے پھر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا کیسے درست ہوا۔ دوسرا اس لیے بھی یہ قیاس غلط ہے کہ غسل میں تو تکرار سے زیادہ نظافت حاصل ہوتی ہے۔ اور مسح میں اگر تکرار کریں گے اور وہ بھی بمابہ مختلفہ تو اس سے کیا حاصل ہوگا؟ (بلکہ یہ تو غسل بن جائے گا مسح رہے گا ہی نہیں)

الحاصل: (امام شافعیؒ کی تینوں دلیلوں کا جواب ہو گیا) تثلیث مسح کی بجائے توحید مسح کو ترجیح حاصل ہے تاکہ مسح کو فرض کرنے سے تخفیف والی حکمت فوت نہ ہو جائے۔ واللہ اعلم

### رُبَيْعُ بِنْتِ مُعَوِّذٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَيْ حَدِيثُوهَا فِي تَعَارُضِ كَارْفِعِ :

اس باب میں مصنفؒ نے ربیع بنت معوذ کی توحید مسح والی روایت کو ذکر کیا ہے اور اس سے پہلے والے باب میں اسی ربیع کی ایک حدیث مذکور ہے جس میں مسح مرتین کا ذکر ہے۔ پس ایک راویہ کی دو روایتوں میں تعارض و تلافی پیدا ہو گیا؟ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ مختلف وقتوں سے متعلق ہے ایک وقت میں اس نے مرتین کا عمل دیکھا اور دوسرے وقت میں مرتہ

کا غل دیکھا (اور اس کو نقل کر دیا) فلا تعارض

جواب (۲): یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں۔ ایک ہے فعل مسح اور ایک ہے اس فعل مسح کے اجزاء۔ تو توحید کا تعلق فعل مسح سے ہے اور تشبیہ و تکرار کا تعلق اس فعل کے دو (۲) جزوں سے ہے یعنی اقبال و اذبار سے۔ (واللہ اعلم)

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا

امام شافعی کے نزدیک مسح راس کیلئے ماء جدید لینا چاہیے۔ دلیل امام شافعی یہ باب اور اس کی حدیث ”أَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلٍ يَذِيهِ، أَيْ أَخَذَ لَهُ مَاءً جَدِيدًا“ ان کی دلیل ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر ماء جدید لے لیا گیا تو فیہا۔ اور اگر بلل باقیہ علی البیدین کے ساتھ مسح راس کر لیا تو پھر بھی فیہا ہے۔ یعنی امام صاحب کے نزدیک دونوں صورتیں مساوی ہیں۔ کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہے۔

دلائل امام صاحب: ماء جدید لینے والی روایات تو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں وہ تو باب میں مذکور ہیں۔ اب ان دلائل کو ذکر کرنا ہے جن سے یہ معلوم ہو کہ بلل باقیہ کے ساتھ بھی مسح جائز ہے۔

(۱) اسی باب کی حدیث بروایت ابن لہیعہ جس میں لفظ ہیں ”مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلٍ يَذِيهِ (أَيْ بَقِي) يَعْنِي لَمْ يَأْخُذْ لِمَسْحِ رَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا“۔ تو اس حدیث سے بلل باقیہ کے ساتھ مسح راس کا جواز ثابت ہوا۔ یہ حدیث گویا ضعیف ہے مگر اس کے متابعات کے موجود ہونے کی وجہ سے اس میں قوت پیدا ہو گئی ہے جس سے یہ حجت ہو گئی۔ وہ متابعات یہ ہیں۔

(۱) ابوداؤد کے باب صفۃ وضوء النبی ﷺ ص ۱۹ پر ربیع بنت معوذ کی حدیث ہے جس میں لفظ ہیں ”مَسَحَ بِرَأْسِهِ مِنْ فَضْلِ مَاءٍ كَانَ فِي يَدِهِ“ اس پر ابوداؤد نے سکوت کیا ہے۔ اور ابوداؤد کا سکوت حجت ہوتا ہے۔

(۲) حافظ کہتے ہیں کہ بیہقی اور دارقطنی میں روایت ہے مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ فَضْلٍ فِي يَدَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ بِلَالٍ فِي يَدَيْهِ. وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ۔

(۳) قَالَ ابْنُ قَدَامَةَ فِي الْمُغْنِيِّ لِلْقَدَامَةِ رَوَى عَنْ عَلِيٍّ وَابْنِ عُمَرَ وَأَبِي أُمَامَةَ ؓ فِي مَنْ نَسِيَ مَسْحَ رَأْسِهِ إِذَا وَجَدَ بَلًّا فِي لِحْيَتِهِ أَجْزَأُ أَنْ يَمْسَحَ رَأْسَهُ بِذَلِكَ الْبَلَّلِ۔

الحاصل: ماء جدید لینا اور نہ لینا بلکہ بلل باقیہ کے ساتھ مسح کرنا یہ دونوں برابر ہیں۔ حدیثوں میں جو بھی مذکور ہو امام صاحب کے خلاف نہیں۔

### بَابُ مَسْحِ الْأُذُنَيْنِ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنَهُمَا

امام شعبی وحسن: کے نزدیک اذنین کا اگلا حصہ مغسول ہے اور پچھلا حصہ (جو سر سے ملا ہوا ہوتا ہے) مسح ہے بعض کے نزدیک دونوں مغسول ہیں۔ پھر اس میں غسل مسح مع الوجہ ہو گا یا مع الرأس۔ تو دونوں طرح کے قول ہیں۔

امام احمد کے نزدیک اذنین کے ظاہر و باطن دونوں کا مسح ہے۔ ظاہر کا مسح مع الرأس ہے اور باطن کا مسح مع الوجہ ہو گا۔

**جمہور (ابوحنیفہ وشافعی)** کے نزدیک دونوں کا مسح مع الرأس ہے۔ پھر جمہور کا اس بات میں اختلاف ہے کہ اذنان مستقل عضو ہیں۔ یا رأس کے تابع ہیں؟

امام شافعی کے نزدیک مستقل عضو ہیں اس لیے ان کے مسح کیلئے اخذ ماء جدید سنت ہے۔

امام اعظم صاحب کے نزدیک رأس کے تابع ہیں اس لیے ان کا مسح بماء الرأس سنت ہے اخذ ماء جدید ان کے مسح کیلئے امام صاحب کے نزدیک خلاف سنت ہے۔ اب یہاں بڑا اختلاف یہی ہے کہ اخذ ماء جدید سنت ہے یا نہیں؟

دلیل امام شافعی: بعض وہ روایتیں ہیں جن میں أَخَذَ لِمَسْحِهِمَا مَاءً جَدِيدًا کا ذکر ہے۔

دلیل امام ابوحنیفہ: اس سے اگلے باب، بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأُذُنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ میں ابوالامہ رحمہ کی روایت ہے۔ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ ثَلَاثًا وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَقَالَ الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ۔ (یعنی رأس کے تابع ہیں)

وجه الاستدلال: بهذا الحديث نبی ﷺ کا مقصد الْأُذُنَانِ مَخْلُوقَتَانِ مِنَ الرَّأْسِ سے یہ بیان خلقت ہو گیا بیان شرع۔ اگر بیان خلقت مقصد ہو تو یہ دو وجہ سے صحیح نہیں۔

(۱) ایک تو اس لیے کہ نبی ﷺ کا منصب بیان خلقت نہیں بلکہ آپ ﷺ کا منصب بیان شرع ہے۔

(۲) دوسرا اس لیے کہ بیان اس چیز کو کیا جاتا ہے جو مخفی ہو۔ جو ظاہر ہو اس کو بیان نہیں کیا جاتا۔ اذنان کا مخلوقتان من الرأس ہونا تو مشاہدے سے معلوم ہو رہا ہے پھر اس کے بیان کرنے کی کیا ضرورت؟ پس متعین ہوا کہ آپ ﷺ کا مقصد بیان تشریح و بیان شرع ہے۔

پھر بیان شرع دو (۲) حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ الْأُذُنَانِ مَمْسُوعَتَانِ كَمَا لِرَأْسٍ۔ یعنی مقصود بیان تشبیہ ہے۔ اور یا مقصود بیان تجعیت ہوگا أَيْ الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ أَيْ بَعْضٌ مِنَ الرَّأْسِ وَتَابِعٌ لَهُ۔ اگر بیان تشبیہ مقصود ہو تو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ بیان تشبیہ کے مقام میں کوئی حرف تشبیہ استعمال کیا جاتا ہے جیسے كَمْ، مَثَلٌ، لَفْظٌ خَوْفِ غَيْرِهِ۔ یہ انداز نہیں اختیار کیا جاتا کہ ایک امر جو دوسرے امر کے ایک حکم میں مشابہ ہے وہ اسی سے ہے۔ (ای هَذَا الشَّيْءُ مِنْ هَذَا الشَّيْءِ یہ تعبیر تو صحیح نہیں ہوتی)

پس طے ہوا کہ اس الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ سے مقصود تجعیت و بعضیت کو بیان کرنا ہے أَيْ هُمَا تَابِعَتَانِ لِلرَّأْسِ وَبَعْضٌ مِنْهُ۔ فَلَا حَاجَةَ لِمَسْحِهِمَا إِلَى أَخْذِ الْمَاءِ الْجَدِيدِ۔ معلوم ہوا کہ ماء الرأس کے ساتھ اذنان کا مسح کرنا سنت ہے۔ اخذ ماء جدید سنت نہیں۔

**سوال:** جب اس حدیث کی بناء پر اذنان کا بعض من الرأس ہونا ثابت ہو گیا تو اذنان کا مسح اگر کوئی کرے اور رأس کا مسح نہ کرے تو اس سے فرض مسح رأس ادا ہو جانا چاہیے؟ حالانکہ اے خفیو! تمہارے نزدیک بھی ایسا کرنے سے فرض مسح رأس ادا نہیں ہوتا؟

**جواب من جانب الاحناف:** یہ ہے کہ فرض مسح الرأس کتاب اللہ سے ثابت ہے اور اذانان کا بعض ہونا خبر واحد سے ثابت ہے۔ اس لیے فقط اذانان کے مسح کر لینے سے مسح رأس والا فرض ادا نہیں ہوگا۔

یہ بالکل نظیر ہے (استقبال قبلہ والے مسئلہ میں) کعبہ و حطیم کی۔ اگر کسی نے محض حطیم کی طرف توجہ کر لی تو جیسے وہاں اس کی نماز صحیح نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی سمجھنا چاہیے کہ صرف اذانان پر مسح کر لینے سے فرض مسح الرأس ادا نہیں ہوگا۔

**دلیل هذا پر من جانب الشوافع دو (۲) اعتراضات:**

**اعتراض (۱):** کہ اس روایت ابوامامہ کی سند میں ایک راوی شہر بن خوشب ضعیف ہے پس یہ حدیث حجت نہیں؟  
**اعتراض (۲):** یہ ہے کہ حماد کو اس حدیث کے رفع و وقف میں تردد ہے قَالَ قُتَيْبَةُ قَالَ حَمَّادٌ لَا أَدْرِي هَذَا مِنْ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ مِنْ قَوْلِ أَبِي أُمَامَةَ ؓ۔ تو جب رفع متعین نہ ہو تو یہ حدیث کیسے حجت ہو جائے گی

**جوابات من جانب الاحناف: جواب:** للسؤال الثاني یہ ہے کہ حماد کے تلامذہ اختلاف کر رہے ہیں۔ اس سلسلے میں کوئی حماد کا تردد نقل کرتا ہے جیسے قتیبہ۔ اور کوئی حتمی وقف نقل کرتا ہے جیسے سلیمان بن حرب اور حماد کا ایک تلمیذ ابو البرقع ہے وہ حتمی رفع نقل کرتا ہے اور وہ ثقہ ہے۔ اور ثقہ کا رفع نقل کرنا یہ زیادة الثقة کے باب سے ہے اور زیادة الثقة مقبول و حجت ہوتی ہے۔

**جواب:** للسؤال الاول یہ ہے کہ فتح القدير میں ہے ”وَالصَّحِيحُ فِي الشَّهْرِ التَّوَثُّقُ وَثَقَّهُ أَبُو الصَّرَاءِ وَيَحْيَى وَأَحْمَدُ وَيَعْقُوبُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ“۔

☆..... عجیب بات یہ ہے کہ ترمذی نے دوسری جلد میں فضائل فاطمةؑ میں اسی شہر بن خوشبؒ کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ اور اس باب میں ان کی اس حدیث کو لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَائِمُ کہہ رہے ہیں۔ معلوم ہوا کہ ابن ہمام (صاحب فتح القدير) ہی کی بات درست ہے۔ لہذا ہمارا استدلال ثابت ہوا۔

**مزید مؤیدات:** (۱) موطا امام مالک باب مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ میں ص ۲۰-۲۱ پر حضرت عبد اللہ الصناجیؓ کی حدیث ہے جس میں ہے کہ مسح رأس کے وقت رأس کے ذنوب معاف ہوتے ہیں، جس کے لفظ یہ ہیں، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ فَمَضْمَضَ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ فِيهِ فَإِذَا اسْتَنْشَرَا خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ أَنْفِهِ فَإِذَا غَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ وَجْهِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَصْفَارِ عَيْنَيْهِ فَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ يَدَيْهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِ يَدَيْهِ فَإِذَا مَسَحَ بِرَأْسِهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ رَأْسِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أَذُنَيْهِ الْخ اس سے بھی اذانان کا رأس کے تابع ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۲) ابن خزیمہ، ابن حبان و حاکم نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِوُضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَهُ وَفِيهِ ثُمَّ عَرَفَ غُرْفَةً فَمَسَحَ بِهَا رَأْسَهُ وَأَذُنَيْهِ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اذانان رأس کے تابع ہیں۔

(۳) نسائی نے مَسْحُ الْأَذُنَيْنِ مَعَ الرَّأْسِ کا عنوان اس حدیث پر قائم کیا ہے۔ تو نسائی نے بھی اس حدیث سے یہی سمجھا

کہ اذان راس کے تابع ہیں۔ اور جب تابع من الراس ہیں تو ان کے مسح کیلئے ماء جدید لینا خلاف سنت ہے۔ سنت یہ ہے کہ سر کے مسح کے ساتھ ہی ان کا مسح کیا جائے۔

**شوافع کے مستدل کا جواب (۱):** أَخَذَ مَاءً جَدِيدًا لِمَسْحِهِمَا والی روایتیں ثابت نہیں ہیں مُغْتَنِی میں ابن منذر سے نقل کیا گیا ہے۔ قَالَ أَخَذَ الْمَاءِ الْجَدِيدَ لِمَسْحِهِمَا غَيْرُ ثَابِتٍ فِي الْأَخْبَارِ۔

**جواب (۲):** اگر ایسی حدیث کا ثابت ہونا تسلیم کر لیا جائے تو یہ محمول ہے فناء بلل کی حالت پر۔ کہ جب تری مسح راس کی وجہ سے بالکل ختم ہو جائے تو پھر ماء جدید کر لیا جائے۔ اس سے روایات الباب میں عمدہ تطبیق پیدا ہو جائے گی۔

☆..... اور اگر ترجیح پے آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ترجیح بھی ہمارے موقف کو (حاصل) ہے اس لیے کہ عدم اخذ ماء جدید کے روایت کرنے والے رواۃ جتنے زیادہ ہیں اتنے دوسری جانب نہیں۔ حضرت عائشہ، حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابو موسیٰ اشعرى، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، حضرت عبداللہ بن زید، حضرت ابوامامہ ؓ یہ تمام کے تمام عدم اخذ ماء جدید کو روایت کرتے ہیں جبکہ اس قسم کی کثرت دوسری جانب نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)

### بَابُ فِي تَخْلِيلِ الْأَصَابِعِ

اگر مابین اصابع الرجل او اليد پانی کے نہ پہنچنے کا ظن غالب ہو بایں طور کہ منضمہ ہوں پھر تو تخلیل اصابع فرض ہے اور اگر یہ خوف نہ ہو بلکہ پانی کے پہنچنے کا ظن غالب ہو بایں طور کہ غیر منضمہ ہوں تو پھر تخلیل اصابع مستحب ہے۔ اہل ظاہر نے تشدید کی ہے اور انہوں نے مطلقاً تخلیل اصابع کو فرض کہا ہے۔

**دلیل:** إِذَا تَوَضَّأْتَ فَخَلَّلِ الْأَصَابِعَ یہ امر ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے پس خلال فرض ہوا مطلقاً۔ اور ساتھ یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ امام صاحب کو جب یہ حدیث معلوم ہوئی تو انہوں نے اپنی نو سال کی نمازوں کا اعادہ کیا۔ (معلوم ہوا تخلیل اصابع فرض ہے؟)

ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے قرآن میں وضو کا امر کیا ہے۔ اور وضو کے چار فرض ذکر فرمائے ہیں۔ تخلیل کا تو کہیں ذکر نہیں۔ باقی رہی یہ حدیث۔ یہ تو خبر واحد ہے۔ خبر واحد سے اگر فرضیت ثابت کرتے ہیں تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی اس لیے فرضیت کا قول قابل اعتبار نہیں ہے۔

**سوال:** مَنْ جَانِبُهُمْ اس پر وہ سوال کرتے ہیں کہ اصابع کے منضمہ ہونے کی صورت میں بھی تو فرضیت کا قول نہیں ہونا چاہیے ورنہ تو کتاب اللہ پر زیادتی ہو جائے گی؟

**جواب:** یہ ہے کہ اصابع منضمہ ہونے کی صورت میں خلال کی فرضیت مِنْ بَابِ أَذَاءٍ مَا وَرَدَ بِهِ الْكِتَابُ ہے لَا مِنْ بَابِ الزِّيَادَةِ عَلَيْهِ۔

بائی رہا امام صاحب کا اپنی نمازوں کا اعادہ کرنا یہ ان کا اپنا تقویٰ تھا نہ کہ فتویٰ اور تقویٰ و فتویٰ میں فرق ہوتا ہے۔ فتویٰ تو وہی ہے کہ نمازیں ادا ہو گئیں۔ واللہ اعلم۔

**طريقة تخليل اصابع:** تخلیل اصابع کا طریقہ یہ نہیں کہ تشبیک کی جائے بلکہ تخلیل کا طریقہ یہ ہے کہ ایک ہاتھ کی

انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں پشت کی جانب سے داخل کرے۔

اور اصابع رجل کی تحلیل کا طریقہ یہ ہے کہ خضرید یسری سے خلال کرے اور خضر رجل یعنی سے ابتدا کرے اور رجل یسری کی خضر پر ختم کرے۔

فائدہ: باقی روایت میں ذلک کا لفظ ہے یہ غیر خلال نہیں بلکہ خلال مع شی زائد ہے۔ لہذا روایت کا ترجمہ کے خلاف وغیرہ مناسب ہونا لازم نہیں آتا۔

### بَابُ مَا جَاءَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

ویل کا معنی ہے ”ہلاکت“ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جہنم میں ایک وادی کا نام ہے۔ الاعقاب پر الف لام استغراق کا نہیں بلکہ عہد خارجی کا ہے۔ مراد اعقاب سے مخصوص اعقاب ہیں۔ جن کا ذکر دوسری طویل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں حضور ﷺ کے ساتھ تھے عصر کی نماز کا وقت ہو گیا۔ ہم آپ ﷺ سے پہلے پانی پر پہنچ گئے ہم نے جلدی جلدی وضو کیا بعض اصحاب کی اعقاب خشک رہ گئی تھیں۔ حضور ﷺ جب تشریف لائے اور یہ صورت حال دیکھی تو فرمایا وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ یعنی وہ اعقاب جو آپ ﷺ کو نظر آرہی تھیں اس لیے کہ وہ خشک رہ گئیں تھیں اور اُن تک پانی پہنچانا ضروری تھا۔ تو اس کو تا ہی پر وعید فرمائی۔

اہل السنۃ والجماعت اور تمام خلف و سلف کا مذہب غسل و جلیں اور اس پر دلیل:

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ وضو میں و جلیں کا وظیفہ غسل ہے مسح نہیں ہے۔ اگر مسح ہوتا تو پھر یہ وعید کیوں فرماتے؟ کیونکہ مسح پر تو عمل ہو گیا تھا۔ اہل السنۃ والجماعت کا بھی یہی مذہب ہے اور تمام خلف و سلف کا بھی۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک و جلیں کا وظیفہ مسح ہے غسل نہیں ہے۔

منشأ اختلاف: وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ میں دو قرأتیں ہیں سات قاریوں میں سے حفص، نافع، ابن عامر، کسائی اس کو نصب کے ساتھ پڑھتے ہیں اس صورت میں اس کا عطف ایدی پر ہے اور ایدی کی طرح یہ بھی مغسول ہیں۔ باقی قاری اس کو جر کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ تو اس قراءت کی رو سے یہ رؤس معطوف ہے پس رؤس کی طرح ان کا وظیفہ بھی مسح ہو جائے گا۔

اہل السنۃ والجماعت نے نصب والی قراءت کو لیا ہے اور جر والی قراءت کی توجیہات کی ہیں۔ شیعہ نے اس کے برعکس کیا ہے، جر والی قراءت کو لیا ہے اور نصب والی قراءت کی توجیہات کی ہیں اس سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں قراءتیں متواتر ہیں اس لیے ایک کو راجح اور دوسری کو مرجوح نہیں کہہ سکتے۔

اہل السنۃ والجماعت کی تائید (۱):

ایک تو حدیث الباب سے ہوتی ہے جس کی تقریر میں نے اوپر کر دی ہے۔ فَلْيَنْظُرْ۔

فتاuid (۲): یہ نصب والی قراءت ہے۔ یعنی أَرْجُلُ كَا عطف آیدئی پر ہے اور آیدئی کی طرح أَرْجُلُ بھی مغسول ہیں۔

قرینہ اس کا اِلٰی الْکُفَّیْنِ کی غایت ہے کیونکہ غسل کی غایت بیان ہوتی ہے مسح کی غایت بیان نہیں کی جاتی۔ اہل السنۃ والجماعت کی طرف سے قراءت جر کی توجیہات وجوابات:

توجیہ (۱): یہ جر جوار پر محمول ہے نہ یہ کہ یہ رؤس پر معطوف ہے۔ اس پر تین سوال ہوتے ہیں۔

سوال (۱): بعض نجات نے جر جوار (حرکت جوار) کا انکار کیا ہے اور اس کو خلاف فصاحت بتلایا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اتنی کثرت سے اس کی مثالیں ہیں۔ قرآن کریم میں بھی اور غیر قرآن میں بھی۔ جن کو دیکھ کر انکار کرنا یا خلاف فصاحت بتلانا محابہ ہے۔ قرآن میں ہے اِنِّیْ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمِ اَلِیْمِ ۝ اس الیم پر جر جوار ہے حالانکہ یہ عذاب کی صفت ہے اور اس کو منصوب ہونا چاہیے تھا وہکذا (حَجَرُ صَبَّ حَزْبٌ مَّاءٍ شَنِ بَارِدٌ حَزْبٌ حَرٌّ صَفْتٌ ہے۔ اور بارد ماء کی صفت ہے ان کو تو مرفوع ہونا چاہیے تھا ان کو مجرور پڑھنا جر جوار کے قبیل سے ہے۔)

سوال (۲): جر جوار وہاں ہوتا ہے جہاں مقصد کا غیر مقصد سے التباس نہ ہو۔ اور پھل توالتباس ہو جائے گا؟

جواب: یہ ہے کہ اگر اِلٰی الْکُفَّیْنِ کی غایت نہ ہوتی پھر تو بیشک التباس تھا لیکن اس غایت کے ذکر کے بعد اب کوئی التباس باقی نہیں رہا۔

سوال (۳): جر جوار اگر بتوسط العطف نہ ہو پھر تو اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا اور اگر بتوسط العطف ہو تو یہ موجود نہیں ہے۔ اور یہاں آیت میں تو بتوسط العطف ہے؟ یہ تو جائز نہیں۔

جواب: سوچنے کی بات یہ ہے کہ عطف قطع کرتا ہے یا وصل کرتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ وصل کرتا ہے۔ بلکہ یہ (عطف) وصل کی تاکید ہوتی ہے۔ اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ بلا توسط عطف کے جائز ہونے کے ساتھ بتوسط العطف بھی (جر جوار) جائز ہے۔ اور اس کے جواز کی خود یہی آیت دلیل ہے۔

توجیہ (۲): امام طحاویؒ اور داؤد ظاہری سے حافظ نے نقل کیا کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ مَسْحُ الرَّجُلَیْنِ کَانَ ثُمَّ نُسِخَ (جر والی قرأت کی وجہ سے مسح الرجلین تھا پھر منسوخ ہو گیا۔)

توجیہ (۳): قراءت جر کی صورت میں یہ رؤس پر معطوف ہے لیکن اس لیے نہیں کہ ارجل کا وظیفہ مسح ہے بلکہ ارجل کا وظیفہ غسل ہے لیکن عام طور پر غسل رجلین میں چونکہ اصراف ماء کیا جاتا ہے تو اس سے منع کرنے کیلئے اس کا رؤس پر عطف کر دیا۔ یہ جواب بھی حافظ نے نقل کیا ہے۔

توجیہ (۴): جر کی قرأت کی صورت میں ارجل کا عطف رؤس پر ہے اور عطف کی وجہ سے مسح ان پر بھی مسلط ہے لیکن مسح سے مراد مسح عرفی نہیں بلکہ اِلٰی الْکُفَّیْنِ کی غایت کے مذکور ہونے کی وجہ سے مسح لغوی (دلک اور غسل خفیف) مراد ہے۔ یہ جواب بھی حافظ نے نقل کیا ہے۔

شیعہ کی طرف سے نصب والی قراءت کی توجیہات اور ان کے جوابات:

شیعہ کی توجیہات ضعیف و درکیک ہیں اور دعوے بلا دلیل ہیں۔ مثلاً.....

(۱) نصب کی صورت میں اس کا عطف رؤس کے لفظ پر نہیں بلکہ رؤس کے محل پر ہے۔

(۲) نصب کی صورت میں یہ منصوب بنزع الخافض ہے۔

مگر یہ دونوں تاویلیں غلط ہیں اس لیے کہ معرب میں اصل عطف علی اللفظ ہوتا ہے اور اصل خافض کا مذکور ہونا ہے۔ اب اصل کو چھوڑ کر خلاف اصل کے لینے پر دلیل لاؤ۔ اور انکے پاس اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

(۳) نصب کی صورت میں **وَامْسَحُوا فَعْلَ مَقْدَرٍ** ہے۔ **أَمْی** و **وَامْسَحُوا** **أَزْجَلْکُمْ**۔ مگر یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ فعل خاص کی تقدیر کا کوئی قرینہ ہونا چاہیے اور قرینہ ان کے پاس نہیں ہے۔

(۴) نصب کی صورت میں **وَأَوْ** بمعنی مع ہے اور **ارجل** یہ مفعول معہ بن جائے گا۔ مگر یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ مفعول معہ ہونے کیلئے اصل فعل میں شرکت کافی نہیں ہوتی بلکہ زمان و مکان کا اتحاد بھی شرط ہوتا ہے تو پھر شیعہ حضرات کو دونوں مسحوں کے ایک مکان میں ضروری ہونے کا قول بھی کرنا چاہیے حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ (بلکہ اگر ایک نے سر کا مسح یہاں کر لیا اور **ارجل** کا مسح کہیں اور جا کر کیا تو ان کے نزدیک بھی مسح ہو جائے گا)

**الحاصل:** پس ثابت ہوا کہ وضو میں وظیفہ **ارجل** غسل ہے مسح نہیں۔ اور اس کی سب سے بڑی دلیل حضور ﷺ کا فعل ہے کہ آپ ﷺ نے **مدۃ العمر** غسل پر عمل کیا ہے۔ مسح نہیں کیا۔ آپ ﷺ کا فعل کچھ ہوا اور اللہ کی مراد کچھ اور ہوا یا تو نہیں ہو سکتا۔ جب آپ ﷺ نے عمل غسل پر کیا ہے تو پس طے ہوا کہ غسل ہی اللہ کی مراد ہے۔

آپ ﷺ کے بعد تمام صحابہ ﷺ کا بھی اس پر اجماع ہوا ہے۔ بعض صحابہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ مسح کے قائل تھے جیسے ابن عباسؓ و انسؓ مگر حافظ نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ **قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى أَجْمَعَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى غَسْلِ الْقَدَمَيْنِ، رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ۔**

**(ص ۱۶) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: وَفَقَهُ هَذَا الْحَدِيثُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْمَسْحُ**

**عَلَى الْقَدَمَيْنِ الْخ:**

موزوں کی حالت میں **ارجل** کا وظیفہ مسح ہے۔ لیکن عام حالت میں رجلان کا وظیفہ غسل ہی ہے۔ (واللہ اعلم)

### **بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً**

چونکہ اکثر روایات میں ثلاثاً ثلاثاً کا ذکر ہوتا ہے جس سے ثلاثاً کے وجوب کا وہم پیدا ہو جاتا ہے تو اس وہم کو دفع کرنے کیلئے مصنفؒ وضو مَرَّةً مَرَّةً، اور وضو مرتین مرتین والی روایات یہاں ذکر کر رہے ہیں کہ یہ بھی جائز ہیں۔

البتہ وضو کی قسموں میں سے ثلاثاً اعلیٰ قسم ہے۔ مرتین مرتین متوسط ہے اور مَرَّةً مَرَّةً ادنیٰ ہے۔ الحاصل وضو کی تین قسمیں ہو گئیں۔

فقہاء فرماتے ہیں گو مرۃ مرۃ اور مرتین مرتین کا بھی جواز ہے لیکن ہمیں اس کی عادت نہیں بنانی چاہیے۔ بلکہ عادت ثلاثاً کی بنانی چاہیے۔ پھر یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ وضو کی ان اقسام ثلاثہ میں ہر مرۃ میں استیعاہ پر بھی عمل کرنا چاہیے۔ ثلاثاً سے زائد اسراف اور مکروہ تحریمی ہے۔ اگر کسی کو ثلاثاً سے اطمینان حاصل نہ ہوتا ہو تو فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کے لیے ثلاثاً پر زیادتی بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ متوہم المزاج نہ ہو۔ اگر متوسوس ومتوہم المزاج ہو تو اس کے لیے جائز نہیں۔ (بلکہ زیادتی حرام ہے)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مَرَّةً وَمَرَّتَيْنِ وَثَلَاثًا

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ (۱) کبھی مرۃ، کبھی مرتین، کبھی ثلاثاً (وضو کیا جائے)

**سوال:** ان اقسام ثلاثہ کا (ابواب سابقہ ثلاثہ میں) بیان ہو چکا ہے پھر ان کو بیان کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

**جواب:** یہ ہے کہ مصنف نے ابواب ثلاثہ میں اقسام ثلاثہ کو بیان کرنے کیلئے فرداً فرداً کی حدیثیں ذکر کی ہیں اب چاہا کہ اقسام ثلاثہ کو مجتمعاً بیان کرنے کی بھی حدیث ذکر کر دی جائے (اس لیے یہ باب وعنوان قائم کیا)۔

(۲) فطلب یہ ہے کہ بعض اعضا مرۃ بعض مرتین اور بعض ثلاثاً (دھوئے جائیں) اور یہ بات تو پہلے بیان نہیں ہوئی لہذا تکرار نہیں ہوگا۔ مگر ان دونوں مطلبوں میں سے پہلا معنی رائج ہے کیونکہ دوسرے معنی کو بیان کرنے کیلئے اس سے بعد والا عنوان لار ہے ہیں۔

### بَابُ فِيمَنْ تَوَضَّأَ بَعْضُ وَضُوئِهِ مَرَّتَيْنِ وَبَعْضُهُ ثَلَاثًا

﴿ص ۱۷۵﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ ؓ : . وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ :  
اس میں کوئی قید ذکر نہیں کی۔ معلوم ہوا کہ مسح میں کوئی قید نہیں ہوتی۔

وَعَسَلَ رَجُلِيهِ :

اس میں بھی عدد کو ذکر نہیں کیا لیکن اس میں عدد کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ اعضاء مغسولہ میں سے ہے اور اعضاء مغسولہ میں عدد ثلاثاً وغیرہ ہوتا ہے اس لیے یہاں پر مرتین مرتین کا لحاظ ہو گا یا ثلاثاً ثلاثاً کا۔

### بَابُ فِي وَضُوءِ النَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ كَانَ

﴿ص ۱۷۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَادٌ ..... عَنْ أَبِي حَيَّةٍ ؓ : . وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً :

مسح راس میں تکرار مسنون ہے یا عدم تکرار اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔ اور تکرار والی حدیثوں کا من جانب الاحناف جواب بھی گزر چکا ہے کہ (ثلاث والی احادیث تمام کی تمام ضعیف ہیں۔ اور أَحَادِيثُ عُثْمَانَ الصَّحَّاحِ كُلُّهَا الخ سے معلوم

ہوا تھا کہ صحاح احادیث عدم تکرار پر دال ہیں (ابوداؤد نے تکرار والی احادیث کی تضعیف کی ہے۔

☆..... اور دوسرا جواب صاحب ہدایہ نے ایسی حدیثوں کا یہ بھی دیا ہے کہ ایسی احادیث محمول ہیں تکرار مسح بماء واحد پر لا بمیاء مختلفہ پر۔ ورنہ تو مسح نہیں رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا۔ اور تخفیف کی مصلحت ہی فوت ہو جائے گی۔

ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طُهُورِهِ فَشَرِبَهُ وَهُوَ قَائِمٌ:

فضل طہور و ماء زمزم کو کھڑے ہو کر پینا مستحب ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں استحباب کو نہیں مانتا ہوں زیادہ سے زیادہ جواز ثابت ہے۔ بہر حال احادیث دونوں طرح کی ہیں بعض احادیث سے جواز ثابت ہوتا ہے اور بعض میں منع کا ذکر ہے۔ تطبیق ان دونوں میں بوجہ ہے۔

وجہ (۱): شرب الماء قائماً کان جائزاً ثم نسخ۔

وجہ (۲): شرب الماء قائماً جائز ہے۔ مگر جلوساً افضل ہے۔ (منع والی احادیث منع تزیہی پر محمول ہیں)

وجہ (۳): شرب الماء قائماً فی نفسہ تو جائز ہے مگر طبی نقطہ نظر سے منع ہے۔ کیونکہ اس سے بعض بیماریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ (تشریعاً منع نہیں) (واللہ اعلم)

### بَابُ فِي النَّضْحِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

﴿ص ۱﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ وَأَحْمَدُ بْنُ أَبِي غُبَيْدٍ اللَّهُ السُّلَمِيُّ الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : قَالَ جَاءَنِي جَبْرِئِلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ !:

اشکال: کہ نداء باسمہ ﷺ تو منع ہے پھر جبرئیل علیہ السلام نے نداء باسمہ کیوں کی؟

جواب: یہ ہے کہ یہ منع انسانوں کے ساتھ خاص ہے۔ ملائکہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ فلا اشکال۔

إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَضِحْ:

اس نضح کا معنی متعین کرنے میں چار (۴) قول ہیں۔

القول الاول: بعض نے کہا کہ یہاں نضح کا معنی استنجاء بالماء ہے اور اشارہ ہے حجر و ماء کے جمع کرنے کی طرف کیونکہ احجار سے نجاست کی صرف تخفیف ہوتی ہے بالکلیہ ازالہ نہیں ہوتا تو بعد میں استنجاء بالماء کیا جائے تاکہ نجاست کا بالکلیہ ازالہ ہو جائے۔ اُنْی إِذَا أَرَدْتَ الْوُضُوءَ فَاسْتَنْجِ بِالْمَاءِ:

القول الثانی: بعض نے کہا کہ یہاں نضح بمعنی استبراء من البول ہے۔ استبراء من البول کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) کبھی چلنے پھرنے سے استبراء ہو جاتا ہے۔ (۲) کبھی کھانسنے سے استبراء حاصل ہو جاتا ہے۔ (۳) کبھی لینے سے استبراء ہو جاتا ہے علی حسب اختلاف الطبائع۔ اُنْی إِذَا أَرَدْتَ الْوُضُوءَ فَاسْتَبْرَأْ مِنَ الْبَوْلِ۔ یہاں تک کہ عدم خروج قطرہ کا یقین حاصل ہو جائے پھر بعد میں وضو کیا جائے۔

**القول الثالث:** بعض نے کہا کہ یہاں نضح بمعنی صب الماء ہے اِذَا تَوَضَّأْتُ فَانْتَضِحْ اُیْ لَصَبِ الْمَاءِ صَبًا وَلَا تَغْتَسِلْ۔

**القول الرابع:** بعض نے کہا کہ یہاں نضح بمعنی رش علی الازار حول الفرج، او علی الفرج بعد الوضوء ہے۔ اب معنی ہوگا اِذَا تَوَضَّأْتُ اُیْ قَرَعْتُ عَنِ الْوُضُوءِ فَانْتَضِحْ اُیْ قَرَشَ الْمَاءِ عَلَی الْاِزَارِ حَوْلَ الْفَرْجِ۔ تاکہ خروج قطرہ کے وساوس کا سد باب ہو جائے۔ ہر معنی اپنی جگہ بڑا مناسب ہے۔

**الحاصل:** حدیث کو ان معنوں میں سے جس معنی پر محمول کر لیا جائے صحیح و مناسب ہے۔ البتہ ان میں سے معنی رابع پر محمول کرنا رائج معلوم ہوتا ہے۔ وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

**وجہ ترجیح (۱):** معنی رابع پر محمول کرنے کی صورت میں تَوَضَّأْتُ میں مجاز کا ارتکاب نہیں کرنا چاہیہ اسی طرح تخصیص بعضو دون عضو و تہقید بعضو دون عضو بھی نہیں کرنی پڑتی۔ بخلاف معنی رابع کے کہ اس میں نہ مجاز ہے نہ کسی عضو کی تخصیص و تہقید ہے۔

**وجہ (۲):** ابوداؤد شریف میں ایسی حدیثیں ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نضح بعد الوضوء ہوتا تھا، ابوداؤد ص ۲۵ باب فی الْاِنْتِضَاحِ میں حکم کی روایت ہے، اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَنَضَحَ فَرْجَهُ۔ اسی طرح اور بھی احادیث ہیں تو بعد الوضوء والنضح وہ معنی رابع ہی ہے (لہذا اس کو ترجیح ہوگی) اسی لیے ہمارے مصنف نے نضح بعد الوضوء کا عنوان قائم کر کے حدیث کو اسی معنی رابع پر محمول کیا ہے..... (واللہ اعلم بحقیقة الحال والصواب).....

**سوال:** یہ عمل تو حضور ﷺ کی ذات کے مناسب نہیں معلوم ہوتا (کیونکہ آپ ﷺ کی ذات تو خروج قطرہ کے وساوس سے پاک ہے)؟

**جواب:** یہ ہے کہ یہ تعلیم پر محمول ہے یعنی اس حدیث میں گو مخاطب سید المرسلین ﷺ ہیں لیکن مراد اس سے امت ہے۔ واللہ اعلم

### بَابُ فِيْ اِسْبَاغِ الْوُضُوءِ

اسباغ الوضوء ای تکمیل وضو کی تکمیل واسباغ کی یہ صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) اسباغ الوضوء ای استيعاب المحل بالغسل (۲) تثلیث (۳) حد محدود سے تجاوز جیسے غسل یدین میں مرفقین سے تجاوز کر کے غسل الی المکنین کر لیا جائے یہ بھی اسباغ ہے۔

پہلا اسباغ فرض ہے دوسرا اسباغ سنت ہے اور تیسرا مستحب ہے۔ مسلم جلد اول ص ۲۶ بابِ اِسْتِخْبَابِ اِطَالَةِ الْغُرَّةِ وَالتَّخْجِيلِ فِي الْوُضُوءِ کی پہلی حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اَنْتُمْ الْغُرُّ الْمُحْجَلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ اِسْبَاغِ الْوُضُوءِ فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ فَلْيُطِلْ غُرَّتَهُ وَتَخْجِلْهُ یعنی حد محدود سے تجاوز کر جاؤ جس کو اطالہ غرہ و تخجیل کہا جاتا ہے۔ اور یہ امر استحباب کیلئے ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ اس پر عمل کیا کرتے تھے۔

ظرافت طبع کے لیے ایک شعر:

خاکساران جہاں را بھارت مگر ☆ شاید کہ درین گرد سوارے باشد

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : أَلَا أَدْلُكُمْ:

أَلَا كَالْفَرْطِ طَرَحَ اسْتِعْمَالُ هُوَ

(۱) کبھی مفرد استعمال ہوتا ہے جیسے أَلَا لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُوذُ فَأَخْبِرُهُ مَا فَعَلَ الْمُشِيبُ۔ اس وقت اس کا معنی تنبیہ ہوتا ہے۔

(۲) اور کبھی ہمزہ استفہام اور لانا فیہ سے مرکب ہو کر استعمال ہوتا ہے جیسے یہاں (روایت) مرکب استعمال ہے (کیا میں تمہیں خبر نہ دوں) تنبیہ کیلئے نہیں کیونکہ آگے ”بلی“ آ رہا ہے۔

يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا:

سوال: ہوتا ہے کہ خطایا خطیہ کی جمع ہے اور لغت میں خطیہ کا معنی ہوتا ہے ماضی زمن غیر تامل۔ ادھر حدیث رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ ہے تو پھر (يَمْحُوا اللَّهُ الْخَطَايَا) کیسے فرمایا؟

جواب: یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ خطیہ کا لغوی معنی وہی ہے جو تم نے ذکر کیا۔ لیکن یہاں حدیث میں خطیہ سے مراد ما صدر بالقصد ہے صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اشکال: کہ ذنوب تو اعراض ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتے معدوم ہو جاتے ہیں فکیف محوھا۔

اس کی کئی توجیہات ہیں: توجیہ (۱) مؤخفران سے کنایہ ہے۔

توجیہ (۲): محو سے مراد محو عن کتاب الحفظہ (کرنا کا تین والا) ہے اور یہ غفران کی دلیل ہوتی ہے۔

توجیہ (۳): محو خطایا سے مراد اس اثر کا محو ہے جو خطایا کی وجہ سے انسان کے قلب میں پیدا ہو جاتا ہے۔

وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ:

درجات سے مراد درجاتِ جنت ہیں (اب یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ میں تو اعمال مذکورہ مقبولہ کی پابندی کرتا ہوں۔

میرے درجات تو بلند نہیں ہوتے تو جواب ہو گیا کہ دنیا میں درجات کی بلندی مراد نہیں)

قَالُوا بَلَىٰ أَيْ أَخْبَرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ !

ضابطہ: بلی جب نفی کے بعد آئے تو وہ اثبات کیلئے ہوتا ہے۔

سوال: سوال ہوا کہ اس سوال و جواب کا کیا فائدہ ہے؟ (یہ انداز اختیار کیوں کیا گیا)۔

جواب: یہ ہے کہ اس سوال و جواب کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والی کلامِ اوقع فی النفس ہو جاتی ہے۔ شوقِ ذوق کے

بعد اور تَعَب کے بعد جو چیز آئے گی وہ اوقع فی النفس ہوگی۔ افہام و تفہیم کے بعد جو چیز آئے گی تو اس کا اور ہی مزا ہوگا۔

جواب (۲): یہ سوال و جواب کا عنوان اس لیے بھی اختیار کیا جاتا ہے تاکہ سننے والے کو عمل کے معمولی اور اس کے ثواب

کے عظیم نہ ہونے کا وہم پیدا نہ ہو جائے (اس عنوان کو اختیار کرنے سے عمل کی عظمت بھی پیدا ہو جاتی ہے)

### (۱) اِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ:

مکارہ، بکرہ کی جمع ہے مَا يَكْرَهُ الْإِنْسَانُ وَيَشْقُ عَلَيْهِ باوجود مشقتوں کے وضو کو کامل بنانا۔ (یہ ایسا عمل ہے جو خطایا کو محو کر دیتا ہے) جیسے کوئی شخص سفر میں ہے اور پانی بکتا ہے تو اسباغ کیلئے زیادہ پانی خریدنا اور پیسے خرچ کرنا (یہ اسباغ الوضوء علی المکارہ ہو جائے گا) یا سردی کا موسم ہے۔ یا بدن پر کوئی تکلیف ہے۔ پانی کا لگنا وہاں نقصان دے ہو سکتا ہے پھر بھی اسباغ کرتا ہے (یہ بھی اسباغ الوضوء علی المکارہ ہے)

### (۲) وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ:

خطا خطوۃ کی جمع ہے دو قدموں کے درمیان جو فاصلہ ہوتا ہے اس کو خطوۃ کہا جاتا ہے۔ اس کی کثرت کی دو (۲) صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) گھر مسجد سے دور ہے پھر بھی جماعت کے ساتھ مسجد میں نماز پڑھنے آتا ہے۔ (تو اب بھی اس کو کثرت خطا الی المساجد حاصل ہو جائے گی)

(۲) یا گھر قریب ہے لیکن بار بار مسجد میں آتا ہے ہر نماز مسجد میں ادا کرنے کی پابندی کرتا ہے۔ غیر مقلدین نے اس سے غلط معنی یہ سمجھا کہ مسجدوں میں چہل قدمی کی جائے۔

### (۳) وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ:

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کی پھر دوسری نماز کی انتظار میں وہیں مسجد میں بیٹھا رہا۔ بظاہر یہ صورت مشکل معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ عصر، مغرب، عشاء میں تو شاید چل جائے لیکن عشاء و فجر میں اور فجر و ظہر میں اس صورت پر عمل کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ اس سے تو نظام زندگی میں خلل پڑ جائے گا۔

پس صحیح صورت اس کی یہ ہے کہ ایک نماز ادا کرنے کے بعد پھر اپنے کام کاج میں شروع ہو گیا۔ لیکن اگلی نماز کی جماعت کی فکر رہی وھكذا۔ (یہی صورت ٹھیک ہے)

وہ جو ایک مشہور حدیث ہے (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ (۱) لَا مَمَامَ الْعَادِلِ (۲) وَالشَّابُّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ (۳) وَرَجُلٌ مَعْلَقٌ بِالْمَسَاجِدِ (۴) وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَى ذَالِكَ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ (۵) وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالَ فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ (۶) وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تَنْفِقُ بِمِثْنِهِ (۷) وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا ففَاضَتْ عَيْنَاهُ . رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَغَيْرُهُ (از مرتب) بحوالہ فضائل اعمال صفحہ ۴۳۳)

ان سب سے ایک شخص وہ بھی ہے (جو انتظار الصلوۃ بعد الصلوۃ کرتا ہے)

فَذَالِكُمُ الرِّبَاطُ:

رباط کا لغوی معنی: ہے ”حبس النفس علی أمر“ اپنے آپ کو کسی امر پر پابند کرنا۔  
اصطلاحی معنی: سرحد پر رہ کر اسلام کی حفاظت کرنا (رباط کے دو (۲) معنی حاصل ہو گئے)  
رباط کی مراد میں اقوال کا اختلاف:

یہاں پر رباط سے کیا مراد ہے؟ شارحین کے اس بارے میں مختلف قول ہیں۔

**القول الاول:** رباط سے اصطلاحی رباط مراد ہے اور حرف تشبیہ محذوف ہے۔ اَيِ الْأَعْمَالِ الْمَذْكُورَةُ الثَّلَاثَةُ بِمِثْلِ الرِّبَاطِ اور تشبیہ زیادہ اجر میں ہے (کہ جیسے محافظ کو بہت اجر ملتا ہے اسی طرح ان اعمال کے عاملین کو بھی انتہائی اجر ملے گا)۔  
**القول الثانی:** بعض نے کہا کہ یہاں رباط سے لغوی رباط مراد ہے۔ اور اب بھی معنی مناسب ہو جائے گا۔ کہ یہ رباط ہے یعنی نفس کو اس کے مخالف تقاضے پر بند کرنا ہے۔

**القول الثالث:** بعض نے کہا کہ مقصود یہاں بیان کمال ہے اَيِ الْأَعْمَالِ الْمَذْكُورَةُ الثَّلَاثَةُ الرِّبَاطُ الْكَامِلُ۔ (جیسے کہا جاتا ہے الْجِهَادُ جِهَادُ النَّفْسِ اَيِ كَامِلِ الْجِهَادِ جِهَادُ النَّفْسِ)  
**القول الرابع:** بعض نے کہا کہ رباط سے مراد رباط معبود ہے۔ یعنی یہ وہی رباط ہے جس کا قرآن کی آیت میں ذکر ہے۔ اَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا۔

﴿صفحہ ۱۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ الْعَلَاءِ ؓ: فَذَالِكُمُ الرِّبَاطُ فَذَالِكُمُ الرِّبَاطُ

الرِّبَاطُ ثَلَاثًا:

ایک روایت میں اس کا ذکر نہیں اور ایک روایت میں اس کا ذکر ہے کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ عدد اکثر عدد اقل کی نفی نہیں کرتا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ الْمُنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

**مندیل:** ندل سے مشتق ہے ندل کا معنی ہے میل، پھیل، مندیل کو بھی مندیل اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ ندل یعنی میل کو زائل کرنے کا آلہ ہے۔

(غرض الباب): مصنفؒ یہ باب مندیل کے عدم جواز کے وہم کو دفع کرنے کیلئے لائے ہیں۔ پہلے باب میں اسباغ الوضوء علی المکارہ کا ذکر ہوا ہے۔ اس سے سننے والے کو یہ خیال ہوتا ہے کہ پھر تو تم ندل منع ہونا چاہیے کیونکہ اس میں تو مشقت کی بجائے راحت ہوتی ہے۔

اسی طرح اس میں وضو ایک عبادت تھا۔ اس کا پانی اعضاء پر عبادت کا اثر تھا عبادت کے اثر کو باقی رکھنا تو مستحسن ہوتا ہے۔ جیسے لَخْلُوفٌ فِيمَ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رَنِيحِ الْمُسْكِ اسی طرح دماء شہداء کو باقی رکھا جاتا ہے۔ جبکہ

مندیل کے استعمال سے عبادت کا اثر زائل ہو جاتا ہے۔ لہذا اس کو منع ہونا چاہیے۔ تو اس وہم کو دفع کرنے کیلئے مصنفؒ یہ باب لائے۔ اور باب میں دو (۲) حدیثوں سے مندیل کا جواز ثابت کیا۔ گو وہ حدیثیں سنداً ضعف سے خالی نہیں مگر جب ضعاف کا اجتماع ہو جائے تو اس سے ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

وضو کے بعد مندیل کے استعمال و عدم استعمال میں اختلاف:

جمہور کا مذهب: استعمال مندیل بعد الوضوء جائز ہے۔

مالک و ثوری کے نزدیک مباح ہے۔

ابن عمر و ابن ابی لیلی و ابو حامد من الشوافع کے نزدیک مکروہ ہے۔

ابن عباسؓ کے نزدیک وضو میں مکروہ ہے غسل میں مکروہ نہیں۔

امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اس میں شوافع کے پانچ قول ہیں۔ (۱) مباح (۲) مستحب (۳) مکروہ (۴) يستحب تركہ (۵) مکروہ فی الصیف لا فی الشتاء۔

کراہت کے (قائلین کے) دلائل اور انکا جواب:

دلیل (۱): ایک تو بخاری کی حدیث ہے۔ حضرت میمونہؓ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ نے غسل فرمایا، میں نے آپ ﷺ کو مندیل دینا چاہا آپ ﷺ نے نہ لیا۔ (فَلَمْ يَأْخُذْ) فَانْطَلَقَ يَنْفَضُ يَدَيْهِ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مندیل (کا استعمال) مکروہ ہے۔ حافظ کا جواب: اس کا حافظ نے یہ جواب دیا کہ خود اسی حدیث سے جواز بھی نکلتا ہے اگر جواز نہ ہوتا تو حضرت میمونہؓ آپ ﷺ کو مندیل کیوں پکڑواتیں۔ فاستویبا (یعنی نہ اس حدیث سے جواز ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی اس سے منع ثابت ہوتا ہے)

دلیل (۲): کراہت کی دوسری دلیل ہے قِيلَ أَنَّ الْوُضُوءَ يُؤْزَنُ۔ یعنی وضو کے بعد اعضاء پر بچے ہوئے پانی کا وزن کیا جائے گا اس لیے اس کو زائل نہیں کرنا چاہیے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ الْوُضُوءُ يُؤْزَنُ کے کئی معنی آتے ہیں۔ (۱) وضو بمعنی ماء مستعمل۔ (۲) برتن میں وضو کیلئے تیار کیا ہوا پانی۔ (۳) برتن میں بعد الوضوء بچا ہوا پانی (۴) وضو کے بعد اعضاء پر بچا ہوا پانی۔

ماء مستعمل کا اگرچہ خطایا کے ساتھ اختلاط ہو گیا ہے اور نجس ہونے کے قریب ہو گیا ہے پھر بھی اس کا وزن ہو سکتا ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ مجاہد کے فرس اور اس کی روٹ اور بول کا بھی وزن کیا جائے گا۔ اضحیٰ کے دم مسطوح کا بھی وزن کیا جائے گا۔ تو نجس ہونے سے وزن کی نفی نہیں ہو جاتی۔

الحاصل: جب الْوُضُوءُ يُؤْزَنُ کے کئی معنی ہو گئے تو اب یہاں پر کونسا مراد ہے اور کونسا مراد نہیں؟ اس کا کوئی قرینہ نہیں ہے۔ (لہذا کراہت نہیں ہے)

جواب (۲): یہ ہے کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس میں الْوُضُوءُ يُؤْزَنُ بمعنی مَابَقِيَ عَلَى الْأَعْضَاءِ ہے تو پھر بھی وزن کرنا زائل کرنے کے منافی نہیں ہے۔ اس لیے کہ وزن کرنے والا اللہ ہے۔ اور اللہ کا علم بھی محیط اور قدرت بھی محیط۔ زائل کرنے کے باوجود بھی اللہ تعالیٰ اس (پانی) کا وزن کر سکتے ہیں۔ (لہذا الْوُضُوءُ يُؤْزَنُ کراہت کی دلیل نہیں بن سکتی) **الحاصل:** منديل کے جواز کا قول مستحسن ہو گیا۔

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ قَالَ حَدَّثَنِيهِ عَلِيُّ بْنُ الْمَجَاهِدِ عَنِّي:

جریر نے علی بن مجاہد کو تحدیث کی عن ثعلبہ پھر جریر کو یہ بات بھول گئی پھر علی بن مجاہد نے جریر کو یاد دلائی۔ ایسا رواۃ سے اکثر ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر راوی اپنے تلمیذ کو صراحت کے ساتھ کاذب کہہ دے پھر تو اس حدیث کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور اگر چپ کر کے روایت کرنا شروع کر دے تو پھر وہ حدیث مقبول ہوتی ہے۔ (یہ صورت وہاں پیش آتی ہے جہاں استاذ روایت کو بھول جائے پھر شاگرد اس کو یاد دلائے تو اس کے بارے میں تفصیل یہی مندرجہ بالا ہے)۔

### بَابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوءِ

یعنی وضو کے بعد کون سا ذکر کرنا چاہیے اور کون سی دعا پڑھنی چاہیے اس کے بارے میں بہت ساری دعائیں منقول ہیں جن میں سے ایک دو کا مصنف نے ذکر کیا ہے۔

(۱) أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ -

(۲) اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ -

دعا بعد الوضوء کی حکمت:

انسان کا ظاہر و باطن آپس میں اتنا مرتبط ہے کہ ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے باطن ظاہر سے متاثر ہوتا ہے۔ اور ظاہر باطن سے جب وضو کرنے والے نے وضو کر لیا ظاہری طور پر اس کو طہارت حاصل ہوگئی اس کے اثرات یقیناً باطن پر بھی پڑے لیکن ظاہر پر بالقصد اور باطن پر بالعرض۔ اور وضو کے بعد دعا کی تعلیم دی تاکہ باطن کی طہارت بھی بالقصد حاصل ہو جائے اور انسان اللہ کی بارگاہ میں حاضر ہونے کے قابل بن جائے۔

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عِمْرَانَ الثَّعْلَبِيِّ الْكُوفِيِّ ..... عَنْ عُمَرَ بْنِ

الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ:

سوال: تواب مبالغہ کا لفظ ہے جس کا معنی ہے بار بار توبہ کرنے والا۔ اس سے تکرار معصیت کی طلب معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ توبہ تو لازم الحوبہ (گناہ) ہے اور یہ تو کچھ عجیب سی بات ہے۔ اس کے کئی جوابات ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس سے حوبہ کا تکرار مقصود نہیں بلکہ معصیت واحدہ پر توبہ کا تکرار مطلوب ہے۔ کیوں کہ انسان کو اپنی توبہ کے قبول ہونے کا علم نہیں ہوتا اس لیے بار بار توبہ کرتا ہے۔

**جواب (۲):** دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مبالغہ باعتبار انواع معاصی ہے۔ جیسے زنا ہے، کذب ہے، غیبت ہے، جو ہم انسانوں میں پائے جاتے ہیں۔

**جواب (۳):** بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان ایک گناہ کا ارتکاب کر لیتا ہے پھر توبہ کرتا ہے۔ پھر ارتکاب کر لیتا ہے پھر توبہ کرتا ہے۔ جب کئی دفعہ ایسا ہوتا ہے تو پھر کچھ مایوس سا ہوتا ہے توبہ کو چھوڑ دیتا ہے۔ طبیعت میں ملال سا پیدا ہو جاتا ہے تو توبہ کا مطلب ہے اے اللہ! میری توبہ سے رغبت پیدا کر دے تاکہ تیری رحمت سے مایوس نہ ہو جاؤں۔ یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے عبد مذنب کی توبہ بڑی پسند اور بڑی محبوب ہے۔ واللہ اعلم۔

### وَجَعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ:

**سوال:** اس پر بظاہر تحصیل حاصل کا سوال ہوتا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

**جواب (۱):** ایک تو وہی جواب ہے جس کی طرف شروع میں اشارہ کر چکا ہوں کہ مراد باطن کی طہارت ہوتی ہے۔  
**جواب (۲):** مطہر کا معنی ہوتا ہے الَّذِي اغْتَاذَ التَّطَهَّرَ۔ مجھے طہارت پر دوام کرنے والا بنادے اب تحصیل حاصل نہ رہا واللہ اعلم۔

### فَتَحَتْ لَهُ ثَمَانِيَةَ أَبْوَابٍ:

**سوال:** اس کا فائدہ کیا ابھی جب داخل نہیں ہونا تو بظاہر یہ فتح لغو ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔  
**سوال (۱):** یہ فتح ابواب مستقبل میں اپنے وقت پر ہوگا تحقق وقوع کی بنا پر اس کی تعبیر ماضی سے کردی گئی ہے۔ فلا اشکال۔  
**جواب (۲):** دوسرا جواب فتح کے بعد یوم القيامة مفعول فیہ محذوف ہے اب بھی ٹھیک ہے۔  
**جواب (۳):** مقصد شارع الطہارۃ کا اس سے اس عمل کی تاثیر ذاتی کو بیان کرنا ہے بشرط ارتفاع الموانع۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی حکیم کسی دوائی کی تاثیر بتاتا ہے کہ اس کی یہ تاثیر ہے جیسے وہاں ان لم يمنع الموانع کی قید ملحوظ ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ان لم يمنع الموانع کی قید ملحوظ ہے، جیسے وہاں فائدہ نہ ہونے کی صورت میں کذب لازم نہیں آتا اسی طرح یہاں بھی فائدہ نہ ہونے کی صورت میں یہ بات نہیں کہیں گے کہ شارع الطہارۃ نے خلاف واقع بات کہہ دی ہے۔  
اس سے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں جو (۱) مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ۔ (۲) مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَعَجَزَ اللَّهُ جَهَنَّمَ وغیرہ پر ہوتے ہیں۔

توسب کا حال یہی ہے مقصد اثر ذاتی کو بیان کرنا ہے ان لم يمنع الموانع۔

**الحاصل:** فرد افراد اعمال کی اور تاثیر ہوتی ہے۔ مجموعہ مرکب کی اور تاثیر ہوتی ہے یہ تمام ارشادات فرد افراد پر محمول ہیں۔ قیامت کی جزاء و سزا مجموعہ مرکب کے اعتبار سے ہوگی۔ اب کوئی اشکال نہ رہا سارے اشکالات دور ہو گئے۔  
**جواب (۴):** یہ ہے کہ فتح ابواب سے مراد ملائکہ پر اس عامل اور اس کے عمل کی شرافت کا ظاہر کرنا ہے کہ دیکھو اس شخص نے

اتنا عظیم عمل کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ.....:

سوال : کہ مقصد تو داخل ہونا ہے وہ تو ایک باب سے بھی ہو جائے گا پھر ثنائیہ کا کیوں ذکر کیا۔

جواب: عامل کے عمل کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لیے۔

سوال: جنت کے بعض ابواب بعض عاملین کیلئے خاص ہیں جیسے آتا ہے باب الزیان روزے داروں کیلئے خاص ہے۔ اس لیے ان کے فتح سے ان کی خصوصیت ختم ہو جائے گی۔

جواب: اس کیلئے صرف تخیر ہوئی ہے، کوئی بعید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس باب سے داخل ہونے کا اس کے دل میں داعیہ ہی پیدا نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

وَعَنْ أَبِي عُثْمَانَ:

ابوداؤد کی تصنیفات سے اس کا عطف ربیعہ پر معلوم ہوتا ہے اور ربیعہ اور ابو عثمان معاویہ بن صالح کے استاذ ہیں۔ ترمذی کی سند سے بظاہر اس کا عطف ابودریس پر معلوم ہوتا ہے جبکہ ایسا نہیں ہے۔

وَهَذَا حَدِيثٌ فِي إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ:

ترمذی کے بابُ الْمُنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ میں (ص ۱۸) پر اس حدیث کی جودو (۲) سندیں ہیں۔

(۱) زید بن حباب کی سند (جس کو ترمذی نے پہلے ذکر کیا ہے) میں ابودریس اور ابو عثمان دونوں کے اور عمر کے درمیان وساطت نہیں ہے۔

(۲) غیر زید بن حباب کی مصنف نے جو سند ذکر کی ہے اس میں ابودریس کے بعد عقبہ بن عامر کی وساطت ہے اور ابو عثمان کے بعد جبیر کی وساطت ہے۔

ابوداؤد صفحہ ۲۵ پر بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا تَوَضَّأَ میں بھی غیر زید بن حباب کی سند کا ذکر ہے۔ نیز ابوداؤد کے بابُ كَرَاهِيَةِ الْوُضُوءِ وَحَدِيثِ النَّفْسِ فِي الصَّلَاةِ میں صفحہ ۳۸ پر زید بن حباب کی سند کا ذکر ہے۔ صحیح مسلم کے صفحہ ۱۲۲ پر بَابُ ذِكْرِ الْمُسْتَحَبِّ عَقَبَ الْوُضُوءِ میں غیر زید بن حباب کی سند بھی ہے اور زید بن حباب کی سند بھی ہے۔

الحاصل: ان اسانید کا مکمل حصہ یہ ہے کہ زید بن حباب کی سند میں ابودریس کے بعد ابوداؤد اور مسلم میں وساطت جبیر بن نفیر عن عقبہ بن عامر کی ہے۔ ابو عثمان کے بعد مسلم میں بھی یہی وساطت ہے۔ غیر زید بن حباب کی سند میں ابودریس کے بعد ترمذی، مسلم، ابوداؤد تینوں میں وساطت عقبہ کی ہے۔ ابو عثمان کے بعد ترمذی میں جبیر کی ہے اور مسلم، ابوداؤد میں جبیر بن نفیر عن عقبہ بن عامر کی ہے۔ پس مسلم اور ابوداؤد کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں غلطی اور خطا زید بن حباب کی نہیں ہے بلکہ یہ خطا اس سے نیچے ترمذی کے شیخ کی ہے یا خود ترمذی کی ہے۔ پس اس سلسلے میں اعتبار مسلم اور ابوداؤد کی سندوں اور ان کے اقوال پر ہے اور انہی کو معتبر سمجھا جائے۔ ترمذی کو قابل اعتبار نہ سمجھا جائے۔

## ”بَابُ الْوُضُوءِ بِالْمُدِّ“

﴿ص ۱۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ سَفِينَةَ ؓ : كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ :  
اس پر اجماع ہے کہ وضو اور غسل کا پانی کسی حد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ حسب ضرورت قلیل، کثیر استعمال کیا جاسکتا ہے۔ توضعی بالمد اور غسل بالصاع جیسی روایات حد بندی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ترغیب مع ترک الاصراف فی الوضوء والغسل پر محمول ہیں۔

صاع کی مقدار کی بحث:

وہ یہ ہے کہ صاع کی مقدار کیا ہے۔ امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک صاع ۸ رطل کا ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک ۷ رطل کا ہے۔ یہ اختلاف دراصل ایک دوسرے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہے جو مد کی مقدار میں ہے۔ عند الامام مد دور رطل کا ہوتا ہے۔ اور باقی ائمہ کے نزدیک ۱۳ رطل کا ہوتا ہے باقی اس پر اجماع ہے کہ ایک صاع میں چار مد ہوتے ہیں۔

دلیل طرفین: امام طحاویؒ نے ایک حدیث بوساطت مجاہدؒ ۱۲۲ پر ذکر کی ہے امام مجاہد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے ایک برتن نکالا اور ہمیں دکھایا اور فرمایا اس سے حضور ﷺ غسل کیا کرتے تھے ہم نے اس کی پیمائش کی تو وہ ثمانیۃ اوطال اور تسعة اور عشرة نکلا دوسری حدیث میں ہے یُعْتَسِلُ بِالصَّاعِ پس ان دونوں کو ملانے سے الصَّاعُ ثَمَانِيَةُ اَوْطَالٍ کا ثبوت ہو گیا۔ گو اس روایت میں ثَمَانِيَةُ اَوْتُسَعَةً اَوْ عَشْرَةً عَلَى الشَّكِّ ہے لیکن نسائی میں ثمانیۃ اوطال علی البیقین کی روایت ہے۔ سند یہی بوساطت مجاہد ہے۔ تو نتیجہ الصاع ثمانیۃ ہوا۔

الحاصل: ثمانیۃ اوطال والے صاع کو خمسۃ وثلاثۃ والے اوطال پر دو وجہ سے ترجیح ہے۔

(۱) ایک تو یہ کہ ثمانیۃ اوطال والے برتن کے ساتھ ادائیگی یقینی طور پر ہے۔ دوسرے سے یقینی طور پر نہیں ہوتی پس اس پر عمل کرنا احتیاط ہے اور اس پر عمل کرنا خلاف احتیاط ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ثمانیۃ اوطال والے صاع پر عمل کرنے میں فقیر کا نفع ہے اس جہت سے بھی اس کو ترجیح ہے۔ واللہ اعلم۔

## بَابُ كَرَاهِيَةِ الْاِسْرَافِ فِي الْوُضُوءِ

اسراف کا معنی ہوتا ہے زیادت علی الحد بغیر نفع شریعت نے مثلاً مثلاً کی ایک حد بند کردی ہے اس پر جب آدمی زیادتی کرتا ہے تو اس کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ تو جائز ہونی چاہیے کیوں کہ یہ زیادت فی الخیر ہے اور مشہور ہے۔ لَا مَسْرُوفَ فِي الْخَيْرِ وَلَا خَيْرٌ فِي الْمَسْرِوفِ۔ تو مصنف نے یہ باب لا کر اس وہم کو دفع کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کی حد بندی سے زیادت کرنا اسراف میں داخل ہے جس سے شریعت نے منع کیا ہے وَلَوْ كَانَ عَلَى شَاطِئِ نَهْرٍ۔ الا یہ کہ اگر کسی کو مثلاً سے اطمینان حاصل نہ ہوتا ہو تو وہ تحصیل اطمینان کیلئے اضافہ کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہم المزاج نہ ہو اگر وہم المزاج ہو تو

جائز نہیں ہے۔ اسی طرح وضو علی الوضوء بھی جائز ہے بلکہ فضیلت کی چیز ہے بشرطیکہ پہلے وضو سے کوئی ایسی عبادت ادا کر لی ہو جو بغیر وضو جائز نہ ہو ورنہ وہ بھی اسراف میں داخل ہے۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ..... عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ لِلْوُضُوءِ شَيْطَانًا يَقَالُ لَهُ الْوَلَهَانُ:

یعنی وہ اسی منصب پر مقرر ہے کہ وضو اور طہارت کے سلسلے میں انسان کے دل میں وسوسے پیدا کرے یہ کسی ایک شخص کا نام نہیں ہے بلکہ ایک منصب اور نوع کا نام ہے۔ جیسے مفتی، قاضی، جس کے نیچے کئی اشخاص اور افراد ہیں۔ یوں سمجھو وَلَهَانُ ایک محکمہ ہے۔ مثل منصوبہ بندی کے۔ اس کے نیچے ہزاروں آدمی حکومت کا پیسہ کھاتے ہیں وَلَهَانُ وَلَهِنُ سے مشتق ہے جس کا معنی تحیر ہے یہ بھی ہر وقت حیران ہے کہ اپنے مفوضہ فرض کو کس طرح پورا کرے۔

فَاتَّقُوا وَسْوَاسَ الْمَاءِ:

اَيُّ فَاتَّقُوا الْوَسْوَاسَ الَّذِي حَصَلَتْ مِنَ الْوَلَهَانِ فِيْ اَمْرِ الْمَاءِ اس سے یہ جملہ ماقبل والی کلام سے منطبق ہو جائے گا۔

### بَابُ الْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَوةٍ

امام طحاوی نے بَابُ الْوُضُوءِ هَلْ يَجِبُ لِكُلِّ صَلَوةٍ اَمْ لَا میں ص ۳۸ پر حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے وجوب وضو لِكُلِّ صَلَوةٍ مُّحَدَّثًا كَانَ اَوْ غَيْرَ مُّحَدَّثٍ نقل کیا ہے اور آیت وضو يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الْوُضُوءِ اس کی دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ وجوب محدث کیلئے ہے۔ مطلق و عمومی نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے ان کے متدل آیت وضو کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:

جواب (۱): محقق نووی نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس آیت وضو میں ”وَأَنْتُمْ مُّحَدَّثُونَ“ کی قید معتبر ہے۔ جیسے خبر واحد قرآن کی آیت کی وضاحت بن سکتی ہے اور آیت کے اجمال کو دور کر سکتی ہے اسی طرح اجماع بھی یہ کام کر سکتا ہے۔ قرآن کی آیت اور احادیث کثیرہ اجماع کے حجت و قطعی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

جواب (۲): قرآن کی اس آیت کے سیاق و سباق میں بھی غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں وَأَنْتُمْ مُّحَدَّثُونَ کی قید معتبر ہے وہ اس طرح کہ اس کے بعد تیمم کا ذکر ہے اور تیمم بدل ہے اور وضو مبدل ہے۔ جب بدل میں حدث کی قید معتبر ہے تو مبدل منہ میں بھی اس قید کو معتبر سمجھا جائے گا۔

جواب (۳): وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا میں وَاَوْ كَاذَرَ ہے اور اصل وَاَوْ میں عطف ہے نہ کہ استیناف۔ اب اس کا معطوف علیہ بظاہر آیت میں کوئی ایسا ذکر نہیں ہے جس سے معطوف اور معطوف علیہ میں کمال ارتباط نظر آئے۔ تو اس کا

معطوف علیہ محذوف مانتے ہیں۔ یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَأَنْتُمْ مُحَذِّثُونَ فَاعْبَسُوا أَيْ فَتَوَضَّعُوا وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا۔

جواب (۴): وَأَنْتُمْ مُحَذِّثُونَ کی قید کا اعتبار آیت میں نہیں کرتے لیکن فَاعْبَسُوا وَجُوهَكُمْ کا امر اللہ واجب نہیں بلکہ للندب ہے۔

☆..... اور محدث کیلئے جو وجوب وضو ہے اس کا ثبوت دوسری دلیلوں سے کرتے ہیں جیسے مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهُّورُ، لَا تُقْبَلُ الصَّلَاةُ بِغَيْرِ الطَّهُّورِ۔

جواب (۵): تسلیم ہے کہ اس آیت سے وجوب وضو مطلقاً ثابت ہوتا ہے مُحَذِّثًا كَانَ أَوْ غَيْرَ مُحَذِّثٍ۔ یہ وجوب تھا لیکن بعد میں منسوخ ہو گیا۔ جیسے حدیث میں ہے أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِالْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ فَلَمَّا شَقَّ عَلَيْهِ أَمْرٌ بِالتَّسْوُكِ۔

اشکال: اس نص میں تو خاص آپ ﷺ کی ذات کا ذکر ہے امت کا تو کہیں ذکر نہیں ہے۔ جبکہ بحث امت ہی کے بارے میں ہو رہی ہے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ اصل میں آپ ﷺ کے اور امت کے احکام مشترک ہیں۔ (اگرچہ بعض باتوں میں آپ ﷺ کی خصوصیات ہیں)

جواب (۲): امام مالکؒ سے منقول ہے کہ اس آیت کی تفسیر یہ ہے یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النَّوْمِ (أَيِ الْمَنَامِ) إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْبَسُوا أَيْ فَتَوَضَّعُوا۔ اب نہ کسی تاویل کی ضرورت ہے اور نہ حدیث کی قید کا اعتبار کرنے کی ضرورت۔ مگر اس کو کسی حدیث سے یا کسی قرأت سے ثابت کرنا ضروری ہے۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ الرَّازِيُّ ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ . : وَقَدْ كَانَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ يَرَى الْوُضُوءَ لِكُلِّ صَلَاةٍ الْخ:

جمہور کے نزدیک تو اس میں وہ مشہور قید معتبر ہے کہ تجدید وضو مستحب ہے جبکہ پہلے وضو سے ”بلا طہارت نہ ہونے والی“ عبادت ادا کر لی ہو۔ اور اگر وہ شرط موجود نہ ہوئی تو پھر تجدید حرام ہے اور اسراف ہے۔ لیکن بعض علماء اس معروف شرط کے قائل نہیں مطلقاً تجدید وضو کو جائز قرار دیتے ہیں۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ عَمْرِو بْنِ عَامِرٍ الْأَنْصَارِيِّ ؓ . : فَقَالَ هَذَا إِسْنَادٌ مَشْرِقِي:

عراق، کوفہ، بصرہ کا علاقہ چونکہ حجاز سے مشرق کی جانب واقع ہے اس لیے اگر کسی حدیث کی سند میں اس علاقے کے رواۃ جمع ہو جائیں تو اس کو اسناد مشرقی کہتے ہیں۔ حجاز بھی علم کا مرکز رہا ہے اور عراق بھی علم کا مرکز رہا ہے اس لیے حجازی و عراقی

علماء کے مابین کچھ نہ کچھ ہوتا رہتا ہے۔ ہشام بن عروہ کا اس کو ہذا اسناد مشرقی اسی ضعیف کہنے کی بھی وجہ ہے یا واقعی یہ ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں افریقی راوی ضعیف ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ..... عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ ﷺ: فَلَمَّا كَانَ غَامُ الْفَتْحِ:

فتح سے مراد فتح مکہ ہے جب یہ مطلق ذکر ہو تو اس سے یہی فتح مکہ مراد ہوگی۔

فَقَالَ عُمَرُ إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ قَالَ عَمَدًا فَعَلْتَهُ:

اس (فَعَلْتَهُ) عبارت میں تمیز منسوب کا مرجع صَلَّي الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ ہے نہ کہ مجموعہ (کہ مسج بھی داخل ہو)۔

اشکال: یہ واقعہ تو غزوہ خیبر میں بھی ہوا ہے جیسے بخاری جلد ثانی باب غَزَوَاتِ خَيْبَرَ ص ۶۰۳ میں سوید بن نعمان رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ غَامَ خَيْبَرَ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالصُّهْبَاءِ - الخ، اس میں ذکر ہے ثُمَّ قَامَ إِلَى الْمَغْرِبِ فَمُضْمَضٌ وَمُضْمَضُنَا ثُمَّ صَلَّي وَلَمْ يَتَوَضَّأْ - تو پھر عمر رضی اللہ عنہ نے کیسے کہا کہ إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ۔ جواب: یہ ہے کہ غزوہ خیبر والا واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علم میں نہیں آیا۔ انہوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہی ہے اور ان کے علم کے اعتبار سے یہ درست ہے۔

اشکال: یہ واقعہ تو غزوہ خندق میں بھی پیش آیا اور اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ موجود تھے اور یہ غزوہ بھی فتح مکہ سے قبل ہوا ہے تو پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ فَعَلْتَهُ کیسے فرمایا۔

جواب: اس کا جواب آسان ہے وہ یہ ہے کہ خندق کے واقعہ کا تعلق قضاء صَلَوَاتِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ سے تھا۔ اداء صلوٰۃ سے نہیں تھا اور عمر رضی اللہ عنہ کا سوال ثانی (اداء صلوٰۃ بوضوء واحد) سے تھا۔

☆..... فتح مکہ میں جو یہ قصہ پیش آیا اس کے بارے میں دو (۲) احتمال ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ یہ فعل وجوب وضو لکل صلوٰۃ والے عمل کیلئے ناسخ ہوا اور وہ منسوخ ہو۔

(۲) احتمال ہے کہ اس وجوب کا نسخ اس سے پہلے ہو چکا ہو لیکن رسول اللہ ﷺ اکثر حالات میں اپنے لیے جس مشقت کو پسند کرتے تھے امت کیلئے اس کو پسند نہیں کرتے تھے۔ تو تجدید استحبابی پر عمل کرتے ہیں آج فتح مکہ والے دن اس استحباب کو بھی چھوڑ دوں تاکہ کہیں وجوب کا وہم نہ ہونے لگ جائے۔ (وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أَثَمٌ) یہ دوسری تقریر بنسبت پہلی تقریر کے رائج ہے۔

سوال: پہلے باب کی حدیث میں تَحَايَ وَضْأً لِكُلِّ صَلَوَةٍ طَاهِرًا أَوْ غَيْرِ طَاهِرٍ وہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث تھی۔ اس باب میں حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ مَا لَمْ يُحْدِثْ۔ بظاہر دونوں میں

تعارض ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): ایک جواب تو وہی ہے قبل النسخ و بعد النسخ والا۔ کما سبق۔

جواب (۲): یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آپ کے اغلب احوال کا ذکر تھا۔ (واللہ اعلم و علمہ اتم)

وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ وَكِيعٍ:

اشکال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ حدیث وکیع تو متصل ہے اور یہ مرسل۔ اور متصل مرسل سے قوی ہوتی ہے۔

جواب: ہوتا تو یونی ہے کہ متصل رائج ہوتی ہے۔ لیکن کبھی متصل کا راوی ضعیف ہوتا ہے اس لیے متصل متصل ہونے کے باوجود مر جوح ہو جاتی ہے اور یہاں ایسے ہی ہوا ہے۔

### بَابُ فِي وُضُوءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

بعض مسائل اور نصوص سے اس کے عدم جواز کا وہم پیدا ہوتا ہے جیسے ترمذی ص ۹ پر بھی ایک عنوان ہے، بِبَابِ مَا جَاءَ أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ إِلَّا الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ۔ اسی طرح قرآن کی آیت أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً (الآیۃ) یہ اور اس جیسی اور نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ رجل کیلئے وضو اور صلوة کی حالت میں تلبس مع المرأة نہیں ہونا چاہیے۔ تو اس سے وُضُوءُ الرَّجُلِ مَعَ الْمَرْأَةِ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ کے بھی عدم جواز کا وہم پیدا ہوتا ہے پس مصنف نے یہ عنوان لا کر اس وہم کو دور کر دیا ہے۔ مگر یہ جواز ازواج و محارم کے ساتھ مختص ہے۔ اجانب (غیر محرموں) میں نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو پھر ستر کے خلاف ہو جائے گا۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : قَالَتْ كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا

وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ :

اشکال: حدیث عنوان کے مطابق نہیں۔

جواب (۱): حضور ﷺ کے متعلق حدیثوں میں ہے کہ آپ ﷺ غسل جنابت سے قبل وضو فرماتے تھے۔ ازواج مطہرات کے بارے میں بھی ہمارا یہی ذہن ہے۔ نیز غسل جنابت میں فَطَّهْرُوا امر سے مبالغہ کا صیغہ مراد ہے اس کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ پہلے وضو کرو پھر غسل۔

جواب (۲): غسل جنابت کا جب حدیث سے جواز ثابت ہو رہا ہے (حالانکہ غسل جنابت میں فَطَّهْرُوا کا ورود ہے۔ جب اس میں تلبس مع المرأة مضرب نہیں) تو پھر فی الوضوء ایضاً لا یضر۔

### بَابُ كَرَاهِيَةِ فَضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ

یہاں متعدد صورتیں ہیں۔

(۱) مرآہ ورجل نے پانی ایک دوسرے کی موجودگی میں استعمال کیا۔ ۱۔ رکیا یا آگے پیچھے کیا۔ مرد نے پہلے کیا یا مرآہ نے یا بالعکس۔ یہ فضل طہور مرآہ زیر بحث نہیں۔ اس کے ساتھ طہارت بنانا جائز ہے۔

(۲) مرد نے پہلے کیا عورۃ کی عدم موجودگی میں پھر مرآۃ اس کو استعمال کرتی ہے تو یہ صورت بھی جائز ہے۔

(۳) اس نمبر ۲ کے برعکس صورت ہو، یہ مختلف فیہ ہے۔ **جمہور** کے نزدیک اس میں بھی جواز ہے۔ امام احمد و اسحاق کے نزدیک اس میں عدم جواز ہے۔

امام احمد و اسحاق کی دلیل: اس باب کی پہلی حدیث ہے۔ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ فَضْلِ طُهُورِ الْمَرْأَةِ۔

**جواب:** احناف اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دلیل قوی نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي غِفَارٍ کا ذکر ہے۔ اس رجل کے بارے میں احتمال ہے کہ صحابی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ تابعی ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ تبع تابعی ہو۔ لیکن اگلی حدیث عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْغِفَارِيِّ کے ساتھ مروی ہے۔ جس سے اس رجل بہم کی تعیین ہوگئی ہے۔ اور ارسال کا وہم ختم ہو گیا ہے کیونکہ حکم بن عمرو صحابی ہے۔ مگر پھر بھی یہ حدیث درجہ صحت کو پہنچی ہوئی نہیں ہے۔ اس لیے مصنف نے بھی اس کو صحیح نہیں کہا۔ یہ حدیث حسن ہے شاید اس کو صحیح نہ کہنا اسی وجہ سے ہو کہ اس کے متن میں اضطراب ہے۔

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْغِفَارِيِّ ﷺ: أَوْ قَالَ بِسُورَهَا:

بعض بالشک نقل کر رہے ہیں اور بعض بغیر شک کے۔ اور بعض عطف کے ساتھ نقل کر رہے ہیں۔ پھر اس میں یہ بحث ہوئی ہے کہ اس کی مقدار اور دلالت میں کلام ہے۔ کیونکہ ”فضل“ کا لفظ جملہ صورتوں میں صادق آتا ہے۔ آخری صورت کے ساتھ تخصیص بظاہر من غیر تخصیص معلوم ہوتی ہے۔ پھر تو احمد و اسحاق کو چاہیے کہ ساری صورتوں کے عدم جواز کے قائل ہو جائیں۔ تو اس کے جواب میں آگے سے وہ یہ کہتے ہیں کہ تخصیص ہمارے پاس نسائی شریف جلد اول باب الرُّخْصَةِ فِي ذَالِكَ ص ۱۷، اور مسلم شریف باب الْقُدْرِ الْمُسْتَحَبِّ مِنَ الْمَاءِ الخ، جلد اول ص ۱۴۱ پر حدیث عائشہ ہے، فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے، آپ ﷺ مجھ سے جلدی فرماتے تو میں کہتی دَعِ لِسِي دَعِ لِسِي۔ جبہور کی دلیل اگلے باب کی حدیث ہے۔ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِي جَفْنَةٍ فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهُ. فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ! إِنِّي كُنْتُ جُنْبًا. یہ بعض ازواج میمونہ تھیں۔ اور ان کے اس کہنے کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کی نہیں پہلے سے رسول اللہ ﷺ سے سن رکھی تھی۔

### بَابُ الرُّخْصَةِ فِي ذَالِكَ

﴿ص ۱۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ: فَقَالَ إِنَّ الْمَاءَ لَا يَجُنُبُ:

يَجُنُبُ کا لفظ احتمال ہے افعال سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ باب کرم سے ہو۔ مقصد دونوں کا واحد ہے کہ پانی نجس

نہیں ہوتا۔

**سوال:** پانی تو نجس ہو جاتا ہے جیسا کہ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے تو پھر کیسے فرمایا **إِنَّ الْمَاءَ لَا يَنْجُسُ**؟  
**جواب:** الف لام عہد کا ہے۔ مراد اس سے فضل طہور مرأۃ ہے۔ یعنی یہ ناپاک نہیں ہوتا۔ عموم مراد نہیں (کہ پانی کبھی بھی نجس نہیں ہوتا) اس سے طہارت بفضل طہور المرأۃ کا جواز اور رخصت ثابت ہوتی ہے۔ اور جب منع و رخصت کی دونوں طرح کی حدیثیں آگئیں تو اس تردد سے نکلنے کی کوئی سبیل ہونی چاہیے۔ احمد و اسحاق نے تو اس کا سبیل یہ ذکر کیا ہے کہ اباحت اور منع میں جب تعارض ہو تو ترجیح منع کو ہوتی ہے۔ اباحت کا کوئی اعتبار نہیں۔ جمہور فرماتے ہیں کہ ہوتا تو یوں ہی ہے۔ لیکن منع و اباحت کی دونوں حدیثوں کا قوت میں مساوی ہونا ضروری ہوتا ہے۔ جبکہ یہاں ایسا نہیں کیونکہ منع کی حدیث اتنی قوی نہیں جتنی اباحت والی قوی ہے۔

جمہور کی طرف سے احادیثِ نبی کے جوابات:

**جواب (۱):** یہ ہے کہ نبی کی حدیث مقدم ہے اور اباحت کی حدیث مؤخر ہے۔ جیسا کہ اس کی طرف میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں۔ اور مؤخر مقدم کیلئے ناخ ہوتی ہے۔

**جواب (۲):** نبی والی حدیث نبی تنزیہی پر محمول ہے۔ اور رخصت و اباحت والی حدیث جواز پر محمول ہے۔ فضل طہور المرأۃ کے ساتھ طہارت بنانا خلافِ اولیٰ اس لیے ہے کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت بنانا اتنا نہیں ہوتا جتنا کہ مردوں کے مزاج میں پایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خلوت میں اس سے کوئی فرد گدازت ہوگئی ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

### **بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يَنْجُسُهُ شَيْءٌ**

☆..... اگر وقوعِ نجاست سے ماء مغلوب ہو جائے اور نجاست کا اس پر غلبہ ہو جائے اس طرح کہ ماء کی رقت و سیلان و طعم یہ سب وصف بدل جائیں پھر ماء بالا جماع نجس ہو جاتا ہے۔ اور اگر ماء کے کسی ایک وصف کا زوال ہو تو پھر بھی بالا جماع ماء نجس ہو جاتا ہے۔

☆ اور اگر وقوعِ نجاست سے ماء کی کوئی وصف تبدیل نہیں ہوئی ہے تو پھر اس کے نجس ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

**امام مالک و اہل ظاہر کے نزدیک یہ نجس نہیں ہوتا۔**

**احناف و شوافع کے نزدیک اگر کثیر ہو تو نجس نہیں ہوتا۔** ہاں قلیل ہو تو نجس ہو جاتا ہے۔

**مصنف نے ان فرق و مذاہب کے متدلات کو مختلف ابواب میں ذکر کیا ہے۔ جو مندرجہ ذیل ہیں۔**

**اہل ظواہر و مالک کا مستدل:** ان کا متدل اس باب میں ذکر کیا **إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يَنْجُسُهُ شَيْءٌ**

مصنف نے اس کو مفصل ذکر کیا ہے کیونکہ مصنف نے اس کا مورد بھی ذکر کیا ہے۔ وہ مورد یہ ہے **قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! اَتَتَوَضَّأُ مِنْ بَيْرٍ بُضَاعَةً**۔ اور طحاوی **بَابُ الْمَاءِ تَقَعُ فِيهِ النَّجَاسَةُ** ص ۱۰۱، پر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں **اَتَتَوَضَّأُ مِنْهَا** کے

الفاظ ہیں۔ اور ابوداؤد باب مَاجَاءَ فِي بَيْرِ بُضَاعَةَ ص ۱۱ پر آپ ﷺ سے ان الفاظ کے ساتھ سوال کیا گیا ہے اِنَّهُ يُسْتَقْفَى لَكَ مِنْ بَيْرِ بُضَاعَةَ الْخ۔ تو اس سوال کے جواب میں فرمایا اَلْمَاءُ طُهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ۔

حدیث کی بعض دوسری کتب میں بھی یہ حدیث ذکر ہے لیکن مورد کا بیان نہیں۔ بیان میں اجمال ہے۔ تو ایسی جملہ روایات کو مفصل روایات پر محمول کیا جائے گا۔

﴿ص ۲۰-۲۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ وَغَيْرُ وَاحِدٍ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ: اَنْتَوَضَا مِنْ بَيْرِ بُضَاعَةَ:

یہ بیر مدینے کے اُن ابار میں سے ایک بیر ہے، جن کا ماء عذب، میٹھا بھی تھا اور بار دھبی۔ وہ آبار یہ ہیں۔

(۱) بیر رومہ یہ ایک یہودی کا تھا۔ یہ مسلمانوں کو اس کا پانی پیتا تھا جس سے مسلمانوں کو بہت پریشانی ہوئی۔ حضور ﷺ نے ایک دفعہ مسلمانوں کو اس کے خرید کرنے کی تحریر فرمائی (چونکہ وہ مہنگا بہت تھا) تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کا نصف خرید کر مسلمانوں کو وقف کر دیا۔ ایک دن اس یہودی کا ہوتا تھا اور ایک دن عثمان کا۔ تو عثمان رضی اللہ عنہ کے دن میں مسلمان جا کر پانی بھرتے وہ یہودی بیٹھا مسلمانوں کو دیکھ کر جلتا رہتا تھا۔

(۲) بیر بضاعۃ مسجد کے قریب تھا اس لیے حضور ﷺ کیلئے بیر رومہ کی بجائے اس سے پانی لے لیا جاتا تھا۔ کیونکہ بیر رومہ مسجد سے کچھ دور تھا۔ (۱) بیر کے ساتھ حدیث کا تعلق ہے اسی لیے اس کو حدیث بیر بضاعۃ کہتے ہیں) (۳) بیر حاء (۴) بیر اریس یہ وہ بیر ہے جس میں عثمان رضی اللہ عنہ سے خاتم النبۃ والی وہ انگوٹھی گر گئی تھی جو خلفاء کے پاس چلی آ رہی تھی جس کی برکت سے امر خلافت مستحکم تھا۔ جب یہ گم ہو گئی اور بہت تلاش کے بعد بھی نہ ملی تو پھر امر خلافت میں خلل آیا اور قسم و قسم کے فتنے اٹھے۔ (۵) بیر عین، (۶) بیر غرس (۷) بیر غصاعۃ۔ تفصیل کے لیے دیکھو "الْقُرَى لِقَاصِدِ اُمِّ الْقُرَى" نامی کتاب، از علامہ محبت الدین طبری۔

دلائل جمہور بمقابلہ امام مالک والہا ظاہر:

دلیل (۱): حدیث استیقاظ: إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَذَرِي أُيُنَ بَاتَتْ يَدُهُ۔

ظاہر ہے کہ یہ نبی خوف نجاست کی بناء پر کی گئی ہے۔

دلیل (۲): لَا يُؤَلَّنُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ۔ طریقہ استدلال یہاں بھی وہی ہے کہ خوف نجاست کی وجہ سے نبی کی جارہی ہے۔

دلیل (۳): طُهُورُ إِنَاءٍ أَحَدُكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهَا سَبْعَ مَرَّاتٍ إِخْدَى هُنَّ بِالتَّرَابِ۔

حدیث بیر بضاعۃ اور ان احادیث میں بظاہر شدید تعارض ہے۔ اس لیے جمہور نے اپنی احادیث مذکورہ کو ترجیح دی ہے۔

وجہ ترجیح احادیث (دلائل) مذکورہ:

وجہ (۱): اگرچہ حدیث بیر بضاع کی بعض لوگ تصحیح کر رہے ہیں جیسے احمد بن حنبل اور مصنف۔ مگر ابن قتان وابن مندہ نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ ابن قتان نے اپنی کتاب ”الْوَهْمُ وَالْإِنْهَامُ“ میں ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں چار پانچ دہیوں سے اضطراب ہے، کہیں عبد اللہ بن عبد اللہ ہے۔ کہیں عبید اللہ بن عبد اللہ ہے۔ کہیں عبد الرحمن بن عبد الرحمن ہے۔ کہیں عبد اللہ بن عبد الرحمن ہے۔ کہیں عبد الرحمن بن رافع بن خدیج ہے۔ والا اضطراب یورث الضعف۔ لہذا حدیث بیر بضاع ضعیف ہے۔

وجہ (۲): عبد اللہ بن عبد اللہ کے بارے میں ابن مندہ کہتے ہیں کہ یہ مجہول ہے۔ حافظ نے کہا ہے کہ یہ مستور ہے۔

وجہ (۳): اس ضعف سے قطع نظر کر کے اس حدیث کے متن پر بھی کلام ہے۔ اس طرح کہ مستدل نے اس کے ظاہر کو ترک کر دیا ہے الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ کاللفظ نکرہ تحت الٹی ہے۔ اور نکرہ تحت الٹی ہو تو عام ہو جاتا ہے اس کا مقصد تو یہ ہے کہ کوئی شئی مُنَجِّسٌ مائیں غیر اوصاف ہو یا نہ ہو۔ لیکن انہوں نے تخصیص کر لی ہے الشَّيْءُ الْمَغْبُورُ کے ساتھ اب جمہور کہتے ہیں کہ جب تم نے تخصیص کر لی تو پھر کوئی اور تخصیص کرنے کا ہمیں بھی حق ہونا چاہیے۔ آگے سے یہ کہتے ہیں کہ ہم نے یہ تخصیص ابن ماجہ کی روایت کی وجہ سے کی ہے۔ جو باب الحیاض ص ۳۹ پر ابوامامہ باہلی سے مروی ہے جس کے لفظ یہ ہیں۔

إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ تو پھر جمہور نے آگے سے کہا کہ تم بتاؤ اگر زعفران و ریح المسک یا اس قسم کی اور غیر اوصاف چیز ظاہر چیز (ماء) کے ساتھ مل جائے تو مائیں ہوگا یا نہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ نجس نہیں ہوگا۔ مائیں تب ہوگا جبکہ غیر اوصاف شئی خود نجس ہو۔ آگے سے جمہور کہتے ہیں کہ هَلْ هَذَا إِلَّا تَخْصِيصٌ بَعْدَ التَّخْصِيصِ؟ تو پھر ہمیں بھی تخصیص کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ اس کا تعلق عام مایہ سے نہیں بلکہ ماء جاری سے ہے یا اس ماء سے ہے جو ماء جاری کے حکم میں ہو۔ فلہذا ما هو جوابکم فہو جوابنا۔

وجہ (۴): حدیث بیر بضاع مستدل کو کچھ نفع تب پہنچا سکتی ہے جبکہ الْمَاءُ میں الف لام استغراق کا ہو۔ جبکہ اصول میں طے ہوا ہے کہ اصل لام تعریف میں لام عہد ہوتا ہے۔ تو جب یہ لام لام عہد ہو تو معہود کوئی خاص ماء ہوگا۔ جس کو ظاہر کیا جا رہا ہے۔ اور اس کے نجس نہ ہونے کی کوئی خاص وجہ ہے (اب عموم کی بجائے خاص چیز پر بات آگئی) اور یہ محض ابتدائے احتمال ہی نہیں ہے۔ جس کو مستدل کے مقابلے میں مجیب اختیار کر لیا کرتا ہے۔ بلکہ یہ ایک حقیقت ہے۔ اور امر واقعی ہے۔ کیونکہ ترمذی کی روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ اَتَتْوَضَأُ مِنْ بَيْرٍ بَضَاعَةٍ

عبارت کے اندر بیر بضاعت سے طہارت کے بارے میں سوال ہوا اور اس کے جواب میں ہی فرمایا گیا الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ۔ تو معلوم ہوا کہ زیر بحث ماء بیر بضاع ہے، تب ہی تو سوال و جواب میں توافق ہوگا۔ عام ماء کے بارے میں سوال نہیں تھا۔ اور جن روایتوں میں اس کا ذکر نہیں وہ مختصر ہیں۔ ان مختصر احادیث کا مفصل احادیث کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ابن ماجہ باب الحیاض میں ص ۳۹ پر حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ اَنْتَهَيْنَا اِلَى غَدِيرٍ فَبَاذًا فِيْهِ جَنِيْفَةٌ حِمَارٍ. قَالَ فَكَفَفْنَا عَنْهُ حَتَّى اَنْتَهَى اِلَيْنَا رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَ اِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ۔ تو اب

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق ماء غدیر سے ہے عام میاہ سے نہیں ہے (باقی یہ ماء غدیر نجس کیوں نہیں اس کی کوئی خاص وجہ ہے) کہ یہ جاری کے حکم میں ہے (سیاتی بیانہ ان شاء اللہ)  
ماء پیر بضاعہ کے نجس نہ ہونے کی وجوہ:

(۱) واقدی کا قول ہے کہ پیر بضاعہ ساتین کی طرف جاری تھا۔ اس کے نجس نہ ہونے کی وجہ اس کا جاری ہونا ہے۔ نہ یہ کہ وقوع نجاست سے ماء بغیر تغیر کے نجس نہیں ہوتا۔ جیسا کہ فریق مخالف نے سمجھا ہوا ہے۔

**اعتراضات علیہا من جانب الفریق المخالف:** فریق مخالف نے اس پر بڑے شدید اعتراضات کیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ واقدی ضعیف ہے اس کا قول حجت نہیں اور یہ کہ اس کا جاری ہونا ابوداؤد اور اس کے استاذ کے مشاہدے کے خلاف ہے۔ امام ابوداؤد نے صفحہ ۱۱ پر باب مَا جَاءَ فِي بَيْرِ بُضَاعَةٍ میں جریان کا قول باطل کرنے کیلئے مندرجہ ذیل باتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) قَالَ أَبُو دَاوُدَ سَمِعْتُ قُتَيْبَةَ بْنَ سَعِيدٍ قَالَ سَنَلْتُ قَيْمَ بَيْرٍ بُضَاعَةً عَنْ عُمُقَيْهَا فَقُلْتُ مَا يَكُونُ فِيهَا الْمَاءُ. قَالَ إِلَى الْعَانَةِ: قُلْتُ فَإِذَا نَقَصَ. قَالَ ذَوْنُ الْعَوْرَةِ. تَوِيهَ پانی کیسے جاری ہو سکتا ہے۔

(۲) قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَقَدَرْتُ أَنَا بَيْرَ بُضَاعَةٍ بِرِذَائِي مَدَدْتُهُ عَلَيْهَا ثُمَّ ذَرَعْتُهُ فَإِذَا غَرَضُهَا سِتَّةَ أَذْرُعٍ. لہذا یہ جاری کیسے ہو سکتا ہے۔

(۳) وَسَأَلْتُ الَّذِي فَتَحَ لِي بَابَ الْبُسْتَانِ فَأَدْخَلَنِي إِلَيْهِ هَلْ غُبِرَ بِنَاءُ هَا عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ. قَالَ لَا.

(۴) وَرَأَيْتُ فِيهَا مَاءً مُتَغَيَّرَ اللَّوْنِ.

**غرض ابوداؤد:** ابوداؤد کی غرض ان تمام باتوں سے قول بالجریان کو باطل کرنا ہے کہ پیر بضاعہ کا ماء جاری نہیں تھا۔ جاری ماء کی تو یہ حالت نہیں ہوتی۔

**جواب (۱) من جانب الجمهور:** عمر و واقدی مدینہ کا رہنے والا ہے۔ محدثین نے حدیث میں اس کو ضعیف سمجھا ہے لیکن تاریخ، سیر، مغازی میں اس کے قول کو معتبر سمجھا ہے محمد ابن اسحاق کی طرح۔ مدینہ کے حالات سے اس واقدی کے علاوہ کون زیادہ واقف ہو سکتا ہے۔ اور یہ شخص مائتہ اولی کے اختتام کا ہے۔ ابوداؤد مائتہ ثانیہ کے بعد مائتہ ثانیہ کی ابتداء کا ہے جو حضور ﷺ کے زمانہ کا قرب واقدی کو حاصل ہے وہ ابوداؤد کو حاصل نہیں ہے۔

پھر قیم پیر بضاعہ اور الَّذِي فَتَحَ لِي بَابَ الْبُسْتَانِ مجہول ہیں۔ معلوم نہیں وہ مسلمان تھے یا کافر؟ پھر مسلمان ہیں تو بالغ تھے یا نابالغ۔ اور بالغ تھے تو پھر معلوم نہیں کہ ثقہ تھے یا غیر ثقہ۔ تو کتنی عجیب بات ہے کہ واقدی کے قول کو تو تسلیم نہ کیا جائے اور ان مجہولین کے قول کو لے لیا جائے۔ متقدم کے قول کو چھوڑ دیا جائے اور متاخر کے قول کو لے لیا جائے؟ (یہ کیسے درست ہو سکتا ہے؟) یہ تو فریق مخالف کی طرف سے ترجیح الرجوح ہے۔

**الجواب الثانی:** دوسرا جواب تطبیق کی صورت کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جریان کا لٹہر ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ کا لٹہر ہونا

جریان کی ایک صورت ہے۔ اسی طرح جریان کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ڈولوں کے ذریعے کنوؤں سے پانی نکالا جائے اور کھیتوں کو سیراب کیا جائے۔ اسی قسم کا بیر بضاعت جاری تھا۔ نجاسات گرتی رہتی تھیں اور نکلتی رہتی تھیں وہ چلتا رہتا تھا۔ پس واقدی کے قول اور ابوداؤد اور اس کے شیخ کے مشاہدے میں تدافع ختم ہو گیا۔ (یعنی جاری تھا حتیٰ کہ ڈول سے پانی نکالا جاتا تھا۔ اور جاری نہیں تھا کالنہر کما قال)

البتہ ابوداؤد کی آخری بات: (رَأَيْتُ فِيهَا مَاءً مُتَغَيِّرَ اللَّوْنِ) سے مشکل پیدا ہو رہی ہے کہ پھر تو ماء کو متغیر نہیں ہونا چاہیے اس سے تو تمہارے ثابت کردہ جریان کی بھی نفی ہو رہی ہے۔ اس کے مندرجہ ذیل جوابات ہیں۔  
جواب (۱): اس کا متغیر اللون ہونا کسی عارض کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ خلقی تھا۔ بعض میاء خلقة متغیر اللون ہوتے ہیں جیسے نہر۔ بخاری فرماتے ہیں کہ اس کا ماء خلقة احور تھا۔ اسی طرح سیلابی پانی کا رنگ عام میاء سے مختلف ہوتا ہے۔ لہذا اب جریان کی نفی نہیں ہوگی۔

جواب (۲): متغیر اللون ہونا طول مکث کی وجہ سے تھا۔ (نبی ﷺ) کے زمانہ میں جاری تھا واقدی نے اس کو نقل کیا ہے۔  
جواب (۳): بیر کا متغیر اللون ہونا درختوں کے پتوں کی وجہ سے تھا کیونکہ وہ درختوں کے نیچے تھا۔

وجہ (۲): ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ اس حدیث بیر بضاعت کو اپنے ظاہر پر رکھ کر اس پر عمل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس کو ظاہر پر رکھ کر عمل نہیں ہو سکتا دو (۲) وجہ سے۔ ایک (۱) تو یہ کہ یُلْقَى فِيهَا الْحَيْضُ وَلُحُومُ الْكِلَابِ وَالنِّينُ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اتنی کثیر نجاسات ہوتی تھیں۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اتنی کثیر نجاسات کی وجہ سے اس میں تغیر پیدا نہ ہو۔ ہمارا تو مشاہدہ یہ ہے کہ معمولی نجاست کے گرنے سے بھی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ چڑیا، چوہا اگر کسی کنویں میں گر جائیں اور اس میں کچھ دن رہنے کے بعد پھٹ جائیں تو طعم و ریح سب میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ اور بعد التغیر تو نجس ہونا مجمع علیہ ہے۔ پس اس حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھ کر اس پر کوئی امام عمل کر ہی نہیں سکتا۔

اور دوسری (۲) وجہ یہ ہے کہ نبی ﷺ کے پینے اور استعمال کرنے کیلئے پانی اس بیر سے لیا جاتا تھا۔ حالانکہ ایسے پانی کو تو کوئی معمولی انسان بھی استعمال نہیں کر سکتا (تو پھر حضور ﷺ جو انظف الناس ہیں وہ کیسے استعمال کر سکتے ہیں) پس لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ یہ حدیث بعد اخراج النجاسات کی صورت پر محمول ہے۔ یعنی نجاسات گرتی تھیں پھر ان کو نکال کر پھینک دیا جاتا تھا۔ اور شریعت کے قاعدے کے مطابق ناپاک پانی نکال دیا جاتا تھا پھر وہ پاک ہو جاتا تھا۔ (اور اس سے ماء کو استعمال کیا جاتا تھا)

اشکال: اس پر امام طحاوی نے اشکال اٹھایا ہے کہ پھر صحابہ اَنْتَوُضُّا مِنْ بَيْرٍ بِضَاعَةٍ کا سوال کیوں کرتے ہیں؟ بظاہر یہ سوال تمہاری تقریر کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ دیواروں کو پاک نہیں کیا گیا۔ کچھ نہیں نکالا گیا۔ ڈول رسی کو پاک نہیں کیا گیا۔ نیچے سے جو پانی نکل رہا ہے وہ نجس ماء کے ساتھ مل گیا تو اس بیر کو کبھی بھی پاک نہیں ہونا چاہیے تو نبی ﷺ نے الْمَاءَ طَهُورًا لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ فرما کر ان خدشات کا جواب دیا ہے۔

الحاصل: حدیث بیر بضاعت کا ان توجہات مذکورہ کے بغیر کوئی چارہ نہیں ورنہ تو ذکر کی گئی مذکورہ احادیث اور اس حدیث

بیر بضاعت میں ظاہر باہر تعارض ہے اور خدشات ہیں۔ محال مذکورہ ذکر کرنے کے بعد یہ تعارض و خدشات دور ہو گئے۔

**يُلْقَى فِيهَا الْحِصْنُ :**

**اشکال:** اس پر بظاہر القاء قصدی کا وہم ہوتا ہے حالانکہ یہ فعل تو کوئی کافر بھی نہیں کر سکتا چہ جائیکہ کوئی مسلمان خاص کر صحابہ کریں؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

**جواب (۱):** مسلمان تو القاء نہیں کرتے تھے بلکہ یہودی و کافر کرتے تھے مسلمانوں کے ساتھ عداوت کی بناء پر (اور یہ کوئی بعید نہیں)۔

**جواب (۲):** ہوتا یوں تھا کہ نجاسات اپنی اپنی جگہ لوگوں کے گھروں کے قریب پڑی ہوتی تھی۔ اور بیر بضاعت نشیبی زمین میں تھا۔ جب بارشیں آتیں تو گندگیاں بہہ کر اس میں گر جاتی تھیں۔ اور اس بیر کی کوئی منڈھیر بھی نہیں تھی۔

**جواب (۳):** حَبّ ریح سے گندگیاں اس بیر بضاعت میں پڑ جاتی تھیں۔ لیکن راوی نے اس کی تعبیر یلقی فیہا سے کر دی ہے جس سے القاء قصدی کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)

امام ابو حنیفہؒ بھی مالکیہ کی قلیل، کثیری توفیت کے قائل نہیں بلکہ انکا مذہب ہے کہ پانی میں نجس کا اثر ہو تو نجس ہو جاتا ہے۔ اگر اثر نہ ہو تو پھر نجس نہیں ہوتا۔ مگر اصل مسئلہ میں مالکیہ و احناف کا اختلاف ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اثر ہونے نہ ہونے کا مدار تغیر ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا مدار تغیر نہیں بلکہ مبتلا بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔ اگر مبتلا بہ کو نجاست کے اثر کرنے کا یقین و غلبہ ظن ہو جائے تو پانی نجس ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ماثبتہ علیہ القبلۃ کیلئے تحری کا حکم ہے۔ اسی طرح یہاں بھی دیکھنے والے کے غلبہ ظن کا اعتبار ہوگا۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک قلیل و کثیر کی حد ہے، قلعین اور اس سے زیادہ ہو تو نجس نہیں ہوگا اور اگر کم ہو تو نجس ہو جائے گا۔

**دلائل احناف بمقابلہ امام شافعی و امام احمد:**

**دلیل (۱):** وہ احادیث ثلاثہ ہیں جن کو پہلے ذکر کر دیا گیا ہے جیسے نہی عَنِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ والی حدیث۔ جس طرح یہ مالک کے خلاف حجت ہے اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے خلاف بھی حجت ہے۔ امام مالکؒ کے خلاف تو حجت ہونے کی تقریر پہلے ہو چکی ہے اور شافعیہ کے خلاف ہونے کی تقریر یہ ہے کہ نبی ﷺ نے دائم، غیب، دائم کا کوئی فرق ذکر نہیں کیا ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قلعستان و غیر قلعستان سب اس کے تحت درج ہیں۔ نجاست کے واقع ہونے سے سب نجس ہو جاتے ہیں اسی لیے تو نہی فرمائی ہے۔ لہذا قلعستان کی تحدید کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔

☆..... اس کے جواب میں اگر کوئی یہ کہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہر ماء دائم میں بول کرنا خلاف اولیٰ ہوگا۔ نجس بھی ہو جائے ایسا نہیں۔

**جواب:** یہ ہے کہ ایک تو خود امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مطلق نہی تحریم کیلئے ہوتی ہے۔

دوسرا یہ کہ نبی تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہونے میں دائم کے ساتھ جاری بھی شریک ہے تو پھر دائم کی تنقید کا کیا فائدہ ہوا کیونکہ ماء جاری میں بھی شارع نے بول سے منع فرمایا ہے۔ تو تم ایسی بات کیوں کرتے ہو کہ جس سے دائم کی تنقید بے فائدہ ہو جائے۔

**سوال:** اس پر اگر کوئی سوال کرے کہ اس حدیث کا اطلاق تمہارے لیے حجت ہونے کی بجائے اے خفیو تمہارے خلاف حجت ہے؟ اس لیے کہ غدیر عظیم (نجاست گرنے سے) تمہارے نزدیک نجس نہیں ہوتا۔ جبکہ وہ بھی اس اطلاق کے تحت داخل ہے پھر تو وہ بھی نجس ہونا چاہیے؟

**جواب:** یہ ہے کہ غدیر عظیم تو بالا جماع ماء جاری کے حکم میں ہو چکا ہے جاری تو دائم کا مقابل ہے۔ وہ اس کے اطلاق میں درج نہیں ہے (البتہ اس کے اطلاق کے عموم میں قلعان درج ہیں)

**دلیل احناف (۲):** دلیل تو اول تھی اب جس کو ذکر کرنے لگا ہوں یہ احناف کے مذہب کی ایک تائید ہے۔ تائید یہ ہے کہ ایک حبشی بیر زمزم میں گر کر مر گیا۔ ابن عباسؓ وابن زبیرؓ اور دوسرے اہل علم صحابہ کی موجودگی میں اس کا نزع کیا گیا اور تین دن تک اس کا نزع ہوتا رہا جب عاجز آ گئے تو پھر چھوڑ دیا۔ یہ بیر زمزم آخر یہ تھا اس کا پانی شوافع کے قلعین سے تو بہت زیادہ ہو گا لیکن پھر بھی اس کو نجس سمجھا گیا۔ اس سے بھی قلعین کی تحدید کی نفی ہوتی ہے۔

**سوالات من جانب الفرق الخالف اور اس کے جوابات:**

**سوال (۱):** شوافع کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ یہ قصہ قتادہ، ابن سیرین، ابو الطفیل نے روایت کیا ہے اور یہ تینوں مرسل ہیں۔ ابن لہیعہ نے بھی روایت کیا ہے گو وہ متصل ہے لیکن ابن لہیعہ ضعیف ہے (یہ ساری بحثیں طحاوی باب الْمَاءِ تَقَعُ فِيهِ النَّجَاسَةُ ص ۱۱۳ میں موجود ہیں)۔ تو اے خفیو! یہ قصہ تمہارے لیے کیسے دلیل بن گیا۔

**جواب (۱):** ابن ابی شیبہ و طحاوی میں اس کی ایک سند جید بھی ہے هُشَيْمٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ عَطَاءٍ۔ یہ سند متصل بھی ہے اور جید بھی ہے کوئی راوی اس میں ضعیف نہیں ہے۔ (اور کسی حدیث کے حجت ہونے کیلئے اس کی صرف ایک سند کا جید ہونا کافی ہو جاتا ہے۔

**جواب (۲):** ابن سیرین کے متعلق تذکرۃ الحفاظ میں ہے کہ یہ ابن عباس کا تلمیذ ہے۔ بوقت وفات ابن عباسؓ اس کی عمر پینتیس (۳۵) سال تھی۔

**جواب (۳):** بیہقیؒ جو اعتراض اٹھانے والے ہیں انہوں نے خود باب الترویج میں لکھا ہے کہ ابن سیرین کا عکرمۃؒ سے سماع و لقاء ثابت ہے۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ عکرمۃؒ ابن عباس کا مشہور تلمیذ ہے پس واسطہ محذوف کا علم ہونے کے بعد انقطاع دار سال کا وہ ختم ہو گیا۔

**جواب (۴):** شوافع نے تصریح کی ہے کہ سعید بن المسیب کی مراسیل کی طرح ابن سیرین کی مراسیل بھی معتبر اور حجت ہیں لانہما یُرسِلان عن الثقات۔

جواب (۵): چلو مان لیا کہ یہ مرسل ہے لیکن قتادہ و ابو الطیفل وغیرہ کے مراسیل سے اس کی تائید ہوتی ہے اور جب کسی مرسل کو دوسرے مرسل سے تائید حاصل ہو جائے تو وہ بھی حجت ہو جاتی ہے۔

الحاصل: یہ قصہ سند کیساتھ ثابت ہے نہ کہ غیر ثابت۔

سوال (۲): ابن عیینہ و شافعی کی طرف سے اس قصہ پر یہ بھی شبہ کیا جاتا ہے کہ ہم حجازی ہیں ایک طویل زمانہ ہم حجاز (مکہ و مدینہ) میں رہے ہم نے وہاں کسی سے نہیں سنا کہ اس قسم کا واقعہ پیش آیا تھا کہ بیر زمزم میں حبشی گر کر مر گیا تھا اور ابن عباس رضی اللہ عنہما و ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے اس کے نزع کا فتویٰ دیا تھا الخ۔ حالانکہ حجازی تو اس قسم کے واقعات کو زیادہ جاننے والے تھے؟ (لہذا اس واقعہ کو ہم تسلیم نہیں کرتے)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ ہم نے اس واقعہ کی صحیح سند اوپر ذکر کر دی ہے۔ عطاء بن ابی رباحؒ تو اس واقعہ کو ذکر کرتا ہے، امام شافعیؒ و ابن عیینہؒ انکار کرتے ہیں اگر ان دونوں کا زمانہ متحد بھی ہوتا تو پھر بھی عطاء بن ابی رباحؒ کے قول کو ترجیح ہوتی کیونکہ وہ مثبت ہے۔ قاعدہ ہے کہ نفی اثبات کا جب تعارض ہو تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے۔

تو عطاء بن ابی رباحؒ امام شافعیؒ سے بہت پہلے گزرا ہے لہذا عطاء کے قول کا ان پر راجح ہونا واضح ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے صلوٰۃ فی الکعبہ کے بارے میں بلال رضی اللہ عنہ کی روایت صلی فیہ ہے اور غیر بلال کی روایت لَمْ یُصَلِّ فیہ ہے تو وہاں یہی کیا گیا ہے کہ بلال کی روایت چونکہ مثبت ہے لہذا اسی کو ترجیح ہے۔ فکذا ہلہنا۔

جواب (۲): اہل حجاز میں سے کسی کا ان کو نہ بتانا اور نہ ذکر کرنا اس واقعہ کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے؟

جواب (۳): کہ صحابہ کرام جن کے سامنے یہ واقعات پیش آئے وہ دینی ضروریات کیلئے منتشر ہو گئے۔ کوئی کہیں چلا گیا کوئی کہیں۔ پھر اہل حجاز اس قسم کے واقعات کو زیادہ جاننے والے کیسے ہو گئے۔ ایک موقع پر شافعیؒ نے احمد کو فرمایا تھا۔ انت اعلم بالروایات۔ لَآِنَّ الصَّحَابَةَ قَدْ اِنْتَشَرُوا۔ (کہ اب تم روایات کو پرکھو۔ محض اعتماد نہ کرو۔ صحابہ تو منتشر ہو گئے تھے تو امام شافعیؒ امام احمد کے سامنے اعتراف کر رہے ہیں کہ اہل حجاز علم بالروایات نہیں بلکہ تم محدثین علم بالروایات ہو)

سوال (۳): معترضین کی جانب سے ایک اور شبہ یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حبشی کا جب بیر زمزم میں وقوع ہوا تو اس کا دم متفرق ہو گیا اور سطح ماء پر نظر آتا تھا اس وجہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما و ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے نزع کا فتویٰ دیا۔ اور ایسی صورت میں نزع کے ہم (شوافع) بھی قائل ہیں؟ (سب قائل ہیں)

جواب: یہ ہے کہ یہ تو مشاہدے کے خلاف ہے کیونکہ وقوع فی البیر سے موت مبرحہ واقع نہیں ہوتی بلکہ مخرقا واقع ہوتی ہے۔ تفرق دم نہیں ہوتا ہے بلکہ دم تو جسم میں مجتمع رہتا ہے پس معلوم ہوا کہ نزع کا فتویٰ بوجہ موت کے تھا۔ اور محض موت سے متغیر الاوصاف نہیں ہوتا۔

سوال (۴): معترضین کی طرف سے مزید شبہ کیا جاتا ہے کہ نزع کا فتویٰ نجس ہونے کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ تنزیہاً و تنظیفاً تھا۔

**جواب:** یہ ہے کہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ آتا ہے کہ تین دن تک نزع ہوتا رہا۔ پورے مکہ والے جمع تھے۔ اس کے سارے منقذ بند کیے گئے۔ بیت اللہ کی جانب جو اس کا منقذ تھا وہ بند نہ ہو سکا جب تین دن تک نزع کرتے رہے پھر بھی پورے ماء کے نزع سے عاجز آ گئے تو چھوڑ دیا۔ تو کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ تین دن تک نزع (جدوجہد) نظافت حاصل کرنے کیلئے کی جاتی رہی؟ معلوم ہوا کہ یہ نزع وجدوجہد اور اتنی بڑی مشقت اس پیر کے شخص ہونے کی وجہ سے برداشت کی گئی۔

**سوال (۵):** ایک اور شبہ یہ ہے کہ بیرزمزم کو اللہ نے ایک خصوصیت عدم انقطاع کی عطا فرمائی ہے کہ اس کا ماء نیچے سے ختم ہی نہیں ہوتا۔ عبدالمطلب کو بشارت ملی کہ تَحْفَرُ بَيْراً لَا يَنْقَطِعُ۔ اب بظاہر اس کی اس خصوصیت لا ینقطع اور نزع کے اس قصے میں تضاد معلوم ہوتا ہے اس کو کوئی کیسے تسلیم کرے۔ (لَا يَنْقَطِعُ) کا مطلب تو یہ ہے کہ اس کا ماء نیچے سے ختم ہی نہیں ہوگا۔ اور نزع کے واقعہ کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ ینقطع ہو گیا اور پانی ختم ہو گیا)

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ نزع کا فتویٰ بحسب طاقة البشرية تھا۔ اب نزع اور اس کی خصوصیت لَا يَنْقَطِعُ میں تضاد ختم ہو گیا۔

**الحاصل:** یہ قصہ ہر طرح ثابت ہے۔ اور قلعین کی تحدید کی نفی کرنے کیلئے کافی شافی ہے۔

**امام شافعی کا مستدل:** ترمذی کے صفحہ ۲۱ پر بَابُ مَنْهُ میں ہے: عَنْ ابْنِ عُمَرَ ۞ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ۞ وَهُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْمَاءِ يَكُونُ فِي الْفَلَاةِ مِنَ الْأَرْضِ وَمَا يُنْبِتُهُ مِنَ السَّيِّعِ وَالذُّوَابِ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يَحْمَلِ الْخَبَثَ. أَيْ لَا يَنْجَسُ كَمَا فِي رِوَايَةِ أَبِي دَاوُدَ ۞۔ یہ امام شافعی کا مستدل ہے اس کا نام ”حدیث قلعین“ ہے۔

**جوابات من جانب الاحناف:** اس مستدل کے احناف کی طرف سے مندرجہ ذیل جوابات دیئے گئے ہیں۔

**الجواب الاول:** یہ حدیث ضعیف بھی ہے اور مضطرب بھی۔ ضعیف تو اس طرح ہے کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق مشہور مختلف زید راوی ہے۔ محدثین نے فیصلہ کیا ہے کہ اس کی عن عن قبول نہیں اور یہاں یہ عن عن (سے روایت کر رہا) ہے اس لیے یہ ضعیف بن گئی۔

**اضطراب:** اس روایت میں تین اضطراب ہیں۔ سنداً، متناً، معناً۔

**سند کا اضطراب:** یہ ہے کہ کہیں محمد بن جعفر بن زبیر ہے۔ کہیں محمد بن عباد بن جعفر ہے۔ اسی طرح اس کا استاذ کہیں تو عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر ۞ ہے اور کہیں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر ۞ ہے۔

**متن کا اضطراب:** کسی روایت میں قلعین ہے کسی میں قُلْتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا ہے کسی میں أَرْبَعِينَ قُلَّةً ہے کسی میں أَرْبَعِينَ دَلْوًا ہے کسی میں أَرْبَعِينَ غَرَبًا ہے۔

**ڈول کے بارے میں اہل عرب کی اصطلاح:**

اگر ڈول لبالب بھرا ہوا ہو تو اس کو غرب کہتے ہیں۔ اور اگر اس سے کم ہو تو دلو کہتے ہیں یہ تمام روایتیں فتح القدیر میں ابن حمام

نے درج کی ہیں۔

معنی کا اضطراب: قلۃ کا معنی بھی متعین نہیں ہے۔ کیونکہ قلۃ کے کئی معنی ہیں۔ رَأْسُ الْجَبَلِ (پہاڑ کی چوٹی) قامت الانسان (قد آدم) جَوۃ (مذکا) قَرَبۃ (مشکیزہ) اور کسی معنی کی تعین پر کوئی قرینہ بھی نہیں ہے۔ (تو اس پر کیسے عمل کیا جاسکتا ہے) یہ معنی اضطراب انتہائی اہم ہے۔

اعتراض من جانبہم:۔ اس پر آگے سے شوافع کہتے ہیں کہ بعض غیر صحاح روایات میں ”مِنْ قِلَالٍ حَجَرٍ“ کا لفظ آیا ہے پس اس سے معنی قلۃ کی تعین ہوگئی اور یہ قِلَالٍ حَجَرٍ عربوں کے ہاں جانے پہچانے تھے۔ چنانچہ حدیث معراج میں ہے کہ سدرۃ المنتہی کے پتوں کے بارے میں حضور ﷺ نے فرمایا فَبَإِذَا وَرَفَعَهَا كَأَذَانِ الْفِيلِ وَنَبَقَهَا كَقِلَالٍ حَجَرٍ۔ مسلم ص ۹۱ پر صرف قِلَال کا ذکر ہے۔ تو دیکھیے تشبیہ ہی کے مقام میں چیز ذکر کی جاتی ہے جس کو مخاطب جانتا پہچانتا ہو اس لیے معنی اس کا متعین ہے اور اضطراب معنوی مرتفع ہے۔

اس کا جواب من جانبنا: یہ ہے کہ ”كَقِلَالٍ حَجَرٍ“ کی زیادتی غیر ثابت ہے۔ ابن عدی نے ذکر کیا ہے کہ یہ مغیرہ بن ثعلباب راوی کا لفظ ہے۔ اور اس کی طرف سے یہ اندراج ہے اور وہ خود منکر الحدیث تھا اور تشبیہ کا جواب یہ ہے کہ اس سے بھی قِلَالِ حَجَرِ کی تعین نہیں ہوتی بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ عرب میں متعدد قِلَال چلتے تھے۔ سدرۃ المنتہی کا پھل وہ بجائے کسی اور قِلَال کے قِلَالِ حَجَرِ کے ساتھ مشابہ تھا۔ فَاِنَّ التَّعْيِينَ۔

الجواب الثانی علی تقدیر التسلیم: اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ قلۃ سے حجر کا قلۃ ہی مراد ہے۔ تو پھر بھی جہالت مرتفع نہیں ہوتی اس لیے کہ ضروری نہیں کہ حجر کے سارے قلعے برابر ہوں کوئی صغیر ہوگا کوئی کبیر۔ اب یہ معلوم نہیں کہ یہاں کونسا مراد ہے۔ اگر کبیر بھی مراد ہو تو پھر بھی مسئلہ مشکل ہے کیونکہ اس قلۃ کبیرہ کی مقدار معلوم نہیں کہ وہ کتنا ہوتا تھا کتنا نہیں۔ مصنف نے جو نقل کیا ہے ”قَالُوا نَحْنُ مِنْ خُمْسِ قَرَبٍ“ تو یہ بھی مشکل ہے۔ اس لیے کہ قَالُوا کی ضمیر کا مرجع معلوم نہیں۔ اس کے علاوہ نحو کا لفظ اس عدد کی تعین کی بجائے عدم تعین پر دلالت کرتا ہے۔

پھر اس کے علاوہ قَرَبٍ قَرَبۃ کی جمع ہے بمعنی زق و مشکیزہ اور دنیا میں مشکیزے مختلف ہیں ایک گھی کا مشکیزہ ہوتا ہے اور ایک پانی کا ہوتا ہے۔ ان میں تفاوت ہوتا ہے۔ پھر پانی کے مشکیزوں میں تفاوت ہے۔ سقا قین کے ہاں پانی کا مشکیزہ اور ہوتا ہے۔ مسافر اپنے ساتھ سفر میں جو مشکیزہ رکھتا ہے وہ اور ہوتا ہے۔ کچھ معلوم نہیں کہ یہاں کونسا مشکیزہ مراد ہے اور کونسا مراد نہیں۔ پھر یہ بھی نقل کرتے ہیں قَالَ الشَّافِعِيُّ الْقَرَبَةُ مِائَةُ رَطَلٍ اس سے بھی کام نہیں چلتا۔ اس لیے کہ رطل میں تفاوت ہوتا ہے کوئی حجازی رطل ہے اور کوئی عراقی۔

الحاصل: قلعین کی مقدار کا نہ معلوم ہونا ایسی حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لیے یہ حدیث ضعیف سمجھی گئی ہے۔ ابن عبدالبر نے تمہید میں اس کو ضعیف کہا ہے۔ قاضی اسماعیل بن اسحاق، ابوبکر بن عربی ان سب نے ضعیف کہا ہے۔ علی بن مدینی سے بدائع میں مذکور ہے ”حَدِيثُ الْقَلَتَيْنِ لَمْ يَثْبُتْ“

صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے کہ ابوداؤد نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔

شبہ: اس پر شبہ ہوا کہ سنن ابی داؤد میں تو کہیں بھی ابوداؤد کی طرف سے اس کی تصنیف مذکور نہیں ہے۔ تو صاحب ہدایہ کی ابوداؤد کی طرف نسبت کرنا واقعہ کے خلاف ہوگئی۔

جواب (۱): ہو سکتا ہے کہ ابوداؤد نے اپنی کسی اور تصنیف میں اس کو ضعیف کہا ہو۔

جواب (۲): اور یہ بھی ہے کہ ہدایہ کی عبارت میں ابوداؤد سے مراد ابوداؤد طیالسی ہوں نہ کہ ابوداؤد صاحب السنن۔

جواب (۳): ابوداؤد نے اپنی کتاب میں اس کی تضعیف کی تصریح تو نہیں کی لیکن حدیث کی سند پر ضعف کا حکم لگایا ہے۔ اور اس کی سند میں اضطراب کا ذکر کیا ہے۔ ابوداؤد کا اس کی سند میں اضطراب کو ذکر کرنے سے اس حدیث کے ان کے ہاں ضعیف ہونے کی علامت ہے۔

علاوہ ازیں ”إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ“ میں الماء پر الف لام عہد کا ہے۔ مراد اس سے وہی ماء ہے جس کا سوال میں ذکر ہے۔ یعنی ماء الفلات۔ جو جنگل کے حوضوں میں باقی رہتا ہے۔ اور شوافع نے جو قلتین کی مقدار بتلائی ہے وہ تو ایک زمانہ بھر جنگل میں باقی نہیں رہ سکتی۔ جنگل میں باقی رہنے والے ماء پر یہ حدیث تب منطبق ہوگی جبکہ قلدہ کا معنی قامة الرجل کریں یا رأس الجبل کریں۔

تقریر شوافع: آگے سے شوافع نے کہا ہو سکتا ہے کہ زمین پتھریلی ہو اور ہماری طرف سے بیان کردہ قلتین کی مقدار بھی ایک زمانہ بھر باقی رہ سکتی ہو۔

جواب: یہ تو محض ایک احتمال ہے اور عادت کے بھی خلاف ہے۔ پھر اس کو تسلیم کرنے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قلتین کا حکم تو معلوم ہو گیا کہ وہ نجس نہیں ہوگا۔ اور اس قلتین سے زائد اور کم کا کیا حال ہوگا۔ اس حدیث سے تو کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ اور شوافع جو زائد کو طہر اور قلتین سے کم پانی کو نجس بتلاتے ہیں وہ مفہوم مخالف کی وجہ سے نجس بتلاتے ہیں۔ اور ہم حنفی لوگ تو مفہوم مخالف کے قائل ہی نہیں تو پھر یہ حدیث ہمارے خلاف کیسے حجت ہوگی۔ اس کے علاوہ بعض دفعہ کلام کے اندر قیود احتراز کیلئے ذکر کی جاتی ہیں اور بعض دفعہ وہ قیود واقعی ہوتی ہیں اور جواب کو سوال کے مطابق بنانے کیلئے ہوتی ہیں احتراز مقصود نہیں ہوتا۔ اس کی بہت سی امثلہ ہیں جیسے قرآن میں ہے ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ“۔ اب اس کا یہ مطلب نہیں کہ املاق کے علاوہ کسی اور وجہ سے قتل اولاد جائز ہے۔ تو یہاں خشیۃ املاق کی قید بیان واقع کیلئے ہے احتراز کیلئے نہیں۔ ہر قید دنیا میں احترازی نہیں ہوتی۔ پھر خود شوافع تصریح کرتے ہیں کہ مفہوم مخالف وہاں چلتا ہے جہاں شرط و قید کا کوئی اور فائدہ ظاہر نہ ہو۔ تو کیا بعید ہے کہ قلتین کی قید بھی ایسی ہی ہو۔

یہ سب کچھ تسلیم کرنے کے بعد پھر ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اور ہمارے بزرگوں نے تجربہ کیا کہ قلتین کی مقدار زمین پر گرائی۔ اور اس کو ایک طرف سے حرکت دی تو اس کی دوسری جانب نے حرکت نہیں کی۔ تو اس لحاظ سے یہ ہمارے قاعدے کی رو سے بھی نجس نہ ہوا بلکہ غدیر عظیم کی صورت اختیار کر گیا تو یہ حدیث ہمارے خلاف ہونے کی بجائے ہمارے موافق ہے؟

صاحب ہدایہ کا پہلا جواب:

تو ما قبل صفحہ میں گذرا کہ یہ حدیث قلتین ضعیف ہے۔

صاحب ہدایہ کا دوسرا جواب:

انہوں نے دوسرا جواب اس حدیث کا یہ دیا ہے کہ (لَمْ يَحْمَلِ الْخَبَثُ) کا معنی ہے يَضْعَفُ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّجَاسَةِ فَيَكُونُ نَجَسًا۔ کہ نجاست کو اٹھانے سے ضعیف ہو جاتا ہے اور نجس ہو جاتا ہے۔ گویا شوافع کی دلیل انہی کے خلاف ہوگئی۔

ابن ہمام کا اس جواب پر رد:

ابن ہمام نے اس پر یہ عجیب اعتراض کیا ہے کہ ہم استفسار کرتے ہیں کہ اس کا مفہوم مخالف معتبر ہوگا یا نہیں۔ اگر کہو کہ اس کا مفہوم مخالف معتبر ہے یعنی جب ماء قلتین سے زیادہ ہو پھر تو وہ نجس نہیں ہوتا تو اے خفیو! یہ تمہارے مذہب کی خلاف ہے کیونکہ یہ تو قیوت ہوگئی اور تم تو قیوت کے قائل نہیں ہو۔ اور اگر اس کے مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے تو پھر نبی ﷺ کا جواب نامتام ہوگا۔ کیونکہ اس کے پاک ہونے کا مدار معلوم نہیں ہوگا اور یہ شان انبیاء کے خلاف ہے۔ پس مناسب ہے کہ اس جواب ثانی کی بجائے اول جواب پر ہی اکتفاء کیا جائے کہ حدیث قلتین ضعیف ہے۔ ابن الھمام کی یہ تردید صاحب ہدایہ کے جواب پر نئی بحث تھی۔

قدیم بحث علی جواب صاحب ہدایہ:

یہ ہے کہ ”لَمْ يَحْمَلِ الْخَبَثُ“ کے لفظ میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک وہ معنی جو شوافع کے ہاں مختار ہے۔ اور ایک وہ معنی جس کو صاحب ہدایہ بیان کر رہے ہیں۔ لیکن ایسے تردد کی صورت میں کوئی مرجح تلاش کرنا ہوگا تو ہمارے پاس مرجح موجود ہے۔ اور وہ ابوداؤد کی دوسری روایت ہے جس میں ”لَا يَنْجُسُ“ کا لفظ ہے۔ اور تمہارے پاس (اپنے معنی پر) کوئی مرجح موجود نہیں ہے۔

جواب: (اس قدیم بحث کا جواب یہ ہے) کہ صاحب ہدایہ کے جواب کی رو سے إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ فِي الْقَلَّةِ مراد لینا پڑتا ہے (یعنی جب پانی کم ہوتے ہوئے قلتین رہ جائے تو فَيَكُونُ نَجَسًا) اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے سوال میں ”فِي الْفَلَاتِ“ کے لفظ کا مذکور ہو جانا اس کی موافقت کرتا ہے اس لیے کہ فَلَاتِ کا ماء یوماً فیوماً کم ہوتا رہتا ہے بخلاف شوافع کے معنی کے کہ سوال میں ”فِي الْفَلَاتِ“ کا لفظ ان کے معنی کی موافقت نہیں کرتا کیونکہ ان کے معنی کی رو سے إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ فِي الْكَثْرَةِ مراد لینا پڑتا ہے (یعنی جب ماء بڑھتے بڑھتے قلتین سے زیادہ ہو جائے تو لَا يَنْجُسُ) تو اس طرح صاحب ہدایہ کا جواب ترجیح پا جاتا ہے۔

باقی لَا يَنْجُسُ والی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خارجی چیز ہے اگر کسی خارجی چیز سے دو معنوں میں سے ایک معنی متعین کیا جاسکتا ہے تو پھر ہمارے لیے بھی یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہم بھی کسی خارجی امر سے اپنے معنی کی تعیین و تائید

کر سکیں اور وہ یہ ہے۔

صاحب ہدایہ کے جواب کا مقصد یہ ہے کہ ماء کی طہارت و نجاست کا مسئلہ بڑا اہم ہے۔ توقيت و عدم توقيت کا فیصلہ کسی مضبوط دلیل سے کیا جانا چاہیے اس میں عموم بلوئی ہے اگر قلعین کی کوئی توقيت تھی تو بیسیوں صحابہ اس کو نقل کرتے نہ یہ کہ صرف ایک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نقل کرتے۔ پس یُضَعَّفُ عَنْ إِحْتِمَالِ النَّجَاسَةِ کا مطلب یہ ہے کہ یُضَعَّفُ عَنْ إِحْتِمَالِ النَّجَاسَةِ أَنْ يُثَبَّتَ بِهِ تَوْقِیْتُ الْقَلْعَیْنِ وَیُوَیِّدُ بِهِ (کہ یہ حدیث اس سلسلے میں ضعیف ہے کہ توقيت القلعین کو اس کے ذریعے متعین کیا جاسکے۔

الحاصل: اس طرح صاحب ہدایہ کا جواب بحال ہو سکتا ہے واللہ اعلم بحالہ۔

### بَابُ كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ

(ص ۲۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ : لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اگر ماء دائم قلیل ہو تو یہ نہی تحریم کیلئے ہے اور اگر ماء دائم کثیر ہو تو تنزیہ کیلئے ہے۔ احناف کے نزدیک یہ نہی مطلقاً تحریم کیلئے ہے۔ قلیل ہوگا تو بالفعل نجس ہو جائے گا کثیر ہوگا تو مالا نجس ہو جائے گا (کہ بار بار بول کرنے سے ایک وقت آئے گا کہ بول اس پر غالب آجائے گا۔ فیکون نجسا) ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ:

بعض روایتوں میں یہاں ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ ہے۔ اور بعض میں دونوں لفظ ہیں اور بعض روایتوں میں ان دونوں لفظوں میں سے کوئی بھی نہیں۔

پھر يتوضأ پر یا تو رفع ہے اور یہ خبر ہے مبتدا محذوف کی ائی ثُمَّ هُوَ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ۔ اور ثُمَّ استبعادیہ ہے جیسے اس مثال میں ”لَا يَضْرِبُ عَوْرَتَهُ ضَرْبَ الْأَمَةِ ثُمَّ يَضْأُ جَعْفَهَا ائِی ثُمَّ هُوَ يَضْأُ جَعْفَهَا“۔ ثم استبعادیہ ہے۔ یا اس يَتَوَضَّأُ پر نصب ہے اور ثُمَّ کے بعد ان مقدر ہے ائِی ثُمَّ أَنْ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ۔ اور یہ ایسے ہے جیسے لَا تَأْكُلِ السَّمَكُ وَتَشْرَبِ اللَّبَنَ۔ تو یہاں ان مقدر ہے۔

یا اس يتوضأ پر جزم ہے اور اس کا عطف ہے یبولن کے محل پر اور محل اس کا مجزوم ہے لہذا یہ بھی مجزوم ہوگا۔  
فائدہ: الحاصل اس مسئلہ میں تین مختلف مذاہب ہیں مالک کا متدل پہلے باب میں، شوافع کا متدل دوسرے باب میں حدیث قلعین ہے۔ اور احناف کا متدل تیسرے مذکورہ بالا باب (بَابُ كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ) میں حدیث نَهَى عَنِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ) میں ہے۔ احناف کی طرف سے مخالفین کے متدل کے جوابات مع اذلہ مفصل طور پر ماقبل کی طویل تقریر سے واضح ہیں۔ من شاء فليُنظر هناك۔ واللہ اعلم بحال هذا التقرير

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَاءِ الْبَحْرِ أَنَّهُ طَهُورٌ

معنی بحر: بحر کا معنی الْمَاءُ الْمَالِحُ (آب شور) بھی ہوتا ہے اور الْمَاءُ الْعَرِیْضُ الطَّوِیْلُ الْعَمِیقُ بھی ہوتا ہے مَالِحًا کَانَ أَوْ عَذْبًا اگر دونوں کیلئے وضع ہے تو پھر مشترک بن جائے گا۔ اور اگر ایک کے لیے وضع ہے اور ایک میں بغیر وضع کے استعمال ہے تو حقیقت و مجاز بن جائے گا۔

الحاصل: یہاں پر بحر سے مراد معنی اول الْمَاءُ الْمَالِحُ (آبِ شور) ہے۔

(ص ٢١) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ الْخ. سَأَلَ رَجُلٌ الْخ:

یہ رجل کوئی اہل سفن میں سے تھا۔

إِنَّا نَرْكَبُ الْبُحْرَ: أَي مَرَاكِبِ الْبُحْرِ وَسُفُنَهُ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ:

اس سے اَلْمَاءُ الْعَذْبُ مراد ہے۔ یعنی جب ہم بحری سفر پر ہوتے ہیں تو اپنے ساتھ کھانے پینے کی ضروریات کے سلسلے میں تھوڑا سا میٹھا پانی ساتھ رکھتے ہیں اب ہم اس کے ساتھ وضو، غسل وغیرہ کر لیں تو ہم پیاسے مر جائیں گے۔ ایسی حالت میں اَفْتَوْضًا مِنَ الْبَحْرِ۔

ماالوجہ لسوال السائل: یعنی سائل کے اس سوال کا مشاعر کیا ہوا؟ اس نے یہ سوال کیوں کیا؟ تو اس کی کئی وجہیں ہیں وجہ (۱): صحابہ نے سنا ہوا تھا کہ تَحْتَ الْبَحْرِ نَارٌ، وَتَحْتَ النَّارِ بَحْرٌ۔ چونکہ غضب الرب کے مزان میں داخل ہونا مناسب نہیں اس لیے سوال کیا کہ ہمارے لیے اس کا استعمال یجوز ہے یا لا یجوز۔

**وجہ (۲):** صحابہ عام طور پر جس پانی کو وضو، غسل میں استعمال کرتے تھے چونکہ اس ماء البحر کو لوہا، طعمنا و ریحا اس سے مختلف دیکھا۔ اور قرآن میں طہور کا اطلاق اسی عام استعمال ہونے والے ماء پر آیا ہے نہ کہ اس ماء البحر پر۔ اس لیے اس ماء البحر کی طہوریت میں اشتباہ ہوا اس لیے سوال کر دیا۔

**وجہ (۳):** بحر میں جانور بے شمار ہوتے ہیں۔ اسی میں بول و براز کرتے ہیں اسی میں وہ مرتے بھی ہیں۔ تو صحابہ نے یہ خیال کیا کہ جیسے وقوع نجاست فی البیر سے بیر نجس ہو جاتا ہے تو شاید یہ بھی نجس ہو اس لیے سوال کر دیا۔

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هُوَ الطَّهَوْرُ مَاءٌ:

اس میں ہو مبتدا ہے اور الطہور کا فاعل ماء ہ ہے اور مفتا اپنے فاعل سے ملکر مبتدا کی خبر ہے۔ یعنی حضور ﷺ نے یہ

جواب دیا کہ بحر کا ماء طاہر ہے۔

**اشکال:** خبر معرف باللام ہے۔ اس سے (تو) حصر کا فائدہ حاصل ہوگا۔ ”أَيُّ لَا طُهُورَ إِلَّا مَاءٌ“۔ (کہ صرف بحری کا ماء طاہر ہے) جبکہ یہ تو خلاف واقعہ ہے۔ اس لیے کہ ماء البحر کے علاوہ اور میاں بھی تو طہور ہیں؟

**الجواب الاول:** خبر پر الف لام ہمیشہ حصر کیلئے نہیں ہوتا بلکہ کبھی مبالغہ کیلئے بھی ہوتا ہے اور یہاں پر الف لام مبالغہ کیلئے ہے یعنی ماء البحر کی طہوریت میں جب مبالغہ ظاہر کرنا تھا تو خبر پر الف لام لے آئے۔

**الجواب الثانی:** اگر تسلیم کر لیں کہ یہ الف لام حصر کیلئے ہے تو پھر یہ حصر اضافی ہے حقیقی نہیں ہے۔ اور حصر اضافی نفی ماضیہ مخاطب کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ مخاطب کو غیر ماء البحر کی طہوریت کا فقط ظن تھا۔ اس کو **هُوَ الطَّهُورُ** ماء کہہ کر رفع کر دیا **أَيُّ مَائِهِ أَيْضًا طَاهِرٌ**۔ (کہ دوسرے میاء کی طرح ماء البحر بھی طاہر ہے) گویا یہ قصر افراد کے قیل سے ہے۔

**اشکال:** پھر سوال ہوا کہ حضور ﷺ کو نعم کے ساتھ جواب دے دینا چاہیے تھا کیونکہ یہ مختصر جواب تھا۔ اور **هُوَ الطَّهُورُ** ماء کے ساتھ جواب میں تو ایجاز کی بجائے اطباب ہے؟

**جواب:** یہ ہے کہ اگر نعم کے ساتھ جواب دیتے تو پھر ماء البحر کی طہوریت حالت ضرورت کے ساتھ مختص ہو جاتی چونکہ سوال میں حالت ضرورت کا ذکر ہے۔ اس لیے یہ طویل جواب اختیار فرمایا تا کہ مخاطب کو اس کے علی الاطلاق طہوریت کا علم ہو جائے۔ (کہ مطلقاً ماء البحر طاہر ہے خواہ تمہیں ضرورت ہو یا نہ ہو) واللہ اعلم۔

**الحاصل:** ماء البحر طاہر و طہور ہے۔ ہر حال میں اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ ضرورت ہو تب بھی نہ ہو تب بھی۔  
**وَالْحِلُّ مَيْتَةٌ:**

**سوال:** سائل نے اس جملہ ثانیہ (وَالْحِلُّ مَيْتَةٌ) کے بارے میں سوال نہیں کیا تھا تو جواب میں اس کو کیوں ذکر کیا گیا؟ اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔

**الجواب الاول:** حضور ﷺ نے جب دیکھا کہ سائل کو ماء البحر کی طہوریت میں تردد ہے تو حیوانات البحر میں بھی تردد ہوگا۔ **أَحْلَالٌ أَمْ حُرَامٌ**۔ تو شفقت علیہ جواب میں اس کو بھی ذکر فرمادیا۔

**الجواب الثانی:** حضور ﷺ کا اپنے جواب سے ماء البحر کی طہوریت کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ منشاء تردد کو بھی رفع کرنا مقصد ہوا ہے۔ وہ اس طرح کہ میتاں بحر حلال ہیں اور حلال طاہر ہوتا ہے پھر ان کے فی البحر ہونے میں کیا حرج ہے۔ اس لیے یہ جملہ جواب میں بڑھادیا تا کہ بیان طہوریت کے ساتھ ساتھ منشاء تردد بھی حل اور رفع ہو جائے۔

☆..... یا حِلُّ یہاں بمعنی حلال ہونے کی بجائے بمعنی طاہر کے ہے۔ اور حل بمعنی طاہر دوسری حدیثوں میں استعمال ہے جیسے ترمذی صفحہ ۲۳ پر **العرف الشذی کی پانچویں سطر میں حضرت صفیہؓ کے بارے میں آتا ہے حَلَّتْ فِي الصُّهْبَاءِ أَيْ طَهَّرَتْ مِنَ الْخَبِضِ** اب تو اور اچھے طریقے سے مشکل حل ہو جاتی ہے۔

**حیوانات بحر کے حلال و حرام ہونے کے بارے میں مذاہب:-**

عند الاحناف سوائے سمک کے سب حرام ہیں۔

عند المالک سب حیوانات بحر حلال ہیں۔

عند الاحمد عمماح اور ضفرع کے ماسوا سب حلال ہیں۔

عند بشوافع: اس میں تین قول ہیں ایک قول احناف کے موافق ہے اور ایک قول احمد کے موافق ہے۔ اور ایک قول میں تفصیل ہے کہ بحری جانور کی نظیر بری میں جو حلال ہے وہ بحر میں حلال ہے۔ اور بری میں جو حرام ہے وہ بحر میں بھی حرام ہے۔ جیسے بڑی بکری حلال ہے بحری بکری بھی حلال ہوگی اور بڑی انسان حرام ہے تو بحری انسان بھی حرام ہوگا۔ اور وہ بحری جانور جس کی بڑی میں نظیر نہیں ہے وہ بھی حلال ہے۔

دلیل حلت: (۱) الْحِلُّ مَبْنِيٌّ اس میں میتہ کی اضافت استغراق کیلئے ہے اس کا معنی یہ ہوگا کہ تمام میتات بحر حلال ہیں۔

(۲) أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ أَي مَصِيدُهُ (شکار کیا ہوا) جو جانور بھی تم بحر سے پکڑو وہ حلال ہے معلوم ہوا سب بحری جانور حلال ہیں۔

دلیل حرمت: (۱) قرآن میں ہے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ۔ یہ میتہ مطلق ہے۔ بَرِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ بَحْرِيَّةً۔ اس سے بحری تمام میتات کی حرمت ثابت ہوئی۔

(۲) وَيُحْرِمُ عَلَيْكُمُ الْخَبَائِثَ وَكُلُّهَا خَبَائِثٌ سِوَا السَّمَكِ۔ سمک کے علاوہ سب جانور خبائث ہیں۔ لہذا سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں۔

جوابات دلائل حلت: (۱) الْحِلُّ مَبْنِيٌّ کا جواب یہ ہے کہ یہ اضافت استغراق کیلئے تب ہوتی ہے جبکہ مضاف جمع ہو۔ اگر مضاف مفرد ہو تو پھر اضافت استغراق کیلئے نہیں ہوتی بلکہ اس کا مدلول ثبوت الْحُكْمِ لِلْجِنْسِ أَيْ مُطْلَقِ الشَّيْءِ اور مُطْلَقِ الشَّيْءِ يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَّا۔ اور وہ فرد سمک ہے جیسا کہ ابن ماجہ باب الکبد والطحال ص ۲۳۸ کی روایت سے اس کی تعیین ہوگئی وہ روایت یہ ہے۔ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ وَأَمَّا الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطَّحَالُ

(۲) اگر تسلیم کر لیں کہ استغراق ہی کیلئے یہ اضافت ہے تو پھر حل بمعنی حلت نہیں بلکہ حل بمعنی طہارت ہے۔ اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

احل لكم صيد البحر کا جواب: یہ ہے کہ صید سے مراد استیاد ہے نہ کہ مصید کیونکہ صید معنی مصدري میں حقیقت ہے اور مصید والے معنی میں مجاز ہے تو معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف ذہاب کرنا بغیر ضرورت کے درست نہیں۔

حاصل آیت یہ ہے کہ حالت احرام میں تمہارے لیے بحر کا استیاد حلال ہے اور اس پر مزید قرینہ یہ ہے کہ یہ حُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ کے مقابلے میں ہے کہ حالت احرام میں بحر کا استیاد حرام ہے۔ مصید کے بارے میں نہیں بتلایا جا رہا۔

علاوہ ازیں کسی حدیث میں ذکر نہیں کہ کسی صحابی نے سمک کے علاوہ کوئی بحری جانور حلال سمجھا ہوا اور اس کو کھایا ہو۔ اگر یہ حلال ہوتے تو اس قسم کے بیسیوں (۲۰) واقعات احادیث میں مذکور ہوتے (حالانکہ ایسا کہیں بھی مذکور نہیں) معلوم ہوا بحری جانور سوائے سمک کے حلال نہیں۔

**اعتراض:** اس پر آگے سے کہا جاتا ہے کہ غبر والا واقعہ تمہیں یاد نہیں (کیا وہ غبر بحری جانور نہیں تھا جس کو کئی دن تک صحابہ کھاتے رہے)؟

**جواب:** وہ غبر مک ہی کی ایک قسم ہے قرینہ اس کا یہ ہے کہ بعض روایتوں میں غبر کی بجائے حوت کا لفظ آیا ہے معلوم ہوا کہ مک ہی حلال ہے کوئی اور جانور حلال نہیں۔

**سک طانی کی حلت و حرمت کا مسئلہ:**

سک طانی اس کو کہتے ہیں جو بحر کی گرمی سردی سے مر کر پانی کی سطح پر تیر رہی ہو۔

**عند الاحناف:** سک طانی حرام ہے۔

**عند الشوافع:** حلال ہے۔ اور دلائل یہ ہیں۔

**دلیل شوافع (۱):** الْحِلُّ مَبْتُؤٌ۔

**جواب:** یہ ہے کہ یہاں مینہ بمعنی غیر مذبوح ہے گویا یہاں تخصیص در تخصیص ہوگئی۔ میتہ کی پہلے تو سک کے ساتھ تخصیص کی پھر سک میں سے سک غیر مذبوح کی تخصیص کر دی گئی۔

**دلیل (۲):** اثرا بی بکرؓ ہے الطَّافِي حَلَالٌ۔

**جواب:** یہ ہے کہ اثرا بی بکرؓ مضطرب اللفظ ہے جیسا کہ ترمذی ص ۲۳ پر العرف الشذی کی آٹھویں سطر میں ہے وَأَثَرُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ ؓ فِي الطَّافِي مُضْطَرَبٌ اللَّفْظُ - فَلَا يَكُونُ حُجَّةً . باقی سک میں سے سک غیر طانی کی تخصیص کی دلیل ابن ماجہ باب الطَّافِي مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ میں ص ۲۳۴ پر حدیث جابرؓ ہے . عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا أَلْقَى الْبَحْرُ أَوْ جَزَرَ عَنْهُ (أَيُ جَفَّتْ عَنْهُ الْبَحْرُ) فَكُلُوهُ وَمَا مَاتَ فِيهِ فَطْفَى فَلَا تَأْكُلُوهُ۔

اس پر شوافع کا اعتراض یہ حدیث حضرت جابرؓ پر موقوف ہے نہ کہ مرفوع فلا یكون دلیل لکم۔

**جواب:** یہ ہے کہ صحابی کا قول غیر مدرک بالقیاس میں حکماً مرفوع ہوتا ہے۔

**آخری بات:** سک طانی کے بارے میں یہ ہے کہ جب حلت و حرمت دونوں طرح کے دلائل جمع ہو گئے تو ترجیح حرمت کے دلائل کو ہوگی۔ پس طے یہ پایا کہ سک طانی حرام ہے۔

### بَابُ التَّشْدِيدِ فِي الْبَوْلِ

﴿ص ۲۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَقُتَيْبَةُ وَأَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ فَقَالَ إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ:

ضمیر کا مرجع صاحبہما ہے اگرچہ یہ ماقبل میں صراحةً مذکور نہیں لیکن مفہوم من المقام ہے۔ جیسے حتی تَوَارَثَ بِالْحِجَابِ میں ضمیر کا مرجع مفہوم من المقام ہے۔ اِذْ عَرِضَ عَلَيْهِ الصَّافِنَاتُ الْجَيَادُ یہ وہ عبارت ہے جس سے مرجع مفہوم ہے۔

☆..... ان دو کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مُسْلِمِین عاصِیّین کی قبریں تھیں یا کافرین کی۔ تو اس میں دونوں طرح کے قول ہیں اگر کافرین کی ہوں تو اس پر۔

سوال (۱): یہ ہوگا کہ ان کے عذاب کی بڑی وجہ تو ان کا کفر ہونا چاہیے نہ کہ یہ ذنوب جن کا حدیث میں ذکر ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ان کے عذاب کی وجہ ان کا کفر بھی ہے اور یہ گناہ بھی ہیں وَلَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ۔

سوال (۲): اگر وہ کافر تھے تو پھر ان کے لیے تخفیف عذاب کی دعا کرنا صحیح معلوم نہیں ہوتا؟ قرآن میں تو اس سے منع آئی ہے؟

جواب: ممکن ہے کہ یہ قصہ اس منع سے قبل کا ہو۔

اور اگر یہ قبریں مسلمانوں کی ہوں تو پھر ان سوالوں میں سے کوئی سوال بھی وارد نہیں ہوگا اسی لیے حافظؒ نے اسی دوسرے قول کو ترجیح دی ہے۔

وَمَا يُعَذِّبَانِ فِي كَبِيرٍ:

سوال (۱): اس پر سوال ہوتا ہے کہ جب ان کا کبیرہ گناہ نہیں تھا تو پھر ان کو عذاب کیوں ہو رہا تھا؟

سوال (۲): یہ ہوتا ہے کہ دوسری روایت میں ہے بَلَىٰ وَإِنَّهُ فِي كَبِيرٍ۔ تو نفی اور اثبات کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا۔

جواب (۱): ان دونوں کا جواب اس طرح ہے کہ اس حدیث میں کبیر کا معنی ”الذَّنْبُ الْكَبِيرُ“ ہے لیکن نفی ان کے گمان کے اعتبار سے ہے (وہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ کبیرہ گناہ نہیں ہیں) لہذا دونوں سوال ختم ہو گئے۔

جواب (۲): کبیرہ سے مراد یہاں شاق ہے اُنَّ مَا يَكُونُ الْاجْتِنَابُ عَنْهُ كَبِيرًا وَ شَاقًّا عَلَيْهِمَا۔ یعنی اس کبیرہ گناہ سے بچنا ان کے لیے کوئی کبیرہ و شاق نہیں تھا۔ لہذا دونوں اشکال ختم ہو گئے۔

جواب (۳): پہلے حضور ﷺ کو ان کے اس ذنب کے کبیرہ ہونے کا علم نہیں تھا، جب آپ ﷺ کو اس کے کبیرہ ہونے کا علم ہو گیا تو پھر آپ ﷺ نے اثبات فرمادیا۔ فلا اشکال۔

أَمَّا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَنْزَهُ:

یہاں تین طرح کے لفظ ہیں (۱) لَا يَسْتَنْزَهُ اور بعض روایتوں میں لَا يَسْتَنْزَهُ كَالْفَرْقِ ہے اور بعض میں لَا يَسْتَنْزَهُ مِنْ بَوْلِهِ کا ہے۔ دوسرے اور تیسرے لفظ کا معنی تو واحد ہے اور پہلے لفظ کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) استنار عن البول بمعنی حفظ عنہ (بول سے حفاظت نہیں کرتا تھا)

(۲) استنار لدى البول عن الناس (کہ جب بول وغیرہ کرے تو لوگوں سے پردہ نہ کر کے بیٹھے) اگر اس لفظ اول کو دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں تو گو مطلب پھر بھی صحیح ہو جاتا ہے لیکن الفاظ مختلفہ کا توافق حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے اس لفظ اول کو اس کے معنی اول پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے تاکہ الفاظ مختلفہ میں توافق حاصل ہو جائے۔

وَأَمَّا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ:

نمیمہ کہتے ہیں نَقْلُ الْحَدِيثِ لِأَجْلِ الْفَسَادِ۔ اب اس پر بحث ہوئی ہے کہ مغلطی کی یہ تفصیل اجمال پر کیسے منطبق ہے؟ اجمال سے تو معلوم ہوا تھا کہ ان کا ذنب کبیرہ ہے۔ تفصیل بظاہر اس کے خلاف معلوم ہو رہی ہے۔ کیونکہ تفصیل سے تو یہ صغیرہ معلوم ہوتے ہیں؟

اس کا حل : بعض نے اس کا حل یہ بتلایا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں ذنب اپنی ذات کے اعتبار سے صغیرہ ہیں مگر اپنے فساد و نتائج کے اعتبار سے کبیرہ ہیں۔ لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس تکلف میں پڑنے کی ضرورت نہیں کیونکہ لفظ کا آ یا ہوا ہے جس سے استمرار و دوام معلوم ہوتا ہے اور صغیرہ پر مداومت و اصرار کرنے سے وہ بھی کبیرہ بن جاتا ہے۔ لہذا اب بھی تفصیل اجمال کے مطابق ہوگئی۔ واللہ اعلم۔

☆..... یہ حدیث یہاں تو مختصر ہے مسلم شریف میں اپنی پوری تفصیل کے ساتھ ذکر ہے اس میں ہے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمانے کے بعد ایک جریدہ طلب فرمائی اس کو شق (چیرا) کیا اس کے ایک حصہ کو ایک قبر پر اور دوسرے حصے کو دوسری قبر پر گاڑ دیا اور پھر فرمایا کہ لَعَلَّه يُخَفَّفُ (أَيُّ اللَّهِ أَوْ الْعَذَابِ) عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْسَسَا۔ جب تک کہ یہ خشک نہ ہوں۔ عذاب میں تخفیف ہوتی رہے گی۔ اس پر

سوال : یہ ہے کہ اس جملہ (لَعَلَّه الخ) کا کیا مطلب ہے؟

تقریر البعض : بعض نے کہا کہ ان سے تخفیف عذاب کی وجہ ان جرید تین کا سبز ہونا تھا۔ کیونکہ سبز چیز اللہ کی تسبیح کرتی ہے۔ اور تسبیح کی وجہ سے عذاب میں تخفیف کی توقع ہے۔ بعض نے کہا کہ تخفیف عذاب کی یہ کوئی وجہ نہیں تھی بلکہ نبی ﷺ نے تخفیف عذاب کی دعاء فرمائی۔ اور وہ ان کے خشک ہونے کے وقت تک قبول کر لی گئی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو لوگوں کا ذہن بنا ہوا ہے کہ قبروں پر سرسبز ٹہنیاں ڈالنے سے قبر والوں کو کوئی فائدہ ہوتا ہے یہ مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ (اس کو قانون بنالینا یہ صحیح نہیں) کیونکہ دونوں طرح کے قول ہیں کہ فائدہ ہوتا بھی ہے اور نہیں بھی ہوتا۔ والدین کی قبروں پر اور بزرگوں کی قبروں پر پھولوں کی چادریں چڑھانا اور اس کا اہتمام کرنا اور اس میں شرکت کرنا یہ سب حماقت ہے۔ لا اصل له في الدين۔ یہ شرک کو ملع کرنا ہے (اللہ ہم سب کا توحید پر خاتمہ فرمائے آمین) توحید کامل وہی ہوگی جو قرآن سے حاصل ہوگی۔ اس کے حصول کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ قرآن پڑھاؤ اور پڑھاؤ قرآن کے درس و تدریس کو زندگی کا مشن بناؤ تو تم اس مقصد کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاؤ گے۔ قرآن سے بہتر شرک کی بیخ کنی کرنے والی کوئی چیز نہیں اس سے توحید کی تکمیل ہوتی جائے گی۔

تمہنی، غرور، رجاء میں فرق :

یہ فرق اس لیے ذکر کر رہا ہوں کہ لعل کا لفظ تمہنی، برہنی کیلئے ہے۔ تو اس موقع پر غرور، تمہنی اور رجاء میں فرق سمجھنا ضروری ہے۔ ☆..... کسی کام کے تمام اسباب و سامان مطلوبہ کے جمع کیے بغیر امید رکھنا کہ یہ کام ہو جائے گا یہ غرور ہے۔ کسی کام کے ہونے کے تمام سامان کو جمع کر لیا جائے لیکن ان کو استعمال نہ کیا جائے یہ تمہنی ہے۔ اور کسی کام کے ہونے کے تمام اسباب و سامان کو جمع کیا جائے اور ان کو استعمال بھی کیا جائے اور پھر امید رکھی جائے کہ یہ کام ہو جائے گا یہ رجاء ہے۔ اور

یہی رجا محمود ہے۔ حضور ﷺ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

☆..... اس باب کی حدیث سے معلوم ہوا کہ بول نجس اور واجب الاختراز ہے۔ اس سے احتراز نہ کرنا عذاب قبر کا باعث ہو سکتا ہے۔ یعنی بول کے بارے میں اس باب سے خاصی تشدید معلوم ہوئی ہے۔

### ماکول اللحم کے بول کے بارے میں ائمہ کا اختلاف

یہ تو اتفاقی بات ہے کہ غیر ماکول اللحم کا بول تو بالا جماع نجس ہے۔ اور انسان کا بول بھی غیر ماکول اللحم ہونے کی وجہ سے نجس ہے۔ البتہ ماکول اللحم کے بول کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بول بھی نجس ہے۔

امام احمدؒ و امام مالکؒ کے نزدیک ظاہر ہے۔ امام بخاری بھی اس بارے میں انہی کے ساتھ ہیں۔

دلیل امام احمدؒ و امام مالکؒ: اَمَّا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ هَبْ كَمَا رَجَعَ اِنْسَانٌ هَبْ لِيَعْنِي اس میں غیر ماکول اللحم کے بول کے بارے میں تشدید معلوم ہوتی ہے مطلقاً تشدید من البول معلوم نہیں ہوتی۔

جوابہم من جانب الامام: اس کے جواب میں امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ دوسری روایت میں لفظ من بولہ کی بجائے من البول کا ہے (گویا اب تشدید مطلقاً من البول معلوم ہوئی)

اعتراض: اس کے جواب میں آگے سے امام احمد و مالک کی طرف سے اگر یہ کہا جائے کہ ہم اس کو (من البول کو) من بولہ پر محمول کرتے ہیں تو امام احمد و مالکؒ پر یہ رد دو وجہ سے غلط ہے۔

وجہ (۱): ایک تو اس وجہ سے کہ اگر واقعہ واحد ہو پھر تو اس محل کی گنجائش ہے۔ اگر واقعہ متعدد ہو تو پھر اس محل کی گنجائش نہیں۔ کما تکرر فی الاصول۔

وجہ (۲): مطلق روایت کرنے والا راوی جب مطلق روایت کرتا ہے تو لا محالہ وہ کسی دلیل کی بنیاد پر ایسا کرتا ہے۔ اس لیے یہ حمل غیر صحیح ہے بلکہ الْمَطْلُوقُ يَجْرِي عَلَى اِطْلَاقِهِ اور الْمُقَيَّدُ يَجْرِي عَلَى تَقْيِيدِهِ ہوگا۔ پس من بولہ سے غیر ماکول اللحم کے بول کے بارے میں تشدید معلوم ہوئی اور من البول کے لفظ سے مطلق بول کے بارے میں تشدید معلوم ہوئی فَبَيَّنَتْ نَجَاسَةَ الْاَبْوَالِ كُلِّهَا۔ لہذا تمام قسم کے ابوال کا نجس ہونا معلوم ہوا۔

علاوہ ازیں: حدیث اسْتَنْزِ هُوَ مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ کا مورد ہی بول ماکول اللحم ہے وہ اس طرح کہ ایک شخص بکریاں چراتا تھا، فوت ہو گیا، ان کو قبر کا عذاب ہوا تو ان کے بارے میں تحقیق کی گئی معلوم ہوا کہ وہ ان بکریوں کے ابوال سے احتراز کا اہتمام نہیں کرتا تھا تو اس پر حضور ﷺ نے فرمایا "اسْتَنْزِ هُوَ مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" (الحدیث) تو یہ حدیث بموردہ خاص ہے اور بالفاظ عام ہے۔ ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم سب کے ابوال اسمیں درج ہیں (اور سب کے ابوال نجس ہیں) مزید تفصیل آگے آئے گی)

وَرَوَى مَنْصُورٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ الْخ:

مصنف کا مقصد یہ ہے کہ اعمش و منصور دونوں مجاہد کے تلمیذ ہیں۔ لیکن دونوں کی سندوں میں فرق ہے۔  
فرق: اعمش مجاہد ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ ذکر کرتا ہے۔ اور منصور ان دونوں کے درمیان واسطہ کو ذکر نہیں کرتا۔  
وَرَوَايَةُ الْأَعْمَشِ أَصَحُّ کہہ کر مصنف نے اعمش کی روایت کو ترجیح دی ہے۔  
وَسَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانَ يَقُولُ سَمِعْتُ وَكَيْعًا يَقُولُ الْأَعْمَشُ. أَحْفَظُ الْإِسْنَادِ  
إِبْرَاهِيمُ مِنْ مَنْصُورٍ:-

یہاں سے مصنف نے وجہ ترجیح کو ذکر کیا ہے۔

اشکال: یہ رحمان تو اسناد ابراہیم میں ہے۔ اور زیر بحث سند تو اسناد ابراہیم میں سے نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو سند مجاہد ہے تو تقریباً نام نہ ہوئی (اعمش کی روایت کو ترجیح دینا صحیح نہ ہوا)؟  
جواب: یہ ہے کہ مصنف نے یہ خیال کیا کہ جب اعمش اسناد ابراہیم میں رائج ہے تو فیکون راجحاً ہلہنا ایضاً۔  
(تو یہاں بھی رائج ہوگا) گویا مصنف نے اسناد مجاہد کو اسناد ابراہیم پر قیاس کر لیا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ

﴿ص ۲۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَاحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مُحْصَنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: قَالَتْ  
دَخَلْتُ يَابْنَ لِي:

تعارض: ایک دوسری روایت میں عبد اللہ بن زبیر کا ذکر ہے اور ایک اور روایت میں حسین کا ذکر ہے۔ پس یہ تعارض پیدا ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ واقعہ متعدد ہے۔ فلا اشکال۔

سوال: بچوں کو حضور ﷺ کے پاس کیوں لایا جاتا تھا؟

جواب: اس کی کئی وجوہ تھیں۔

وجہ (۱): ایک وجہ تو یہ تھی کہ حضور ﷺ سے اس بچے کی "تحنیک" کرائی جاتی تھی کہ آپ ﷺ کوئی چھوہارہ وغیرہ چبا کر اس بچے کے منہ میں ڈالتے جس سے اس کے کھانے پینے کی ابتداء ہوتی تھی تو آپ ﷺ کی تحنیک کی برکت حاصل کرنے کیلئے لوگوں کی یہ عادت تھی۔

وجہ (۲): دوسری وجہ یہ ہوتی تھی کہ آپ ﷺ اس بچے کے لیے دعا فرماتے تھے۔

وجہ (۳): تیسری وجہ یہ ہوتی تھی کہ صحابہ کے نومولود بچوں کو دیکھ کر آپ ﷺ خوش ہوتے تھے اس لیے کہ ہجرت کے بعد صحابہ میں کچھ تو الد و تناسل کا سلسلہ قلیل ہو گیا تھا۔ مشہور یہ ہو گیا تھا کہ یہود نے سحر کر کے صحابہ کی نسل بندی کر دی ہے۔ تو صحابہ

میں جب کوئی بچہ پیدا ہوتا تو اس سے آپ ﷺ کو بڑی خوشی ہوتی اسی لیے جب حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ پیدا ہوئے تو آپ ﷺ کو بڑی خوشی ہوئی۔ کیونکہ اس سے اس مشہور بات کی تردید ہو گئی۔ (یہی حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ہیں جو ہجرۃ کے بعد سب سے پہلے پیدا ہوئے)

☆..... آپ ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرما جانے کے بعد پھر مسلمان اپنے بچوں کو ایک حجرے میں لاتے تھے ایسے بچے کو ”ولد الحجرۃ“ کہا جاتا تھا۔ مکہ کے لوگ اپنے بچوں کو بیت اللہ کے پاس لاتے تھے۔ ایسے بچے کو ”ولد الکعبۃ“ کہا جاتا تھا۔ واللہ اعلم۔

### الْاِخْتِلَافُ فِي طَرِيقِ التَّطَهُّرِ فِي بَوْلِ الْغُلَامِ وَالْجَارِيَةِ :-

اس پر تو اجماع ہے کہ بول الغلام ہو یا بول الجاریہ دونوں نجس ہیں۔  
امام مالک و شافعی کی طرف جو بول الغلام کی طہارت کا قول منسوب کیا جاتا ہے وہ غلط ہے۔ محقق نووی نے اس کی سختی سے تردید کی ہے۔ ہاں طریقہ تطہیر میں تین مذہب ہیں۔  
امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق کے نزدیک ”بول الغلام“ میں طریقہ تطہیر نضح و رش ہے۔ اور بول جاریہ میں غسل ہے۔

امام اوزاعی کے نزدیک دونوں میں نضح کافی ہے۔

امام مالک و امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں میں غسل ضروری ہے۔

دلیل امام مالک و ابی حنیفہ: یہ ہے کہ جب نجاست پر اجماع ہے تو جو طریقہ تطہیر باقی نجاست میں ہے وہی طریقہ تطہیر ان کا بھی ہونا چاہیے یعنی غسل، پھر نضح و رش کرنے سے طہارت حاصل ہونے کی بجائے نجاست اور منتشر اور پھیلی ہے۔ اس لیے اس کے طریقہ تطہیر ہونے کا کوئی معنی ہی نہیں ہے۔

دلیل قائلین نضح و رش: یعنی شوافع و اوزاعی وغیرہ کی دلیل حدیث الباب ہے۔ فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَسَهُ عَلَيْهِ۔ وَفِي رِوَايَةٍ آخَرَ فَنَضَحَهُ عَلَيْهِ۔ معلوم ہوا کہ بَوْلُ الْغُلَامِ يُرَشُّ۔

جوابہم من جانبنا: شارح ترمذی ابو بکر نے لکھا ہے کہ نضح و رش کے دو معنی آتے ہیں (۱) چھینے مارنا۔ (۲) بمعنی غسل۔ رش بمعنی غسل حدیثوں میں (کثرت سے) استعمال ہے۔ ترمذی کے ص ۳۱ پر بَابُ فِي الْمَذْيِ يُصِيبُ الثُّوبَ میں سہل بن حنیف کی روایت ہے اس میں ہے کہ کپڑے پر مذی لگنے کی صورت میں آپ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ اس کو کیسے پاک کیا جائے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا يَكْفِيكَ اَنْ تَاْخُذَ كَفًّا مِنْ مَّاءٍ فَتَنْضَحُ بِهِ ثَوْبَكَ حَيْثُ تَرَى اَنَّهُ اَصَابَ مِنْهُ۔ یہاں نضح بمعنی غسل ہے اور یہ مخالفین کو بھی تسلیم ہے۔ ص ۵۳ پر بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ مِنَ الثُّوبِ میں اسماء بنت ابی بکر کی حدیث ہے جس میں ہے کہ جس کپڑے کو دم حیض لگ جائے تو اس کو کیسے پاک کیا جائے اس بارے میں جب سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا حَتَّى تَمَّ اَقْرَصُ صَنِهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ رُسِيهِ وَصَلِي فِيهِ۔ دیکھیے یہاں رش

بمعنی غسل ہے۔ پس جب رش و نضح بمعنی غسل کا بھی ثبوت ہو گیا۔ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ حدیث الباب میں انکا کونسا معنی مراد ہے اور کونسا معنی مراد نہیں ہے؟

اب اگر حدیث الباب میں رش و نضح کو اس معنی میں لیتے ہیں جس کے وہ قائل ہیں یعنی پھینے مارنا تو یہ کئی وجہ سے مرجوح نظر آتا ہے۔

وجہ (۱): نجاسات کے ازالہ کے عام قاعدہ (غسل کرو) کے بھی خلاف ہے۔

وجہ (۲): اس سے نجاست زائل ہونے کی بجائے اور پھیلے گی۔

وجہ (۳): اسی واقعہ سے متعلق مسلم جلد اول باب حُكْمُ بَوْلِ الْوَضِيعِ وَ كَيْفِيَّةِ غَسْلِهِ میں ص ۱۳۹ پر جو دوسرے الفاظ ہیں فَذَعَا بِمَاءٍ فَاتَّبَعَهُ بَوْلُهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ إِلَّا هُ يَاس سے اگلی روایت کے الفاظ فَذَعَا بِمَاءٍ فَصَبَّ عَلَيْهِ کے ساتھ بھی اس کا تعارض ہو جائے گا۔

☆..... اور اگر اس کو غسل والے معنی پر محمول کرتے ہیں تو مذکورہ خرابیوں میں سے اس پر کوئی خرابی بھی لازم نہیں آتی۔

پس طے ہوا کہ اس حدیث میں نضح و رش بمعنی غسل ہے۔

اشکال: اب اس پر سوال ہوگا کہ بعض روایتوں میں تو لفظ ہیں "وَلَمْ يَغْسِلْهُ" جیسا کہ اوپر مسلم کے حوالہ سے ذکر ہوا۔ اب اگر غسل والا معنی ہے تو نفی و اثبات میں تعارض پیدا ہو جائے گا۔

جواب: یہاں نفی نفس غسل کی نہیں ہے بلکہ غسل مع المبالغہ کی ہے۔ فلا اشکال۔

قرینہ: اس پر قرینہ ہمارے پاس مسلم شریف جلد اول ص ۱۳۹ کی آخری روایت ہے جس میں لفظ یوں ہیں۔ "وَلَمْ يَغْسِلْهُ غَسْلًا" نفی جب کلام مؤکد پر داخل ہو تو وہ تاکید کی نفی ہوتی ہے اور تاکید کی طرف راجع ہوتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نفی یہاں تاکید (مبالغہ) غسل کی ہے نفس غسل کی نہیں ہے۔

الحاصل: یہی طے ہوا کہ بَوْلُ الْغَلَامِ يُغْسَلُ بِالتَّكْيِيدِ وَ بَوْلُ الْجَارِيَةِ يُغْسَلُ مَعَ التَّكْيِيدِ۔ یعنی اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بول الغلام کے بارے میں احادیث سے قدرے تخفیف ضرور معلوم ہوتی ہے۔

اشکال: جب دونوں بول ہی نجس ہیں اور دونوں ہی میں غسل واجب ہے تو پھر بلا تاکید مع تاکید کے فرق کی وجہ کیا ہے؟

جواب: اس کی متعدد وجوہ ہیں۔

وجہ (۱): یہ فرق مزاجی خصوصیت کی وجہ سے ہوا ہے کہ جاریہ کے مزاج میں برودت کا غلبہ ہوتا ہے اور اس کے بول میں عفونت زیادہ ہوتی ہے اس لیے وہاں تاکید غسل کی ضرورت ہے۔ اور غلام کے مزاج میں برودت کی بجائے حرارت ہے اور یہاں عفونت زیادہ نہیں ہوتی اس لیے یہاں غسل خفیف کا حکم دیا گیا۔

وجہ (۲): جاریہ کا بول منتشر ہو کر گرتا ہے اور غلام کا بول ایسے نہیں ہوتا اس لیے فرق لگ گیا۔

وجہ (۳): بعض مسائل میں شریعت نے جب یہ دیکھا کہ بلوی زیادہ ہے تو اس میں تخفیف کر دی۔ چونکہ جاریہ کی بجائے غلام میں بلوی زیادہ ہے کیونکہ لوگوں کو بیٹوں سے بڑی محبت ہوتی ہے۔ مجلس میں ان کو اٹھالانے کی عادت ہوتی ہے اور بچے

اوپر پیشاب کر دیتے ہیں اس لیے تخفیف کر دی گئی۔ بخلاف جاریہ کے۔

**فائدہ:** یہ فرق تطہیر تب ہے جبکہ غلام نے ماں کے دودھ کے علاوہ کوئی اور غذا کھانا نہ شروع کیا ہو۔ ورنہ تو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ

﴿ص ۱۲﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الزَّعْفَرَانِيِّ ..... عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَيْنَةِ

قَدِمُوا الْمَدِينَةَ الْخ:

اور ایک روایت میں ”مِنْ عُكْلٍ“ کا ذکر ہے ایک اور روایت میں دونوں کا ذکر ہے مگر ان میں تضاد نہیں ہے اس لیے کہ یہ سات شخص تھے چار ایک قبیلہ سے اور تین دوسرے قبیلہ سے۔ عرفات کے قریب کسی مقام کے باشندے تھے۔

فَاجْتَوَوْهَا: أَيِ أَصَابَهُمُ الْجَوَاءُ:

جواء: پیٹ کی ایک بیماری ہوتی ہے بعض نے کہا کہ جواء کا معنی مطلق مرض ہے۔ حاصل یہ کہ مدینہ کی آب و ہوا موافق نہ آئی بیمار ہو گئے جیسا کہ عام طور پر ایسا ہوتا رہتا ہے کہ دیہاتی لوگ جب شہر میں آتے ہیں تو ان کو شہر کی آب و ہوا موافق نہیں آتی۔ ان کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا۔ اور باہر دیہات کی آب و ہوا لطیف ہوتی ہے انسانی صحت کیلئے زیادہ مفید ہوتی ہے اسی لیے دیہاتی لوگ اکثر صحت مند ہوتے ہیں۔ شہر کی آب و ہوا کثیف ہوتی ہے اس لیے شہری لوگ اکثر بیمار ہوتے ہیں۔ دیکھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حوض سے مینڈکیں نکل کر بیٹھی ہوں۔

فَبَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ:

چونکہ شہر میں اہل صدقہ کو رکھنے اور چرانے کی سہولت نہیں تھی اس لیے باہر کہیں رکھا ہوا تھا وہاں ان کو بھیج دیا۔

وَقَالَ اشْرَبُوا مِنَ الْبَانِيَا وَأَبْوَالِهَا:

ماکول اللحم کے بول کی طہارت کے قائلین کا یہ بڑا مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ میں اختلاف و مذاہب اور نجاست کے قائلین کے دلائل اس سے پہلے باب میں ذکر ہو چکے ہیں۔

قائلین نجاست کی طرف سے اس روایت کا جواب: جواب (۱): یہ ایک جزئی واقعہ ہے جو خاص شخصوں سے متعلق ہے کوئی قاعدہ کلیہ اور تشریع عام نہیں ہے۔

جواب (۲): یہ عطف معمولی عاملین متناصبین کے قبیل سے ہے یعنی دو متناصب عاملوں کے دو معمول ہوتے

ہیں ان میں سے ایک کے عامل کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کو دوسری کے معمول پر عطف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے عَلَفْتُهَا تَبْنًا

وَمَاءَ بَارِدًا۔ اصل میں تھا عَلَفْتُهَا تَبْنًا وَأَشْرَبْتُهَا مَاءَ بَارِدًا۔ یہاں بھی ایسے ہی ہے۔ اشْرَبُوا مِنَ الْبَانِيَا وَأَطْلُوا مِنْ

أَبْوَالِهَا۔ اس دوسرے فعل کو حذف کر دیا گیا۔

**جواب (۳):** یہ واقعہ علاج و تدوی پر محمول ہے۔ قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک تو اضطرار کی حالت کے بغیر بھی تدوی بالحرام جائز ہوتی ہے۔ عند الامام جب اضطرار کی حالت ہو اور دوسری کوئی دوا نہ ہو تو پھر تدوی بالحرام جائز ہوتی ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں یہی صورت حال تھی۔ حضور ﷺ کو بذریعہ وحی اس کا علم ہو گیا تھا کہ ان کی شفاء اسی میں ہے کسی دوسری دوا میں نہیں ہے (اس لیے ان کو ابوال کے شرب وغیرہ کا حکم دیا)

**اعتراض:** ایک دوسری حدیث میں ہے لاشفاء فی الحرام۔ اب بظاہر تمہاری اس توجیہ اور اس روایت میں تعارض ہو گیا؟ اس کے دو جواب ہیں۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ جب حرام کے بارے میں غلبہ ظن و یقین ہو جائے کہ اسی سے شفاء ہوگی اور بقول علامہ شامی۔ اضطرار کی حالت ہو جائے تو پھر حرام حرام نہیں رہتا۔

**جواب (۲):** دوسرا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں حرام سے مراد فقط ”خمر“ ہے۔ عربوں کا یہ خیال تھا کہ خمر میں شفاء ہے اس خیال سے اس کو استعمال کرتے اور پیتے تھے۔ تو حضور ﷺ نے ان کے اس خیال کی تردید فرمائی کہ لاشفاء فی الحرام اس سے عموم مراد نہیں (کہ خمر کے علاوہ سے بھی تدوی جائز نہیں)

**جواب (۴):** یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے اور حدیث استَنْزِهُوا مِنْ الْبَوْلِ (الحديث) اس کے لیے ناخ ہے۔

**جواب (۵):** حدیث استَنْزِهُوا مِنْ الْبَوْلِ منع و حرمت پر دلالت کرتی ہے اور حدیث عنین اباحت و طہارت پر دلالت کرتی ہے اور ایسی صورت میں جب تعارض ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

**فَقْتُلُوا رَاعِيَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ :**

اور ایک روایت میں ہے کہ یہ عنین اہل صدقہ کے ابوال والہان پینے سے تندرست ہو گئے۔ پھر چونکہ یہ زیادہ تھے اور رعاۃ کم تھے۔ ان کو انہوں نے بڑی بے دردی سے قتل کیا۔ ان کے ہاتھ پیچھے باندھ دیئے ان کی زبان پر کانٹے چھائے تاکہ نہ کسی کو اشارہ کر سکیں اور نہ کسی کو آواز دے سکیں اور ان کی آنکھوں میں گرم سلاخیں پھیر دیں۔ پھر پیچھے سے ان عنین کا تعاقب کیا گیا اور حضور ﷺ کے پاس لائے گئے اور ان کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا گیا جو انہوں نے رعاۃ کے ساتھ کیا تھا۔

**فَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمُ الْخ:**

امام صاحب کے علاوہ باقی ائمہ کے نزدیک تو ضابطہ و الجروح قصاص کا ہے۔ نفس بھی اور فیما دون النفس بھی۔ یعنی قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا ہے۔ عند الامام۔ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فِيمَا دُونَ النَّفْسِ مِثْلُهَا بِمِثْلِهَا۔ وَأَمَّا فِي النَّفْسِ فَلَا قَوْلَ إِلَّا بِالسَّيْفِ۔ یعنی قاتل کی گردن تلواریں سے اڑا دی جائے گی۔ اس کو مشلہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ واقعہ عنین بھی اس مسئلہ میں (کہ حضور ﷺ نے ان کا مشلہ کیا تھا) امام صاحب کے خلاف ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): هَذَا قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَ الْحُدُودُ۔ یعنی یہ واقعہ لا قَوْذَ إِلَّا بِالسَّيْفِ کا ضابطہ نازل ہونے سے قبل کا ہے۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا۔

جواب (۲): نبی ﷺ کا یہ فعل سیاست تھا۔ یعنی اس لیے ان کا مثلہ کیا تاکہ لوگوں کو عبرت ہو جائے۔ کل کو کوئی اور شخص اس قسم کی جرأت نہ کر سکے۔

فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ تارکِ صلوٰۃ اور سارقِ دائمی، شاربِ خمر، جو قابو میں نہ آتے ہوں اور اپنے فعل سے باز نہ آتے ہوں تو امام وقت کیلئے جائز ہوتا ہے کہ وہ ان کو سخت سے سخت سزا دے تاکہ لوگوں کو عبرت حاصل ہو (اور امن عامہ بحال ہو سکے) قتلِ سیاست جو اسلام میں ہے اس کا یہی مفہوم ہے جو مندرجہ بالا بیان ہوا۔ اس کا یہ مفہوم نہیں کہ امام اپنے سیاسی حریف کو قتل کر دے یا کرا دے۔ جیسا کہ آج کل کی سیاست میں ہوتا ہے۔

يَكْدُ الْأَرْضَ بِفِيهِ۔

زمین کو منہ سے کاٹتا تھا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرِّيحِ

ریح کے دو معنی ہوتے ہیں۔ (۱) بمعنی ہوا مطلقاً۔ (۲) بمعنی رائحہ کریمہ۔ عنوان میں تو ریح بمعنی اول ہے اور حدیث میں بمعنی ثانی ہے۔

﴿ص ۲۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَادٌ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : لَا وَضُوءَ مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ :

اشکال: کہ ناقض کا حصر ان دو (صوت و ریح) میں تو واقعہ کے خلاف ہے کیونکہ نوافض وضو تو اور بھی ہیں جیسے بول و براز، دم وغیرہ۔

جواب: اس سے بعد والی حدیث (إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ) سے معلوم ہو جاتا ہے کہ نبی ﷺ کا مقصد مطلقاً ناقض کا حصر کرنا نہیں ہے۔ بلکہ وہ ناقض زیر بحث ہے جو مسجد کے اندر شاغل بال صلوٰۃ کو عام طور پر پیش آ جاتا ہے۔

اشکال ثانی: بعض دفعہ شاغل فی الصلوٰۃ کی قوۃ شامہ مختل ہوتی ہے اس کو رائحہ کریمہ کا پتہ ہی نہیں چلتا۔ یا بہرہ ہوتا ہے خروجِ ریح کی آواز نہیں سنتا۔ تو وہ کیا کرے گا؟

جواب: مقصد حضور ﷺ کا اس کلام سے یہ ہے کہ تقض طہارت کا یقین ہو جائے تو پھر منصرفاً عن الصلوٰۃ ہو ورنہ نہیں۔ اور حصولِ یقین کی کوئی سی صورت ہو جائے اور چونکہ صوت و ریح حصولِ یقین کے اکثری اسباب تھے اس لیے ان کو ذکر فرمایا۔ نہ یہ کہ مسئلہ انہی میں بند ہے۔

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : إِنْ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ صَلَوةَ أَحَدِكُمْ

إِذَا أَخَذَ النِّخ:

یہ لفظ عام ہے تمام احداث و نواقض کو شامل ہے جن میں سے ایک ریح بھی ہے۔ فطابق الحدیث بالعنوان۔  
لہذا اب عدم مناسبت کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

**الحاصل:** ریح دبر بالا جماع ناقض وضو ہے چونکہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزاء براز پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور اجزائے نجاست کے خروج سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

ریح القبل سے نقض طہارت میں اختلاف:

**عند الاحناف مختار قول:** یہ ہے کہ ریح القبل مطلقاً رجل کی ہو یا مرآہ کی ناقض وضو نہیں کیونکہ یہ ریح نہیں ہوتی بلکہ ایک قسم کا اختلاج ہوتا ہے۔ ہذا مذهب الشیخین۔

**عند محمد و الشوافع:** ریح القبل من المرأة تو ناقض ہے من الرجل ناقض نہیں۔

**متعلقات هذه المسئلة:** عند الامام: بدن کے کسی حصے سے بھی نجاست خارج ہو جائے (خواہ سمیلین سے یا غیر سمیلین سے، مقدار ہو یا غیر مقدار) تو یہ ناقض ہے۔

**عند الشافعی و المالک:** سمیلین سے خارج ہو تو ناقض ہے اور اگر غیر سمیلین سے خارج ہو کالدم تو ناقض نہیں۔ پھر ان میں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک خارج من السمیلین مقدار ہو یا غیر مقدار ناقض ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک مقدار ہو تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں۔ اگر کسی کو اسہال لگے ہوں یا کیڑا نکل پڑے تو امام مالک کے نزدیک یہ ناقض وضو نہیں۔

## بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ

الْفَرْقُ بَيْنَ السَّنَةِ وَالنَّعَاسِ وَالنَّوْمِ:

انسان کے معدے سے جو بخارات اٹھتے ہیں۔ اگر یہ بخارات مرتفع ہو کر صرف احاطۃ العین ہوں تو یہ سنتہ ہے اور اگر احاطۃ الدماغ بھی ہوں تو یہ نعاس ہے اور اگر احاطۃ القلب بھی ہوں تو یہ نوم ہے۔

سنتہ و نعاس بالا جماع ناقض وضو نہیں ہیں۔ نوم ناقض وضو ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ نوم کا ناقض وضو ہونا بھی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے۔ بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ اس سے استرخاء مفاصل ہو جاتا ہے جو خروج ریح وغیرہ کا مظنہ ہے۔ تو سبب السبب کے طور پر شریعت میں نوم ناقض وضو ہو گئی۔ اور چونکہ استرخاء ہر نوم میں نہیں ہوتا بلکہ نوم مضطجعاً میں ہوتا ہے اس لیے حالت الاضطجاع کی نوم عند الامام ناقض ہے رکوع و سجود (حالت صلوٰۃ) کی نوم ناقض نہیں۔

اگر نوم قاعداً و متکفاً ہو تو طحاوی و قدوری کے نزدیک یہ بھی ناقض ہوتی ہے۔ لیکن عند الامام یہ بھی ناقض نہیں! لایہ کہ رَفَعَ الْمَقْعَدَ عَنِ الْأَرْضِ ہو جائے۔ وعند المالک نوم قلیل ناقض نہیں۔ ہاں نوم کثیر ناقض ہے۔ قلیل و کثیر کا مدار عرف پر ہے۔ وعند الشافعی وہ نوم ناقض ہے جس میں رأی رویاً ہو یا زالہ مقعد لوسن النّوم ہو جائے تو پھر نوم ناقض ہوگی۔

**اشکال:** مصنف نے اس باب میں ایک حدیث ذکر کی اِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ اِلَّا عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا جبر سے

بظاہر مخصوص حالت کی نوم کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور دوسری حدیث ذکر کی گئی کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ یَنَامُونَ ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُصَلُّونَ وَلَا يَتَوَضَّئُونَ۔ اس حدیث سے بظاہر مطلقاً نوم کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔ پس اس طرح ان دونوں حدیثوں میں اختلاف اور تعارض معلوم ہوتا ہے۔

**تقریر اول لرفع التعارض:** اس کا جواب حل یہ ہے کہ مصنف نے دوسری حدیث کو مختصر ذکر کیا ہے جبکہ ابوداؤد باب الوضوء من النوم ص ۳۰ میں یہ حدیث مفصل (مذکور) ہے اس میں اس کی وضاحت ہے کہ صحابہ کی یہ نوم قعوداً ہوتی تھی لفظ یوں آتے ہیں حَتَّى تَخْفِقَ رُؤُوسُهُمْ۔ پس اس حدیث سے حالت جلوس کی نوم کے غیر ناقض ہونے کا علم ہوا لہذا تعارض رفع ہو گیا۔ (مطلق نوم کے غیر ناقض ہونے کا ذکر نہیں) یہ جواب بخشی نے دیا ہے۔

**تقریر ثانی (تقریر صابری لرفع التعارض) من جانب الاستاذ المکرم (مرتب):**  
دوسرا جواب یہ ہے کہ صحابہ کی یہ نوم نوم نہیں ہوتی تھی بلکہ یہ سنہ یا نعاس ہوتی تھی اور یہ (بالا تفاق) ناقض نہیں ہے اب بھی باب کی دونوں حدیثوں میں تعارض رفع ہو جائے گا (کیونکہ صحابہ حضور ﷺ کی انتظار میں مسجد میں بیٹھ رہتے تھے۔ حضور ﷺ دیر سے تشریف لاتے تھے تو یہ نعاس یا سنہ ہی ہو سکتی ہے نہ کہ نوم) واللہ اعلم۔

﴿ص ۲۲﴾ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ قَدِ نِمْتَ:

اس قسم کا سوال دوسری روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عائشہؓ نے بھی کہا تھا جس کا تعلق صلوٰۃ تہجد میں نوم سے ہے۔ تو وہاں آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي۔ تو سوال دونوں جگہ ایک جیسا ہی ہے پھر حضور ﷺ کا جواب، ابن عباسؓ کے واقعہ میں اور ہے اور عائشہؓ کے واقعہ میں اور ہے۔ ایسا کیوں ہوا؟  
**حلہ:** اس کا حل یہ ہے کہ سوال کا اصل جواب تو وہی ہے جو حضور ﷺ نے عائشہؓ کو دیا یعنی جواب بالفرق لایختار مگر ابن عباسؓ کے واقعہ میں اس موقع پر جواب بالفرق کو اختیار نہیں کیا گیا تاکہ سائل کو غیر نبی کی نوم کے مطلقاً ناقض ہونے کا وہم نہ ہو جائے حتیٰ حالت السجود وغیرہا۔ تو اس خدشہ کے پیش نظر آپ ﷺ نے یہ جواب دیا "إِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مُصْطَجِعًا" تاکہ مسئلہ کی وضاحت ہو جائے۔

**سوال:** ابن عباسؓ نے یہ سوال کیسے کیا؟ حالانکہ یہ بات تو بڑی مشہور ہے کہ نوم النبی ﷺ غیر ناقض ہے (بچوں و عورتوں کو بھی معلوم تھا)؟ اس کے دو جواب ہیں۔

**جواب اول:** تو یہ ہے کہ ابن عباسؓ صغار صحابہ میں سے تھے صلح حدیبیہ یا فتح مکہ کے بعد آنا ہوا۔ ضروری نہیں کہ سارے مسئلوں کا انہیں علم ہو اور اس مسئلے کا بھی علم ہو۔

**جواب ثانی:** یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مسئلہ تو معلوم ہو لیکن خود نبی ﷺ کی زبان مبارک سے نہ سنا ہو۔ آج اس مسئلہ کو آپ ﷺ کی زبان مبارک سے بھی سنا چاہتے ہوں اس لیے آپؐ نے سوال کر دیا۔

**اشکال:** حضور ﷺ کے اس جواب (إِنَّ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مُصْطَجِعًا) سے ایک غلط بات کا وہم پیدا

ہوتا ہے وہ یہ کہ نبی کی نوم بھی فی حالت الاضطجاع ناقض وضو ہے؟ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے (اجماع ہے کہ نوم النبی غیر ناقض)

جواب (۱): اس کا جواب ابو داؤد نے ص ۳۰ باب الوضوء من النوم کے اندر قال ابوداؤد قوله الوضوء علی من نام مضطجعا هو حديث منكر کے الفاظ کے ساتھ یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔  
نکارت کی وجوہات (۱): اس منکرے کو ”یزید الدالی تلمیذ قتادہ کے سوا اور کوئی روایت نہیں کرتا۔ اور یہ یزید الدالی خود ضعیف ہے یہ نکارت کی ایک وجہ ہوگی۔

(۲): دوسری وجہ یہ ہے ”وقال أي عكرمة كان النبي ﷺ محفوظا“ کہ اس حدیث مذکور ان الوضوء الخ کا عكرمة والی حدیث سے تعارض و اختلاف ساہور ہا ہے۔

(۳): تیسری وجہ یہ ہے کہ قالت عائشة قال النبي ﷺ تنام عيناى ولا ينام قلبى (تو یہ ان الوضوء والی حدیث اس حدیث عائشہ کے بھی معارض ہے)

(۴): چوتھی وجہ یہ ہے وقال شعبه إنما سمع قتادة عن أبي العالية أربعة أحاديث۔ اور یہ یزید الدالی کی حدیث (ان الوضوء الخ) ان احادیث اربعہ میں سے نہیں ہے۔

الحاصل: یہ حدیث (ان الوضوء والی) حدیث منکر ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اس حدیث کی توجیہ بھی کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ ان الوضوء لا یجب إلا علی من نام مضطجعا فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله میں نوم سے نوم امت مراد ہے۔ نوم النبی ﷺ اس میں داخل نہیں ہے۔ اب کسی حدیث کے ساتھ اس کا تعارض لازم نہیں آئے گا۔ واللہ اعلم۔

### باب الوضوء مما غیر النار

علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے ناقض وضو ہونے نہ ہونے میں شروع شروع میں صحابہ کا اختلاف تھا پھر یہ اختلاف ختم ہو گیا۔ اور اب اس کے ناقض نہ ہونے پر اجماع ہو گیا۔ اب اس کے ناقض ہونے کا کسی کا مذہب نہیں ہے۔

تعارض بین حدیث ابی ہریرۃؓ وجابرؓ :

مصنفؒ نے اپنی اکثری عادت کے مطابق اس مسئلے میں دو (۲) عنوان قائم کیے ہیں۔ پہلے عنوان میں الوضوء مما مسّت النار ولو من قود اقط کی حدیث ذکر کی ہے۔ اقط کا معنی پیر ہے۔ اور پیر بھی بغیر آگ کے تیار کی جاتی ہے اور کبھی آگ کی مدد سے۔ اور یہاں پر یہی مراد ہے۔ اور دوسرے باب میں مصنفؒ نے جابر کی حدیث ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ کسی صحابیہ کے ہاں تشریف لے گئے انہوں نے بکری ذبح کی اور پکائی اور آپ ﷺ نے اس سے تناول فرمایا پھر ظہر کی نماز کا

وقت ہو گیا تو وضو فرما کر ظہر ادا کی پھر اس کے بعد بقیہ گوشت تناول فرمایا تُمْ صَلَّی الْعَصْرَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ اب بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے کیونکہ ایک سے وجوب معلوم ہوتا ہے اور ایک حدیث سے اس کی نفی معلوم ہوتی ہے۔ رفع تعارض کی یہاں کئی وجوہ ہیں۔ جو مندرجہ ذیل ہیں۔

**وجوہ رفع تعارض: وجہ (۱):** الْوُضُوءُ مِنْ مَّا مَسَّتِ النَّارُ والی حدیث میں وضو سے وضوء شرعی مراد نہیں بلکہ عربی وضو مراد ہے۔ وَهُوَ غَسْلُ الْيَدَيْنِ وَالْفَمِ۔

وضوء عربی پر بھی وضو کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ ترمذی جلد ثانی کے بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْمِيَةِ عَلَى الطَّعَامِ میں ص ۷ پر ہے۔ کہتے ہیں کہ مجھے میری قوم (بنو مزہ بن عبید) نے اپنے اموال کے صدقات دیکر حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کرنے کے لیے مدینہ بھیجا میں جب مدینہ پہنچا تو حضور ﷺ ہاجرین و انصار میں تشریف فرما تھے۔ مجلس کے ختم پر مجھے اپنے گھرام سلمیٰ کے ہاں لے گئے وہاں کھانا طلب فرمایا۔ تو ہمارے پاس ایک برتن لایا گیا جس میں کھانا تھا ہم نے اس سے کھایا۔ اس کے آخر میں (چل کر) ہے کہ جب ہم کھانے سے فارغ ہوئے تو پھر پانی ہمارے پاس لایا گیا جس کے ذریعے آپ ﷺ نے غسل یدیدہ فرمایا۔

### خوش طبعی:

دل دے اے پروردگار ایسے مزاج کا دے ☆ جو غم کی گھڑی کو بھی خوشی سے گزار دے  
وَمَسَحَ بِسَلْسَلِ كَفَّيْهِ وَذِرَاعَيْهِ وَرَأْسَهُ وَقَالَ يَا عِكرَاشُ هَذَا الْوُضُوءُ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ۔ اگرچہ یہ حدیث غریب ہے لیکن حدیث الباب الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ کی تفسیر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے پس ہم اس حدیث عکراش کو حدیث الباب کی تفسیر بنالیں گے۔ نفی و اثبات کا مرجع جب الگ الگ ہو گیا تو تعارض رفع ہو گیا۔ (جو وضو ہے وہ وضو لغوی ہے۔ اور جو وضو نہیں وہ وضوء شرعی ہے)

**وجہ (۲):** اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وضو سے مراد وضوء شرعی ہی ہے تو پھر یہ وضوء شرعی کا حکم استحبابی حکم ہے۔ تو اثبات استحباب کا ہے اور نفی وجوب کی ہے۔

**وجہ (۳):** وضو مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ کا وجوب ابتدا میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ بعض احکام میں شروع میں سہولت ہوئی ہے اور بعد میں شدت ہو گئی جیسے خمر کا مسئلہ ہے۔ اور بعض احکام میں ابتدا میں شدت رہی ہے پھر تسہیل ہو گئی ہے جیسے کلب کا مسئلہ ہے کہ شروع میں تشدید تھی پھر بعد میں تسہیل ہو گئی تھی۔ وضو مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ بھی اسی قبیل سے ہے۔ جیسا کہ بعد والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

☆ ..... ابوداؤد شریف کے بَابُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ میں صفحہ ۲۸ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی دو حدیثوں میں بھی اسی قسم کا مضمون موجود ہے کہ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ سے وضو بھی ہوا ہے اور ترک الوضوء بھی ہوا ہے مگر ترک الوضوء آخر الامرین ہے۔ اور آخر ”اول کیلئے“ ناخ ہوتا ہے۔

وجہ (۴): بعض دفعہ وضو اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ حدث زائل ہو اور طہارت حاصل ہو۔ اور بعض دفعہ وضو اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ وضاعت (صفائی) حاصل ہو۔ تو یہ وضو مما مست النار والا وضو تحصیل وضاعت کیلئے تھا نہ کہ تحصیل تطہیر کیلئے (تو نفی تطہیر کی ہے اور اثبات وضاعت کا ہے)

وجہ (۵): چونکہ آگ پر پکی ہوئی چیزوں کا کھانا پینا تلذذ دنیاوی کے باب سے ہے۔ (انسان کے چونچلے ہیں) انسان لذت حاصل کرنے کیلئے یہ چیزیں کھاتا، پکاتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ اس سے انسان کی روحانیت متاثر ہوتی ہے۔ پس شارع علیہ السلام نے وضو کا امر فرمایا تاکہ اس سے تذارک مافات ہو جائے۔

وجہ (۶): اور میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ میزان غضب رب (رب کی پکڑ کی جگہ) سے معترض رہنا چاہیے ان میں دخول مناسب نہیں ہوتا۔ اور یہاں اس کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے۔ تو شارع علیہ السلام نے وضو کا امر فرمایا تاکہ نار (جو میزان غضب رب ہے) کا اثر بقدر الامکان دفع ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ۲۴﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ اَتَتَوَضَّأُ مِنَ الدَّهْنِ اَتَتَوَضَّأُ مِنَ الْحَمِيمِ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ ؓ: يَا ابْنَ أَخِي إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا تَضْرِبْ لَهُ مَثَلًا:

حضرت ابو ہریرہ ؓ بھی جانتے تھے کہ وضو مما مست النار متروک ہے ابتدا میں تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ ابن عباسؓ پر غفلت کی وجہ یہ نہ تھی کہ ابو ہریرہ ؓ اس حدیث کا مطلب نہیں جانتے تھے بلکہ غفلت کی وجہ یہ تھی کہ ابن عباسؓ کی کلام صورت حدیث رسول کا مقابلہ کر رہی تھی جو کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔

### بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ

محقق نووی نے اس کے بارے میں بھی لکھا ہے کہ اس میں بھی شروع شروع میں اختلاف تھا پھر یہ اختلاف رفع ہو گیا۔ اس لیے جمہور علماء اس کو بھی ناقض نہیں سمجھتے۔

احمد و اسحاقؒ اس کو ناقض کہتے ہیں کیونکہ حدیث الباب میں آچکا ہے کہ سئلَ عَنْ لُحُومِ الْإِبِلِ فَقَالَ تَوَضَّأُوا مِنْهَا۔ (کہ من لحوم الابل وضو کیا جائے)

جمہور کی طرف سے اس کی توجیہات و جوابات:

(۱): اس وضو سے مراد بھی وضوء عربی ہے۔ (۲): یہ حکم استنباطی ہے۔

(۳): یہ حکم ابتدا میں تھا پھر منسوخ ہو گیا کیونکہ وضو مما مست النار کا یہ بھی ایک فرد ہے جب وہ اپنے عموم کے ساتھ منسوخ ہو گیا تو اس کا یہ فرد بھی منسوخ ہو گیا۔

دلیل: اس کی دلیل صحابہ کا تعامل ہے۔ انہوں نے اس کو ناقض نہیں سمجھا۔

(۴): موسیٰ علیہ السلام کے وقت سے لیکر حضور ﷺ کے زمانہ تک اہل کاکل حرام چلا آ رہا تھا۔ اس امت کیلئے اللہ نے اس کو حلال کر دیا۔ عرب میں زیادہ تر اس کا ہی وجود ہوتا تھا۔ اگر پہلے کی طرح عربوں کیلئے یہ حرام ہوتا تو ان کے لیے زبردستی تنگی ہو جاتی تو اللہ نے یہ انعام فرمایا۔ اس انعام کے شکریہ کے طور پر امر بالتوضی ہوا۔

(۵): سابقہ حرمت کی وجہ سے طبعیوں میں اس کے کھانے کے بارے میں ایک کراہت راسخ تھی۔ تو اس طبعی کراہت کے اثرات کو زائل کرنے کیلئے امر بالتوضی فرمایا۔

(۶): اہل کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ مساوی اخلاق کا حامل ہوتا ہے۔ اور اس کے اندر شیطانی اثرات ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے کھانے سے کھانے والے میں وہ اثرات منتقل ہوں گے تو ان اثرات کو زائل کرنے کیلئے امر بالتوضی ہوا۔

(۷): عبد الوہاب شعرانی نے لکھا ہے کہ تَوَضَّعُوا مِنْهَا کا امر عوام کیلئے نہیں بلکہ خواص کیلئے ہے اور عوام و خواص کا فرق بعض احکام میں ہوتا رہتا ہے جیسے صوم عوام کے حق میں مفطرات ثلاثہ کا ترک ہے۔ اور خواص کیلئے ترک مایہ کرہ اللہ ہے۔ انصاف خواص کے حق میں ترک مایہ کرہ اللہ ہے۔ (واللہ اعلم بحقیقۃ الحال)۔

﴿ص ۲۵﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ..... عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَقَدْ رَوَى حَجَّاجُ بْنُ أُرْطَاةٍ هَذَا

الْحَدِيثُ الْخ:

یہاں سے حدیث الباب میں ایک اختلاف کو ذکر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اعمش اور حجاج بن ارطاة ایک استاذ کے تلمیذ ہیں جبکہ ان میں اختلاف یہ ہے کہ اعمش کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ درجہ صحابی میں براء بن عازب رضی اللہ عنہ ہیں اور حجاج کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ درجہ صحابی میں اسید بن خضیر رضی اللہ عنہ ہیں۔ پھر مصنف نے وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ کہہ کر اس کو رفع کر دیا۔ یعنی اسید بن خضیر رضی اللہ عنہ کی بجائے درجہ صحابی میں حضرت براء رضی اللہ عنہ کا ہونا صحیح ہے۔

وَرَوَى غُبَيْدَةُ الضَّبِّي:

یہاں سے ایک اور اختلاف کو بتلا رہے ہیں وہ یہ کہ عبیدہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ درجہ صحابی میں ذی العزۃ رضی اللہ عنہ ہیں۔ یعنی پہلے دونوں حضرات صحابی نہیں۔

بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ ذی العزۃ براء بن عازب ہی ہیں فلا اشکال۔ لیکن صحیح یہی ہے کہ ذی العزۃ اور براء بن عازب غیر غیر ہیں۔

وَرَوَى حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ الْخ:

یہاں سے ایک تیسرا اختلاف بتلا رہے ہیں وہ یہ کہ حماد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کا تلمیذ اس کا ابن یعنی عبد اللہ ہے۔ اور بعض کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کا تلمیذ عبد اللہ بن عبد اللہ رازی ہے اور یہی

راج ہے۔

### بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ

امام مالک، شافعی، احمد، اسحاق، جمہور کے نزدیک: اگر مس ذکر بطن الکف بلا حائل ہو تو ان سب کے نزدیک ناقض وضو ہے۔ اور اگر حائل ہو یا بظہر الکف ہو تو ناقض وضو نہیں۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: مس ذکر اصلاً ناقض نہیں خواہ بطن الکف ہو یا بظہر الکف۔ مع الحائل ہو یا بلا حائل۔ مع الشہوة ہو یا بلا شہوت۔

جمہور کا مستدل: اس باب کی حدیث بسرہ (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يَصِلُ حَتَّى يَتَوَضَّأَ) ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مس ذکر ناقض وضو ہے۔

☆..... ابن خزیمہ وابن حبان نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ اور باقی ائمہ حدیث نے بھی اس کو صحیح کہا ہے۔ لیکن شیخین نے اپنی کتابوں میں اس حدیث کو تخریج نہیں کیا ہے۔

جس پر لوگ کہتے ہیں کہ اگر یہ حدیث اعلیٰ درجے کی صحیح ہوتی تو شیخین بھی اس کو تخریج کرتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح کا مسئلہ کچھ ڈھیلا ہے۔ پھر اس کی سند میں اختلاف بھی ہے۔ أَبُو أُسَامَةَ وَغَيْرُ وَاحِدٍ کی سند ہے ہشام بن عُروۃ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَرْوَانَ عَنْ بُسْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ۔ أَبُو الزِّنَادِ کی سند ہے عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُروۃ عَنْ بُسْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ۔

مصنف نے جس سند کے ساتھ اس کو تخریج کیا ہے وہ بھی ہشام بن عُروۃ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ بُسْرَةَ ہے۔ (یعنی ایک سند میں تو عروۃ بسرہ کے درمیان مروان کی وساطت ہے۔ اور دوسندوں میں مروان کی وساطت نہیں۔ یہ اختلاف ہے۔) مصنف کا مقصد اگلی کلام سے عُروۃ عَنْ بُسْرَةَ والی سند کو ترجیح دینا ہے جس میں مروان کی وساطت نہیں ہے۔ وجہ ترجیح کے طور پر ابو الزناد کی سند کو ذکر کیا ہے کہ اس میں بھی درمیان میں مروان کی وساطت نہیں ہے۔

مروان کی وساطت والی سند کو اس لیے مرجوح قرار دیا جاتا ہے کہ مروان ظالم تھا اس لیے بخاریؒ اس کی وساطت والی حدیثیں ذکر نہیں کرتے تا وقتیکہ کسی غیر مروان کی روایت کے ساتھ اس سند کی تائید حاصل نہ ہو جائے۔ ورنہ چھوڑ دیتے ہیں۔

﴿ص ۲۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ..... عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ حَدِيثُ أُمِّ حَبِيبَةَ الْخ:

حدیث ام حبیبہؓ کی صحت میں ابو زرعہ اور مصنف ترمذی کا اختلاف:

یہاں سے ایک اور اختلاف کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ اس باب میں ایک حدیث ام حبیبہؓ کی بھی ہے ابو زرعہ اس کو اصح قرار دے رہے ہیں۔ مصنف کو اس سے اتفاق نہیں ہے کہ حدیث ام حبیبہ اصح مافی الباب ہو۔ اس لیے کہ اس کی سند میں

مَكْحُولٌ عَنْ عَنِسَةَ (عنبتہ معاویہ کے بھائی ہیں) اور مکحول کا عنبتہ سے سماع ثابت نہیں تو یہ سند منقطع ہے۔ (اصل میں مکحول عن رجل عن عنبتہ ہے تو پھر وہ کیسے اصح مافی الباب قرار پائی۔ پس یہی طے ہوا کہ اصح مافی الباب حدیث بسرہ ہے۔ کَمَا قَالَ الْأَمَامُ الْبُخَارِيُّ۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اس باب میں ام حبیبہ کی حدیث تخریج کرنے کی بجائے حدیث بسرہ کو تخریج کیا ہے۔

احناف کا مستدل: تَرَكَ الْوُضُوءَ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ والے باب کی حدیث حدیث طلق بن علیؓ ہے۔ مصنف نے تو اس حدیث کو یہاں مختصر ذکر کیا ہے۔ مگر ابوداؤد صفحہ ۲۷ پر بابُ الرُّخَصَةِ فِي ذَلِكَ میں یہ حدیث مفصل ذکر ہے۔ طلق بن علی کہتے ہیں کہ میں مدینہ میں حضور ﷺ کی خدمت میں آیا (طلق یمن کے رہنے والے تھے) انہی دنوں میں ایک رجل آیا كَانَهُ بَدَوِيًّا فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ! مَا تَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ فَقَالَ ﷺ هَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِّنْهُ أَوْ بَضْعَةٌ مِنْهُ، یعنی یہ ”ذَكَرُ“ تو انسان کا بعض ہے۔ جیسے اور ابغاض کوس کرنا ناقض وضو نہیں اسی طرح اس کو بھی مس کرنا ناقض نہیں۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مس ذکر غیر ناقض ہے۔

**فریقین کے ایک دوسرے کے مستدل پر اعتراضات:**

احناف نے حدیث بسرہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حجت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے کہیں سند ہے عُرْوَةُ عَنْ بُسْرَةَ کہیں سند ہے عُرْوَةُ عَنْ مَرْوَانَ عَنْ بُسْرَةَ۔ یہ ترمذی و ابوداؤد میں ہے۔ کہیں سند ہے عروہ عن شرطی عن بسرہ یہ طحاوی میں ہے۔ کہیں سند ہے قَالَ عُرْوَةُ سَأَلْتُ بُسْرَةَ کہیں سند ہے قَالَ عُرْوَةُ ذَهَبْتُ إِلَى بُسْرَةَ فَسَأَلْتُهَا فَصَدَّقَتِ الشَّرْطِيَّ۔ والاضطراب یورث الضعف۔ فلا یكون هذا الحديث حجة۔

مگر شوافع کا یہ کہنا غلط ہے اس لیے کہ محدثین ملازم بن عمرو کی توثیق کر رہے ہیں۔

**حق بات:** ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حدیثیں حجت ہیں اور دونوں حسن ہیں ان میں سے کوئی حدیث بھی ساقط الاعتبار نہیں ہے۔ پس اب تردد کا فیصلہ یا تو جمع و تطبیق کی صورت سے ہوگا یا ترجیح کی صورت سے ہوگا (کہ کسی ایک حدیث کو دوسری پر ترجیح دی جائے)

**حدیث بسرہ کی توجیہات و تاویلات:**

اس عنوان کے تحت جتنی بھی تاویلات ذکر کی جائیں گی ان سب سے دونوں حدیثوں میں جمع و تطبیق کی صورت پیدا ہو جائے گی۔  
**التوجیہ الاول:** کلام عرب میں حقیقت کی طرح مجاز کا استعمال بھی شائع ذائع ہے کسی لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اس کو حقیقت اور اگر غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اس کو مجاز کہتے ہیں جیسے اَوْجَاءُ أَحَدَ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ سے غیر معنی موضوع لہ (تغوط) مراد ہے۔ معنی حقیقی مراد نہیں۔ اسی طرح مَا لَمْ تَمْسُوْهُنَّ میں بھی معنی مجازی (جماع) مراد ہے۔ حقیقی معنی مراد نہیں۔ کیونکہ حقیقی معنی کو ذکر کرنا عربوں کے ہاں قباح سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے

قرآن میں بھی وہی اصول اختیار کیا گیا جس کا عربوں کے ہاں رواج ہوتا تھا۔ (یہ کلام بطور تمہید کے تھی)  
بالکل اسی طرح حدیث بسرۃ میں بھی مس ذکر سے مراد بول ہے۔ یہ مس کنایہ ہے بول سے کیونکہ انسان بعد البول جب استبراء من البول کرتا ہے تو اس کو مس کرنا پڑتا ہے۔ (یعنی یہاں بھی معنی مجازی مراد ہے) (ذکر کیا مس ذکر کو اور مراد لیا بول کو۔ فلا اشکال)۔

**الحاصل:** حدیث بسرۃ میں جس ناقض کا ذکر ہے وہ بول ہے نہ کہ مس ذکر حقیقی۔ اور حدیث طلق میں جس مس کے عدم ناقض ہونے کا ذکر ہے وہ مس ذکر حقیقی ہے کہ مس ذکر حقیقی ناقض وضو نہیں۔

**التوجیہ الثانی:** حدیث بسرۃ میں جو مس ذکر کا لفظ استعمال ہے اس میں یہ کوئی وضاحت نہیں کہ مس بہن الکف ہو یا ظہر الکف ہو، مع الحائل ہو یا بلا حائل ہو۔ بالید ہو یا بغیر الید ہو۔ بلکہ ایک عام لفظ استعمال ہے۔ جبکہ فریق مخالف نے اس کو ایک خاص صورت پر محمول کیا۔ پس جس طرح (قول اول کے قائلین کیلئے) یعنی فریق مخالف (شوافع وغیرہم) کے لیے اس کو خاص صورت پر محمول کرنا جائز ہو گیا۔ تو ہمارے لیے بھی یہ جائز ہونا چاہیے کہ ہم اس کو مباشرت فاحشہ پر محمول کر لیں۔ یہ مس ذکر بفرج المرأة پر محمول ہے۔ اور مباشرۃ فاحشہ عند الاحناف ناقض وضو ہے شیخین کے نزدیک مذی کا خروج نہ بھی ہو تو تب بھی ناقض وضو ہے چونکہ مباشرت فاحشہ مذی کے خروج کا سبب بن جاتا ہے۔ اقامۃ السبب مقام السبب کے قبیل سے اس کو ناقض سمجھا گیا۔ امام محمد کے نزدیک مباشرت فاحشہ مع خروج المذی ناقض ہوتی ہے۔ اس تاویل سے بھی دونوں حدیثوں میں جمع و تطبیق کی صورت پیدا ہو گئی۔

**التوجیہ الثالث:** اس حدیث میں وضو سے مراد وضوء عربی ہے نہ کہ وضوء شرعی۔ یعنی ذکر مس کرنے والا غسل یدین کر لے۔  
**التوجیہ الرابع:** فَلْيَتَوَضَّأْ کا امر استحباب کیلئے ہے۔ اب بھی جمع و تطبیق ہو گئی۔  
**التوجیہ الخامس:** فَلْيَتَوَضَّأْ والے وضو سے مراد تحصیل وضأت والا وضو ہے تحصیل تطہیر والا وضو مراد نہیں واللہ اعلم۔ ان تمام توجیہات سے حدیث بسرۃ و حدیث طلق میں جمع و تطبیق کی صورت پیدا ہو گئی۔

حدیث طلق کی ترجیحات بمقابلہ حدیث بسرۃ:

**الترجیح الاول:** امام طحاوی نے ایک ترجیح یہ ذکر کی کہ حدیث طلق مستقر ہے اور حدیث بسرۃ مضطرب ہے۔ اور تعارض کے وقت (حدیث) مستقر کو ترجیح ہوگی۔

**الترجیح الثانی:** محقق ابن ہمام نے یہ ترجیح ذکر کی ہے کہ بسرۃ مرآۃ ہے۔ اور طلق بن علی رجل ہے۔ اور تعارض کے وقت رجل کی روایت کو ترجیح ہوتی ہے۔

**الترجیح الثالث:** مس ذکر کا ناقض ہونا نہ ہونا یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں عموم بلوی ہے اور عموم بلوی کی صورت میں تو جمع غفیر کی روایت مقبول ہوتی ہے اگر یہ کوئی ایسا مسئلہ ہوتا تو بیسیوں راوی اس کو روایت کرتے۔ ایک عورۃ کی روایت سے مس ذکر کا ناقض ہونا ثابت ہو۔ اس کا تو کوئی مطلب نہیں بنتا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْمَطْلَقَةِ ثَلَاثًا لَا سُكْنَى لَهَا وَلَا نَفَقَةٌ ص ۲۲۳ میں حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث مطلقہ ثلاث کیلئے لَا نَفَقَةٌ وَلَا سُكْنَى کو یہ کہہ کر رد کر دیا تھا کہ لَا نَدْعُ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ بِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَذَرِي أَحْفَظْتُ أَمْ نَسِيتُ. فكلذا ههنا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس اعتبار سے بھی روایت بسرہ مرجوح ہوئی اور حدیث طلق رائج ہوئی۔

**الترجیح الرابع:** احمد بن حنبلؓ کے سامنے علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین کے درمیان اس مسئلہ میں مناظرہ ہوا۔ یحییٰ بن معین نے حدیث بسرہ پیش کی۔ چونکہ وہ مس کے ناقض ہونے کے قائل تھے۔ علی بن مدینی نے حدیث طلق پیش کی کہ وہ عدم نقض کے قائل تھے۔

امام احمدؓ نے فیصلہ سنایا کہ یہ دونوں حدیثیں حجت ہیں اور حجت ہونے میں مساوی ہیں پھر انہوں نے آثار کی طرف توجہ کی تو یحییٰ نے اثرا بن عمرؓ کو اور علی نے اثرا بن مسعودؓ کو پیش کیا جس کا تعلق عدم نقض سے تھا تو احمدؓ نے اثرا بن مسعودؓ کو ترجیح دی۔ اس وجہ سے بھی حدیث بسرہ کا مرجوح ہونا اور حدیث طلق کا رائج ہونا معلوم ہوتا ہے۔

**اشکال:** شوافع کہتے ہیں کہ طلق تو ابتدائے اسلام میں آیا جب مسجد نبویؐ کی بناء ہو رہی تھی۔ لہذا اس کی حدیث پہلے کی ہے۔ اور بسرہ بعد میں آئی یہ متأخر الاسلام ہے اس کی حدیث بعد کی ہے۔ پس بعد والی حدیث ناسخ ہو گئی اور حدیث طلق منسوخ ہو گئی؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

**الجواب الاول:** مسجد نبویؐ کی بناء اور توسیع تو کئی مرتبہ ہوئی معلوم نہیں کہ کونسی بناء کے وقت طلق آئے۔  
**الجواب الثانی:** ہو سکتا ہے طلق کا قدم مکرر ہوا ہو۔ کتب رجال سے قدم کا تکرار معلوم ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کسی بعد والے قدم میں یہ حدیث سنی ہو (تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ یہ مقدم اور حدیث بسرہ مؤخر ہو گئی)۔

**الجواب الثالث:** یہ بھی ممکن ہے کہ انکا ایک ہی مرتبہ ابتدائے اسلام میں قدم ہوا ہو۔ مگر ادھر سے کوئی صحابی گئے ہوں جن سے طلق نے یہ حدیث سنی ہو۔ اور طلق کی یہ حدیث مرسل صحابی کے قبیل سے ہو۔ فاین التقدم والتاخر؟

**الجواب الرابع:** اگر بقول انکے حدیث طلق منسوخ ہے تو پھر صحابہ پر اس کا منسوخ ہونا کیوں مخفی ہو گیا۔ شوافع کی نسبت صحابہ کو تو اس کے منسوخ ہونے کا زیادہ علم ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ صحابہ کی اکثریت تو عدم نقض کی قائل ہے۔

**صاحب البحر:** کہتے ہیں کہ بعض کے ہاں حدیث بسرہ ناسخ ہے اور حدیث طلق منسوخ ہے۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ حدیث بسرہ منسوخ اور حدیث طلق ناسخ ہے اور قاعدے کا تقاضہ بھی یہی ہے۔ اس لیے کہ حدیث طلق میں عدم نقض کی علت درج ہے وہ ہے ”هَلْ هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ مِّنْهُ“ اور جب تک علت باقی ہے حکم باقی ہے اور علت میں دوام ہے تو حکم میں بھی دوام ہوگا۔ پس خلاصہ یہ نکلا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں اور حدیث طلق ہی کو ترجیح حاصل ہے۔

## بَابُ تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

**القبلة:** قبلہ سے مراد بالقول قبلہ نہیں بلکہ اس سے مراد مس ہے۔ مصنف نے عنوان میں مس کے بجائے قبلہ کا لفظ اس لیے ذکر کیا ہے کہ بعد میں آنے والی حدیث میں قبلہ کا ذکر ہے تو عنوان کو آنے والی حدیث کے لفظوں کے ساتھ مناسب کرنے کیلئے مس کی بجائے قبلہ کو ذکر کر دیا۔

**مس المرأة کے ناقض ہونے نہ ہونے میں اختلاف:**

**عند المالک اگر مس بالشہوة ہو تو ناقض ہے۔**

**عند الشافعی مس مطلقاً ناقض ہے۔**

**امام احمد کا ایک قول مالک کے موافق ہے اور ایک قول شافعی کے موافق ہے۔**

**عند الامام الاعظم: مس مطلقاً ناقض نہیں ہے۔**

**خلاصۃ اختلاف:** یہ ہوا کہ جمہور مس کو ناقض کہتے ہیں امام ابو حنیفہ اس کو ناقض نہیں کہتے۔ اس میں شرط یہ ہے کہ وہ مرأہ مشہوة ہو۔ اس کے ساتھ نکاح جائز ہو۔ اور مس بلا حائل ہو۔ یا حائل ہو تو وہ حائل مس کرنے والے سے مرأہ کی طرف حرارت کے پہنچنے سے مانع نہ ہو۔ یہ شرطیں ناقض کہنے والوں کے ہاں ہیں۔

**اصل الاختلاف:** اصل اختلاف قرآن کی اس آیت کے بارے میں ہے۔ **كَمَا قَالَ تَعَالَى أَوْ لَا مَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا** (الآیۃ) اس کی تفسیر میں ہے کہ اس آیت میں ملامت بمعنی جماع ہے۔ یا بمعنی لمس بالید ہے۔ اگر بمعنی لمس بالید ہو تو شافعی کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر بمعنی جماع ہو تو ابو حنیفہ کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔ (اب فریقین کا زور اس کے معنی پر ہے کہ اس کا معنی کیا ہے؟)

**شواہد:** اس پر زور دیتے ہیں کہ آیت میں ملامت سے مراد مس بالید ہے فلاں صحابی نے اس کی یہ تفسیر کی۔ احناف اس پر زور دیتے ہیں کہ آیت میں ملامت بمعنی جماع ہے۔ اور انکے یہ دلائل ہیں۔

**دلائل احناف۔ دلیل (۱):** آیت میں دو قرأتیں ہیں۔ (۱) لَا مَسْتُمْ (۲) لَمَسْتُمْ۔ اس دوسری قرأت کی رو سے دو معنوں کا احتمال ہوتا ہے۔ (۱) لمس بالید (۲) جماع اور پہلی قرأت کی رو سے ایک ہی معنی متعین ہے وہ ہے ”جماع“ کیونکہ باب مفاعله ہے اور مفاعله میں فعل طرفین سے ہوتا ہے وهو الجماع۔ تو اس قرأت کی رو سے یہ آیت محکم بن جائے گی۔ اور مجر دو الی (لَمَسْتُمْ والی) قرأت کی رو سے آیت متشابہ بن جائے گی۔ اور بوقت تعارض متشابہ و محکم میں ترجیح محکم کو ہوتی ہے۔ (لہذا معلوم ہوا کہ آیت کی تفسیر میں ملامت کی تفسیر جماع ہی سے کرنی چاہیے)

**دلیل (۲):** بخاری نے کتاب التفسیر میں حمر الامۃ ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ قرآن میں استعمال ہونے والے یہ مختلف الفاظ مس، ملامسة، افشاء، کلھا کنایۃ عن الجماع تو ملامت کی تفسیر ”جماع“ کے ساتھ کرنا یہ حمر الامۃ کی تفسیر ہے۔ اور حمر الامۃ کی تفسیر کو غیر حمر الامۃ کی تفسیر پر ترجیح حاصل ہے۔

دلیل (۳): (لَا مَسْتُمْ بِمَعْنَى جَامِعْتُمْ کے ہے) اللہ نے اس آیت میں حدث اصغروا کبر (عند وجود الماء) دونوں کا حکم بیان کیا۔ اسی طرح حدث اصغروا کبر دونوں کا حکم (عند عدم الماء) بھی قرآن میں بیان ہونا چاہیے تاکہ قرآن کی تعلیم مکمل ہو۔ اور وہ ہے وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَى (الآیة) اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے۔ جبکہ آیت میں ملاست بمعنی جماع ہو۔ تو جیسے ماء نہ ہونے کی صورت میں محدث کیلئے قرآن سے تیمم کا جواز معلوم ہوا اسی طرح جنبی کیلئے بھی جواز معلوم ہو گیا۔ اور اگر ملاست سے لمس بالید مراد ہو تو ظاہر ہے کہ یہ بھی حدث اصغر ہی ہوگا اپنے قرین کی طرح۔

اب جنبی کیلئے تیمم کا جواز قرآن سے معلوم نہیں ہوگا اور قرآن کی تعلیم ناقص ہو جائے گی۔ کلام کو زیادہ معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

دلیل (۴): پھر ملاست بمعنی جماع کی تائید احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ وہ احادیث یہ ہیں۔

(۱) اس باب کی حدیث عائشہ ہے اس میں ہے قَبْلَ بَعْضِ نِسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ قَالَ قُلْتُ مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ فَضَجَّكَتْ - معلوم ہوا کہ آیت میں "لَا مَسْتُمْ" مَسْ بِالْيَدِ کے معنی میں نہیں بلکہ بمعنی جماع ہے ورنہ تو حضور ﷺ ضرور وضو یا غسل فرماتے۔ یہ حدیث قبلہ ہے۔

اس حدیث پر محدثین کے اعتراضات: اس حدیث کی دو سندیں ہیں۔

سند حدیث قبلہ (۱): اسی زیر بحث باب میں حدیث ہے عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ غُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ اس پر مصنفؒ و ابوداؤدؒ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ عروہ، عروہ مرنی ہے عروہ بن زبیر نہیں ہے۔ اور عروہ مرنی مجہول ہے لاندری من ہو؟ (قرینہ یہ ہے) کہ ابوداؤد کے بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ میں صفحہ ۲۷ پر سند ہے۔ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَفْرَاءَ قَالَ ثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ ثَنَا أَصْحَابُنَا (أَشْيَاخُنَا وَأَسَاتِدُنَا) عَنْ غُرْوَةَ الْمُزْنِي عَنْ عَائِشَةَ بِهَذَا الْحَدِيثِ - معلوم ہوا یہ عروہ مرنی ہے۔ پس یہ حدیث قبلہ ضعیف ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ عروہ سے مراد عروہ بن زبیر ہی ہے۔ عروہ مرنی نہیں ہے۔ اور عروہ بن زبیر تو کوئی مجہول نہیں۔ جس کی تین وجہیں ہیں۔

(۱) عروہ جب مطلق ذکر ہو تو اس سے مراد عروہ بن زبیر ہی ہوتا ہے۔ اور یہاں عروہ مطلق ہے لہذا ابن زبیر ہی مراد ہوں گے۔

(۲) ابن ماجہ کی اسی سند میں عروہ بن زبیر کی تصریح ہے۔ رواہ ابن ماجہ ص ۳۸ بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ قَالَ مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ فَضَجَّكَتْ والی گفتگو ظاہر ہے کہ عائشہ کے ساتھ عروہ بن زبیر ہی کر سکتا ہے کیونکہ وہ حضرت عائشہ کا بھانجا ہے۔ اسی کو یہ جرأة ہو سکتی ہے۔ عروہ مرنی تو اجنبی آدمی ہے۔ وہ اس قسم کی بے باکانہ گفتگو کیسے کر سکتا ہے؟

سند ابی داؤد کا جواب: یہ ہے کہ اس سند میں مجہول رواۃ کا ذکر ہوا ہے تو اس سند سے اس کے عروہ مرنی ہونے کا کیسے ثبوت ہو جائے گا؟ مجہولوں کے کہنے سے عروہ مرنی کیسے بن سکتا ہے۔

اعتراض: اسی پہلی سند پر ان کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر عروہ بن زبیر ہو تو پھر حبیب بن ثابت کا عروہ بن زبیر سے سماع

ثابت نہیں۔

☆..... ابوداؤد نے باب الوُضوءِ مِنَ الْقُبْلَةِ میں صفحہ ۲ پر سفیان ثوری سے اس کو نقل کیا ہے کہ  
قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَرَوَى عَنِ الثَّوْرِيِّ قَالَ مَا حَدَّثَنَا حَبِيبٌ إِلَّا عَنْ عُرْوَةَ الْمَزْنِيِّ يَعْْنِي لَمْ يُحَدِّثْهُمْ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ  
الزُّبَيْرِ بِشَيْءٍ پس اس طرح یہ سند مرسل بمعنی منقطع ہوئی۔

جواب (۱): ابوداؤد نے اس کو رووی عَنِ الثَّوْرِيِّ کہہ کر نقل کیا ہے کچھ پتہ نہیں کہ وہ رووی عَنِ الثَّوْرِيِّ کون ہے۔  
فقہ ہے یا غیر فقہ۔

جواب (۲): نیز رووی کو مجہول کے صیغہ کے ساتھ نقل کیا ہے۔

جواب (۳): یہ ہے کہ اس کے بعد ابوداؤد نے قَالَ أَبُو دَاوُدَ قَدْ رَوَى حَمْرَةُ الزُّبَايْتِ عَنْ حَبِيبٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ  
الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ حَدَّثَنَا صَحِيحًا کہہ کر رووی عَنِ الثَّوْرِيِّ کو رد کر دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوداؤد حبیب کے  
سماع عن عروہ بن زبیر کا قائل ہے۔ اس حدیث صحیحاً سے مراد زیر بحث حدیث قبلہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک اور  
حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کو ترمذی نے ص ۱۸۶ جلد دوم میں بَاب حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ کہہ کر نقل کیا ہے۔ اور وہاں  
بخاری کی کلام بھی اسی طرح نقل کی ہے۔ ”سَمِعْتُ مُحَمَّدًا يَقُولُ “حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عُرْوَةَ بْنِ  
الزُّبَيْرِ شَيْئًا۔ اسی طرح ترمذی نے جلد اول ص ۱۸۶ پر بَاب مَا جَاءَ فِي عُمَرَةَ رَجَبٍ میں بھی ایک حدیث ذکر کی ہے۔  
عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ عُرْوَةَ۔ وہاں بھی ترمذی نے بخاری کی کلام اسی طرح نقل کی ہے سَمِعْتُ  
مُحَمَّدًا يَقُولُ حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ۔ پس ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب کا سماع عن  
عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ مختلف فیہ ہے۔ کوئی اس کا انکار کر رہا ہے جیسے بخاری۔ اور کوئی اس کا اثبات کر رہا ہے جیسے ابوداؤد۔ اور جب  
لفظی و اثبات میں تعارض ہو جائے تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے۔

پس ثابت ہوا کہ حبیب کا عروہ بن زبیر سے سماع ثابت ہے۔

اس کے علاوہ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ حبیب بن ابی ثابت یہ تابعی ہیں۔ اس کا اور عروہ بن زبیر کا زمانہ ایک ہے۔ عروہ  
بن زبیر سے بڑی عمرو الی صحابہ سے اس کا لقاء و سماع ہے جیسے ابن عباسؓ تو پھر عروہ بن زبیر سے اس کے لقاء و سماع میں کوئی  
چیز مانع ہے۔ امام مسلمؒ نے مقدمہ مسلم میں یہ فیصلہ کیا ہے اور امت کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ سند کے متصل ہونے کیلئے  
راوی و مروی عنہ میں امکان لقاء کافی ہوتا ہے۔ ثبوت لقا شرط نہیں ہے۔ لہذا عن حَبِيبٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ یہ متصل  
ہے۔ مرسل بمعنی منقطع نہیں ہے۔

پھر اس کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اگر یہ مرسل بھی ہو تو مرسل حجت ہوتی ہے۔

امام صاحب و مالک کے نزدیک اور احمد کی دو روایتوں میں مشہور روایت بھی اس کے حجت ہونے کی ہے۔

اور شافعیؒ نے بھی بعض مراہیل کو حجت مانا ہے جیسے مراہیل سعید بن المسیب (گویا مرسل کا حجت ہونا مجمع علیہ ہو گیا اس کو

لیس بحجة کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ محدثین کے نزدیک عام ضابطہ ہے کہ جب کسی حدیث کی سندیں متعدد ہو جائیں تو وہ درجہ حسن کو پہنچ جاتی ہے۔ یہ حدیث قبلہ مان لیا کہ مرسل ہے لیکن اس کی مؤید دوسری مسلم و نسائی کی صحیح حدیثیں ہیں جیسے مشہور حدیث عائشہؓ ہے کہ میں حضور ﷺ کے سامنے لیٹی ہوتی تھی اور آپ ﷺ نماز پڑھ رہے ہوتے۔ جب آپ ﷺ نے سجدہ کرنا ہوتا تو مجھے ہاتھ لگاتے میں اپنے پاؤں کو سمیٹ لیتی، آپ ﷺ سجدہ کر لیتے تھے پھر میں اپنے پاؤں بچھا لیتی تھی۔ (دیکھو یہاں مس ہو رہا ہے اگر مس ناقض وضو ہے تو آپ ﷺ نے کیسے نماز جاری رکھی؟)

☆..... جب اس حدیث کو دوسری صحیح حدیثوں سے تائید حاصل ہوگئی تو پھر یہ حدیث قبلہ حسن کیوں نہیں بنے گی۔  
لطیفہ: مسلم و نسائی والی حدیث کی صحت ان کو بھی تسلیم ہے۔ اور دل سے مانتے بھی ہیں کہ مذہب ابی حنیفہ اس سے ثابت ہوتا ہے تب ہی تو اس کی توجیہ کے درپے ہوئے ہیں اور وہ توجیہ یہ کی ہے کہ یہ مس مع حائل ہو گیا تھا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے یہ دیکھ رہے تھے۔

سند حدیث قبلہ (۲): اس حدیث کی دوسری سند ہے وَقَدْ رَوَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّيْمِيِّ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبَّلَهَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ۔

اعتراض: اس پر بھی مصنف نے اعتراض کیا کہ یہ بھی مرسل ہے۔ کیونکہ ابراہیم نمیمی کا عائشہؓ سے سماع ثابت نہیں۔ پس یہ سند بھی منقطع ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ دارقطنی میں ہے عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّيْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ لَهَذَا يَسند بھی متصل ہوگئی اور ارسال و انقطاع ختم ہو گیا۔ یہ ثقہ راوی کی زیادتی ہے۔ اور ثقہ کی زیادتی قبول ہوتی ہے۔ زیادة الثقة مقبولة۔

پس ثابت ہوا کہ إِبْرَاهِيمَ النَّيْمِيِّ عَنْ عَائِشَةَ أَيْضًا مُتَّصِلٌ کہ حَبِيبٌ عَنْ عُرْوَةَ الخ والی سند جیسے متصل ہے۔ اسی طرح یہ سند بھی متصل ہے۔

عجیب بات: حیرت ہے ان محدثین پر جو اس حدیث قبلہ کو ذکر کرتے ہیں تو تَرَكُوا الضُّعُفَ مِنَ الْقَبْلَةِ کا اس پر عنوان قائم کرتے ہیں اور پھر اس پر اعتراضات شروع کر دیتے ہیں کہ اس کی نہ وہ سند صحیح ہے اور نہ یہ سند صحیح ہے۔ ان سے کوئی پوچھے کہ اگر حدیث اتنی ضعیف ہے اور لا اصل لہ ہے تو پھر اس کو کیوں ذکر کرتے ہو۔ اور اس پر عنوان کیوں قائم کرتے ہو۔ ایسا کر کے کیوں اپنا وقت ضائع کرتے ہو۔

حیران کن بات: اس سے زیادہ حیران کن بات یہ ہے کہ تم اپنا مذہب ثابت کرنے کیلئے بھی تو کوئی حدیث پیش کرو۔ دوسرے کے متدل پر اعتراضات کر دینے سے تو تمہارا مذہب ثابت نہیں ہو جائے گا۔

الحاصل: مسئلہ الباب دور صحابہ ہی سے مختلف فیہ ہو گیا ہے اس میں کوئی شک نہیں اور جو مسئلہ دور صحابہ سے مختلف فیہ ہو گیا ہو

قطعیّت سے اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے۔ مگر مذکورہ دلائل اور بحث و تحیث کے بعد مذہب ابی حنیفہؒ زیادہ رائج معلوم ہوتا ہے۔

### بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقِيءِ وَالرُّعَافِ

**اشکال:** اس پر سوال ہوتا ہے کہ عنوان میں دو چیزوں کا ذکر ہے جبکہ آنے والی حدیث میں صرف قی کا ذکر ہے۔ رعاف کا ذکر نہیں ہے۔ پس عنوان وحدیث میں انطباق نہ ہوا۔

**جواب:** یہ ہے کہ قی ورعاف کا چونکہ حکم ایک ہی ہے جو ناقض کہتے ہیں وہ دونوں کو ناقض کہتے ہیں اور جو ناقض نہیں کہتے وہ دونوں کو ناقض نہیں کہتے۔ اس لیے مصنف نے دونوں کو ایک ہی عنوان میں ذکر کر دیا ہے۔

**مسئلۃ الباب:** مسئلۃ الباب کی تفصیل اس طرح ہے کہ مالک، شافعی، بخاری وغیرہم صرف خارج من السبیلین کو ناقض کہتے ہیں۔

**امام ابو حنیفہ:** کے نزدیک خارج من السبیلین ہو یا من غیر السبیلین ہو دونوں ناقض ہیں۔ بدن کے کسی حصے سے نجاست خارج ہو جائے، امام صاحب کے نزدیک یہ ناقض ہے۔ عند الامام قی ملئ الفم ہو تو ناقض ہے۔ اور اگر ملئ الفم نہ ہو تو ناقض نہیں۔

**امام زفر:** کے نزدیک قی مطلقاً ناقض ہے خواہ ملئ الفم ہو یا نہ ہو۔

**امام احمد:** نفس نقض میں تو امام صاحب کے ساتھ ہیں اور اس کی شرائط وغیرہ میں امام زفرؒ کے ساتھ ہیں۔ اسی طرح سیلان الدم یہ بھی امام صاحب کے نزدیک ناقض ہے۔

**امام مالک و شافعی:** کے نزدیک ناقض نہیں۔ اس سے قبل بھی یہ اختلاف ذکر کیا جا چکا ہے۔

**دلائل نقض - دلیل (۱):** حدیث الباب ہے جس کے لفظ یہ ہیں عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ؓ أَن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَاءَ فَتَوَضَّأَ۔ یہ آیت پر دلالت کرتی ہے جس سے قی کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔

**دلیل (۲):** ابن ماجہ ص ۸۵ باب مَا جَاءَ فِي مَنْ أَخَذَتْ فِي الصَّلَاةِ كَيْفَ يُنْصَرِفُ میں حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث ہے۔ إِذَا صَلَّى أَخَذْتُكُمْ فَأَخَذْتُ فَلْيُمْسِكْ عَلَى أَنْفِهِ ثُمَّ لِيَنْصَرِفْ اس سے معلوم ہوا کہ کسیر (رعاف) ناقض ہوتی ہے۔ اگر ناقض نہ ہوتی تو حضور ﷺ منصرف ہونے والے کو یہ حیلہ کیوں بتلاتے

**دلیل (۳):** ابن ماجہ کے اسی ص ۸۵ پر باب مَا جَاءَ فِي الْبِنَاءِ عَلَى الصَّلَاةِ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلْصٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَنْصَرِفْ عَلَى صَلَوَتِهِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ قی اور رعاف وغیرہ (جو غیر خارج من السبیلین ہیں) ناقض ہیں۔

**اعتراض:** اس حدیث کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے۔ محدثین نے اس کے متعلق یہ طے کیا ہے کہ اس کی روایت عن الشامیین ہو تو مقبول ہے عن الحجازیین ہو تو مقبول نہیں اور یہ روایت تو عن الحجازیین ہے کیونکہ ابن جریج حجازی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ یہ حدیث درجہ صحت کو نہیں پہنچی ہوئی مگر حسن ہے۔

دلیل (۴): مستحاضہ کی حدیث ”إِنَّمَا ذَالِكْ عَرَقٌ“ میں مستحاضہ کو وضو کا امر فرمایا۔ اس سے ثابت ہوا کہ سیلان دم ناقض ہے۔  
اعتراض: اس پر اگر فریق مخالف یہ کہے کہ اس کا تعلق تو سبیلین سے ہے۔ خارج من السبیلین زیر بحث نہیں ہے۔ تم ہمارے خلاف ایسی حدیث پیش کرو جس میں خارج من غیر السبیلین کے ناقض طہارت ہونے کا ذکر ہو۔

جواب: یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس کے ناقض طہارت ہونے کے موقع پر سبیلین کا تو کوئی ذکر نہیں کیا ہے بلکہ دم عرق ہونے کا ذکر کیا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیلان دم بدن کے کسی حصے سے بھی ہو وہ ناقض ہے۔

دلیل (۵): کاتل بن عدی سے علامہ زیلعی نے ایک حدیث الْوُضُوءُ مِنْ كُلِّ دَمٍ سَائِلٍ نَقْل کی ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ سیلان دم ناقض ہے۔

دلیل (۶): غیر صحاح میں ہے رَوَى عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ عَدَّ الْأَخْدَاطَ وَعَدَّ فِيهَا أَوْ دَسْعَةً تَمْلَأُ الْفَمَ۔

دلیل (۷): غیر صحاح میں ہے رَوَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا يُعَاذُ الْوُضُوءُ مِنْ سَبْعٍ وَعَدَّ فِيهَا أَوْ دَسْعَةً تَمْلَأُ الْفَمَ۔

تقیید ملا الفم کی بحث:-

امام ابو حنیفہ یہ قید اس لیے لگاتے ہیں تاکہ اس کا معنی سے منبعت ہونا متحقق ہو جائے جو محل نجاست ہے۔ اگر ملا الفم سے کم ہو یعنی قلیل ہو۔ تو پھر اس کا معنی سے منبعت ہونا متحقق نہیں ہوتا۔

دوسری تقریر: جب اس سلسلے میں دونوں طرح کی روایتیں آئیں بعض میں قی کے مطلقاً ناقض ہونے کا ذکر ہے۔ اور بعض میں عدم نقض کا ذکر ہے تو ملا الفم کی قید لگائی تاکہ حدیثوں میں جمع و تطبیق ہو جائے۔ وہ اس طرح کہ قلیل ہو تو ناقض نہیں اور اگر کثیر ہو تو ناقض ہے۔

تقریر صاحب الہدایہ:

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدث و طہارت دو متضاد چیزیں ہیں حدث مزیل طہارت ہوتا ہے۔ اور خارج من السبیلین کو جو بالا جماع ناقض قرار دیا گیا ہے۔ اس کی یہ علت تو نہیں کہ اس کا خروج سبیلین سے ہوا ہے بلکہ اس کے ناقض ہونے کی علت اس کا نجس ہونا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نجاست کا خروج جہاں سے بھی ہو تو وہ ناقض ہے۔ اگر غیر سبیلین سے خارج ہو تو وہ بھی نجس ہے۔ نجس ہونے میں تو کوئی فرق نہیں ہے۔ پس ان کے ناقض ہونے میں بھی کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ یہ ہے ”ردالمختلف فیہ الی المختلف فیہ“۔

عدم نقض کے دلائل: (اور ان کے جوابات):

دلیل (۱): فریق مخالف کی عدم نقض کے سلسلے میں سب سے بڑی دلیل۔ ابوداؤد شریف، بِأَبِ الْوُضُوءِ مِنَ الدَّمِ ، ص ۲۹ پر مہاجری اور انصاری کا وہ قصہ ہے جو ایک غزوۂ ذات الرقاع میں پیش آیا۔ انصاری کا نام عمار بن بشرؓ اور مہاجری کا

نام عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ تھا۔ دونوں کو حضور ﷺ نے رات کی حراست کیلئے مقرر فرمایا۔ انہوں نے رات کی حراست کو آپس میں تقسیم کر لیا۔ مہاجری سو گیا۔ انصاری نے حراست کرتے ہوئے نفل شروع کر دیئے۔ ادھر دشمن موقع کی تلاش میں تھا۔ اس نے جب انصاری کو نفل میں مشغول دیکھا تو اس نے تیر مارا۔ جس کو انصاری نے نکال لیا۔ پھر دوسرا مارا، پھر تیسرا، اس نے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ پھر اپنے ساتھی کو بیدار کیا تو اس نے جب اپنے انصاری ساتھی کا یہ حال دیکھا تو کہا کہ مجھے پہلے ہی بیدار کر لیتے تو اس نے کہا ”كُنْتُ فِي قِرَاءَةِ سُورَةِ اٰقْرٰنِهَا فَلَمْ اُحِبَّ اَنْ اَقْطَعَهَا“ اس سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سیلان دم ناقض نہیں ہے اگر ناقض ہوتا تو وہ انصاری صحابی اپنی نماز کو قطع کر لیتا اور نماز جاری نہ رکھتا۔

**اعتراض من جانب الاحناف:** حنفیہ نے اعتراض کیا کہ یہ قصہ شوافع کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس صحابی کا دم اس کے کپڑوں کو لگا ہوگا اس کے بدن کو بھی لگا ہوگا جس سے کپڑے و بدن نخس ہو گئے تو اس جہت سے اس انصاری کی نماز شوافع کے ہاں بھی نہیں ہونی چاہیے۔ فَمَا هُوَ جَوَابُكُمْ هَلْهٰنَا فَهَوَ جَوَابُنَا۔

حافظ کے شوافع کی طرف سے جوابات: جواب (۱): خطابی سے حافظ نے جواب نقل کیا کہ اس صحابی کا دم اس کے بدن سے دقیق کے طور پر نکلا اور سیدھا زمین پر جا پڑا۔ ادھر ادھر کپڑوں پر اور بدن پر نہیں لگا۔ حافظ نے اس جواب کو نقل کرتے کے بعد کہا کہ یہ جواب بعید ہے۔

**جواب (۲):** پھر اپنی طرف سے دوسرا جواب دیا کہ وہ دم کپڑوں پر لگا تو اس صحابی نے کپڑے جلدی جلدی اتار دیئے اور جو دم بدن پر لگا وہ قلیل تھا معاف تھا اس لیے یہ قصہ شوافع کے خلاف نہیں ہے۔

حافظ اس کے بعد کہتے ہیں کہ عدم نقض کا یہ قصہ بہت مضبوط دلیل ہے۔ گو ہمارے پاس حنفیہ کے اعتراض کا کوئی جواب نہیں۔ لہذا احناف کا اعتراض اس پر بحال رہا۔

**احناف کی طرف سے اس قصے کے یہ جوابات ہیں:**

**جواب (۱):** یہ ہے کہ اس قصے کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صحابی نے اپنی نماز سورۃ پورا کرنے کیلئے جاری رکھی (نماز کیا تھی؟ یہ تو محض شبہ بالصلوۃ تھا)

**جواب (۲):** صحابی نے یہ سمجھ لیا کہ میری طہارت کا نقض ہو گیا اور میں معذور ہو گیا سیلان دم مجھے مہلت نہیں دے گا۔ اور معذور کی اس حالت کی نماز درست ہوتی ہے۔ معذور زیر بحث نہیں ہے۔

**جواب (۳):** صحابی نے یہ خیال کیا کہ زندگی کی امید تو اب رہی نہیں ہے۔ تا معلوم زندہ رہوں یا نہ رہوں (کم از کم) نماز کو (تو) جاری رکھوں تاکہ مجھے حالت صلوۃ میں موت آجائے۔ یہ بالکل ایسے ہے جیسے بخاری جلد ثانی باب غَزْوَةُ الرَّجُلِ جَمِيعٍ ، وَرَحِلٍ ، وَذِكْوَانٍ ، وَبَغْرٍ مَعُونَةٍ اِنْ مِثْلُ مِثْلٍ ۵۸ پر حرام بن سلمان رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ جب اس کو جہاد میں بیڑ لگا اور دم نکلا تو وہ اپنے دم کو جمع کر کے اپنے منہ پر ملتا تھا۔ حالانکہ فقہی نقطہ نظر سے یہ درست نہیں کہ نجاست کو اپنے اوپر ملا جائے لیکن کیا

بعید ہے کہ اللہ کے ہاں یہی ذریعہ نجات بن جائے۔ ہمارے ہاں بھی اگر کوئی شخص حالت سجدہ میں فوت ہو جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی بڑی اچھی موت آئی ہے حالانکہ وہ نماز تو نا تمام رہ گئی جس کو اس نے شروع کی تھی وہ تو معتبر نہیں ہے مگر پھر بھی **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**۔ (یہ جواب شاہ صاحب نے حنفیہ کی طرف سے دیا ہے)

**دلیل (۲):** بخاری نے اس سے بھی استدلال کیا کہ **قَالَ الْحَسَنُ مَا زَالَ الْمُسْلِمُونَ يُصَلُّونَ فِي جَرَاحَاتِهِمْ** (مفصل حدیث بخاری جلد اول باب مَنْ لَمْ يَرَ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الْقُبْلِ وَالذُّبُرِ ص ۲۹، پر ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔ **وَيَذْكُرُ عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ فَرَمَى رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَتَزَفَهُ الدَّمُ فَرَكِعَ وَسَجَدَ وَمَضَى فِي صَلَوَتِهِ وَقَالَ الْحَسَنُ مَا زَالَ الْمُسْلِمُونَ يُصَلُّونَ فِي جَرَاحَاتِهِمْ الْخ**) یعنی مسلمان جہاد کرتے تھے اور زخمی ہو جاتے تھے۔ اور اپنے ان زخموں کے ساتھ نمازیں پڑھتے رہتے تھے۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ سیلان دم ناقض نہیں ہوتا۔

**جواب من جانبنا:** یہ ہے کہ یہ معذور ہوتے تھے اور معذور زیر بحث نہیں ہے۔

**دلیلہم (۳):** بخاری جلد اول باب مَنْ لَمْ يَرَ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الْخ ص ۲۹ ہی پر ہے، **وَقَالَ طَاوُسٌ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ وَعَطَاءٌ وَأَهْلُ الْحِجَازِ لَيْسَ فِي الدَّمِ وَضُوءٌ وَعَصْرُ ابْنِ عُمَرَ بَثْرَةٌ فَخَرَجَ مِنْهَا دَمٌ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ** معلوم ہوا سیلان دم ناقض نہیں۔

**سوال:** بخاری کی اسی حدیث میں آگے ابن ابی اوفی کا اثر ہے، **(وَيَزِقُ ابْنُ أَبِي أُوْفَى دَمًا فَمَضَى فِي صَلَوَتِهِ)** جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم سے وضو کا نقض نہیں ہوتا؟

**جواب:** قصہ ایسا نہیں کہ خالص دم تھا بلکہ دم پر براق غالب تھی، اور ایسی صورت میں نقض وضو لازم نہیں آتا۔

**جوابہم من جانبنا:** یہ ہے کہ یہ مُخْرَج ہے خارج نہیں ہے اور مُخْرَج زیر بحث نہیں۔ بخاری نے اس مقام پر کچھ اور بھی اقوال نقل کیے ہیں۔

**اجمالی جواب:** ان اقوال کے تفصیلی جواب تو آپ جان ہی لیں گے۔ سب کا اجمالی جواب یہ ہے کہ اختلافی مسائل میں مخالف کے جملہ اقوال کی توجیہ کوئی لازم نہیں ہوتی۔ (ہاں احادیث جو مخالف ہوں ان کا جواب دیا جائے گا اور توجیہ کی جائے گی اقوال کی توجیہ کرنا ہم پر کوئی لازم نہیں)۔

**الحاصل:** سیلان دم ناقض وضو ہے نیز ان دلائل کے سامنے آ جانے کے بعد احناف کا مسلک زیادہ رائج ہے۔

**﴿ص ۲۵﴾ حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ ..... عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:**

**وَرَوَى مَعْمَرٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ يَحْيَى بْنِ كَثِيرٍ فَأَخْطَأَ فِيهِ:**

معمر سے یہاں تین خطائیں ہوئی ہیں۔

خطا (۱): یحییٰ بن کثیر کے بعد اوزاعی کا ذکر نہ کرنا جبکہ اوزاعی یحییٰ کا استاذ ہے۔

خطا (۲): معدان بن ابی طلحہ کی بجائے خالد بن معدان کہنا یہ بھی خطا ہے۔

خطا (۳): یعیث بن ولید اور معدان کے درمیان سند میں ”عن ابیہ“ کی وساطت کو ذکر نہ کرنا یہ بھی ایک خطا ہے۔ اس لیے مصنف نے معمر کی روایت کو مرجوح قرار دیا ہے۔ اور اس کے مقابلے میں حسین بن معلم کی روایت کو راجح کہا ہے۔ کیونکہ اس میں یہ خطائیں نہیں ہیں۔ (معمر و حسین دونوں یحییٰ کے تلمیذ ہیں)

### بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ پانی میں چند تمرات ڈالیں اب اس کی کئی صورتیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ ان تمرات کو پھر کچھ وقت کے بعد پانی سے نکال دیا گیا اور پانی میں ان کا کچھ اثر ظاہر نہیں ہوا۔ اس (ماء) کے ساتھ بالا جماع وضو جائز ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ان تمرات کو پانی میں ڈالا تو پانی میں انکا اثر ظاہر ہو گیا اور پانی پیٹھا ہو گیا لیکن پانی کی رقت و سیلان اپنے حال پر برقرار رہا۔ اس میں اختلاف ہے۔ عند الامام اس کے ساتھ وضو جائز ہے۔ عند المالک والشافعی جائز نہیں۔ اگر اور پانی نہ ہو تو اس کو چھوڑ کر تیمم کرے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ پانی میں تمرات ڈال کر آگ پر تھوڑا سا طبع (پکنا) کر لیا جس سے تمرات کا اثر اس میں ظاہر ہو گیا لیکن رقت و سیلان اپنے حال پر برقرار رہا۔ اس میں احناف فیما بینہم کا اختلاف ہے۔

عند الامام: اس کے ساتھ بھی وضو جائز ہے اگر دوسرا پانی نہ ہو تو تیمم نہ کرے بلکہ اسی سے وضو کر لے۔

عند ابی یوسف: یہ ہے کہ اس کے ساتھ وضو جائز نہیں بلکہ تیمم کرے۔

عند محمد: اس کا حکم ماء مشکوک والا ہے۔ اس کے ساتھ وضو بھی کرے اور پھر مٹی سے تیمم بھی کرے۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ قُذْفُ بالنَّوْبَدِ کی حالت پیدا ہو گئی (اور سکر (نشہ) کی حالت پیدا ہو گئی) تو اس کے ساتھ بالا جماع وضو جائز نہیں مطبوع ہو یا غیر مطبوع۔

اس طرح کل چار صورتیں ہو گئیں۔ پہلی اور چوتھی صورت میں اتفاق ہے۔ وسطانیوں میں اختلاف ہے۔ دوسری صورت میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے۔ اور تیسری صورت میں احناف کا فیما بینہم اختلاف ہے۔

اس میں نوح بن ابی مریم جو کہ تلمیذ امام ابی حنیفہ ہے اس نے نقل کیا کہ امام صاحب نے قاضی ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ صاحب در مختار نے امام صاحب کے رجوع کو ترجیح دی ہے۔

دلیل احناف (بمقابلہ جمہور): حدیث الباب ہے اس حدیث کو حدیث لیلة الجن کہا جاتا ہے۔ جس میں

ابن مسعود رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے ساتھ تھے۔ حضور ﷺ نے ان سے پوچھا مَا فِیْ اَذَاوَتِکَ۔ تو انہوں نے جواب میں کہا

نَبِيذٌ۔ فَقَالَ تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ قَالَ (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) (فَتَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ) مِنْهُ۔

مصنف کی اس پر جرح: مصنف کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہے ”ابوزید“ یہ عند المحدثین مجہول ہے، وہم یقولون لاندري مَنْ هُو؟

جواب: ابوبکر بن عربی شارح ترمذی نے اس کا جواب دیا کہ ترمذی کے نزدیک ابوزید مجہول ہو تو ہو۔ لیکن قاعدے کے اعتبار سے مجہول نہیں ہے اس لیے کہ اس کے دو ثقہ شاگرد اس سے روایت کرنے والے ہیں ایک ابوروق عطیہ بن الحارث اور دوسرا شد بن کیسان۔ یہ راشد وہی ہے جس کی کنیت ابوفزارہ ہے۔ عمرو بن قیس کا مولیٰ ہے۔ پس جہالت ختم ہو گئی۔

علامہ عینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے کہ ابوزید اگر مجہول بھی رہے تو نقصان نہیں اس لیے کہ ابوزید کے علاوہ اربعہ عشر رجلاً عبد اللہ بن مسعود سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ہیں۔ گوان طرق میں فرداً فرداً کچھ نہ کچھ ضعف ہے لیکن ان سب کے ملنے سے وہ ضعف مُنْجِبٌ ہو جاتا ہے۔ اور یہ حدیث کم سے کم حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

جرح ابی داؤد علی حدیث الباب: ابوداؤد نے بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ میں ص ۱۳ پر عَلَقَمَةً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح بھی کی ہے کہ علقمہ نے ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سے پوچھا مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ الْجَنِّ فَقَالَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنَّا أَحَدٌ۔ پس اس حدیث سے ابن مسعود کی معیت کی نفی ہوتی ہے۔ اور حدیث الباب سے ان کی معیت ثابت ہوتی ہے۔ تو پھر حدیث الباب کیسے حجت ہو سکتی ہے۔ (کسی حدیث کی صحت اس کے معارض موجود ہونے کی وجہ سے بھی متاثر ہو جاتی ہے)

جواب: یہ ہے کہ اس نفی واثبات کے تعارض کے رفع کی یہ وجہ ہیں۔

وجه (۱): لَيْلَةُ الْجَنِّ کا واقعہ متعدد ہے۔ چھ مرتبہ پیش آیا۔ تین مرتبہ مدینہ میں اور تین دفعہ مکہ میں یادو (۲) دفعہ مدینہ میں اور چار مرتبہ مکہ المکرمہ میں۔ تو ممکن ہے کہ کسی واقعہ میں ابن مسعود ساتھ ہوں اور کسی واقعہ میں نہ ہوں۔ فلا تعارض۔ (آ کام الرجاں فی احکام الجان کتاب میں یہ بات لکھی ہوئی ہے)۔

وجه (۲): معیت کی نفی کا تعلق مقام تبلیغ سے ہے کہ جس مقام میں حضور ﷺ نے جنوں کو تبلیغ فرمائی ہے (وہاں ابن مسعود ساتھ نہیں تھے) اور معیت کے اثبات کا تعلق سفر کے بقیہ حصے سے ہے۔

وجه (۳): معیت کی نفی کا تعلق ابتداء سفر سے ہے (کہ میں ابتداء سفر میں ساتھ نہیں تھا) اور اثبات کا تعلق آخر الامر سے ہے۔ یعنی یہ قصہ جب شروع ہوا تو ابن مسعود ساتھ نہیں تھے پھر بعد میں ابن مسعود ساتھ مل گئے۔

وجه (۴): معیت کی نفی کا تعلق معیت اصحاب سے ہے اور اثبات کا تعلق اپنی معیت سے ہے (کہ میں تو حضور ﷺ کے ساتھ تھا۔ لیکن دوسرے صحابہ ساتھ نہیں تھے) مِمَّنَا کا لفظ اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ بلکہ بعض نے تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ اصل روایت میں ”غَيْرِي“ کا لفظ موجود تھا جو رواۃ سے ترک ہو گیا ہے۔ ”أَيُّ مَا كَانَ مِنَّا مَعَهُ أَحَدٌ غَيْرِي“۔

ماء النبیذ کے مطلق اور مقید ہونے کی بحث:

اصل بحث یہ ہے کہ نبیذ "متنازع فیہ" ماء مطلق ہے یا نہیں؟ اگر ماء مطلق ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو ابو حنیفہ کے مذہب کی قوت نظر آجائے گی اور اگر مقید ہے تو پھر جمہور کے مذہب کی قوت نظر آجائے گی۔ کیونکہ طے ہے کہ طہارت کیلئے ماء مطلق چاہیے۔ ماء مقید سے طہارت جائز نہیں ہوتی۔

☆..... اسی لیے ماء الشجر، ماء العنب، ماء البطیخ، وغیرہ میاہ سے طہارت جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ میاہ مقید ہیں میاہ مطلق نہیں ہیں۔ نبیذ تمر کے بارے میں بھی ماء مقید ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ بھی وضو جائز نہیں ہونا چاہیے۔ مگر حق بات یہ ہے کہ یہ نبیذ تمر ماء مطلق ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے نظار کو شریعت میں ماء مطلق قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ مسئلہ ہے کہ میت کو غسل دینے کے لیے پانی میں ورق السدر (بیری کے پتے) ڈالو۔ اور اس کے ساتھ میت کو غسل دو۔ تو اس ماء سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس طرح حضور ﷺ نے مستحاضہ کو فرمایا تھا کہ پانی میں نمک ڈال کر طہارت بناؤ۔

ایک حدیث میں آتا ہے کہ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَغْسِلُ رَأْسَهُ بِالْخَطْمِيّ۔ ان صورتوں میں شریعت نے اس کو ماء مطلق کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ پایہ کہا ہے کہ ماء مطلق ان کے غلط ہونے کی وجہ سے مطلق ہونے سے نہیں نکلتا فكذا في النبیذ۔

﴿ص ۲۶﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ؓ : - تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ :

کوئی طاہر چیز ماء میں مل جائے گا اس کا ماء میں اثر بھی ظاہر ہو جائے لیکن رقت و سیلان متاثر نہ ہو تو وہ ماء مطلق ہی رہتا ہے  
الحاصل: تؤضی بالنبیذ کا حکم قرآن کے مخالف نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنف کو اس کا وہم ہو رہا ہے۔ باقی امام صاحب نے جو اس مسئلہ میں رجوع کیا ہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ طح بھی ہو جائے۔ مطلقاً رجوع نہیں ہے۔

سوال: جب یہ طے ہے کہ ماء مقید کے ساتھ طہارت درست نہیں پھر تو ماء البیر، ماء الغدیر، ماء النہر، ماء البحر وغیرہ میاہ کے ساتھ بھی طہارت جائز نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ یہ بھی میاہ مقید ہیں۔

جواب: یہ اضافت تہقید کیلئے نہیں بلکہ ادنی ملاست کی وجہ سے ہے۔ اس اضافت کی وجہ سے یہ میاہ مطلق ہونے سے نہیں نکلتے اگر تم کسی کو کہو کہ هَلْ عِنْدَكَ مَاءٌ وہ کہے نعم پھر تمہیں وہ چائے کی پیالی دکھا دے تو تم کہو گے کہ بڑے پاگل ہو۔ میں نے سوال کسی اور چیز کا کیا ہے اور تم جواب میں کسی اور چیز کو دکھلا رہے ہو۔ اور اگر وہ نعم کہنے کے بعد ماء الغدیر کا لوثا بھر کر کے دے دے وہ کذا۔ تو تم اس کی تغلیط نہیں کرو گے۔ معلوم ہوا کہ سوال ماء مطلق کے بارے میں کرنا اور جواب میں ماء الغدیر کو پیش کرنا درست ہے کیونکہ یہ بھی ماء مطلق ہے۔

الحاصل: یہ اضافت تہقید کیلئے نہیں ہے بلکہ محض وہم ہے۔ واللہ اعلم

### بَابُ الْمَضْمَضَةِ مِنَ اللَّبَنِ

﴿ص ۲۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ : . وَقَدْ رَأَى أَهْلَ الْعِلْمِ الْمَضْمَضَةَ مِنَ

اللَّبْنُ وَهَذَا عِنْدَنَا: عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ وَلَمْ يَرِ بَعْضُهُمُ الْمَضْمُضَةَ مِنَ اللَّبْنِ :

(یہاں عبارت میں تین جملے بیان کیے گئے ہیں) اور مذاہب تین (۳) بیان کیے ہیں یا دو (۲) مذہب؟ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ تین مذاہب کا بیان ہے۔

(۱) وجوب مضمضة من اللبن کی طرف بعض آثار سلف بھی اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) ابن ابی شیبہ نے اس کو بلفظ الامر تخریج کیا ہے۔ ای مضمض من اللبن۔

(۳) ابو سعید الخدری نے اسے (لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنَ اللَّبْنِ فَإِنَّهُ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ) تخریج کیا ہے۔

(۴) ابو ہریرہ ؓ نے اسے (لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنَ اللَّبْنِ) تخریج کیا ہے۔ اس مذہب اول کو مصنف نے یوں بیان کیا ہے

وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْمَضْمُضَةَ مِنَ اللَّبْنِ أَيْ رَأَى الْوُجُوبَ الْح-

المذہب الثانی: استحباب المضمضة من اللبن. مذہب الجمهور اور استحباب کی وجہ خود حدیث میں موجود ہے کہ اس میں دسومت (چکناہٹ) ہوتی ہے اس کے پینے کے بعد مضمضہ مستحب ہوا۔ تاکہ چکناہٹ زائل ہو جائے اور قلب مصلی کیلئے شافل نہ بنے۔

دلیل استحباب: استحباب کی دلیل یہ ہے کہ کبھی تو حضور ﷺ نے شرب لبن سے مضمضہ کیا ہے جیسے یہاں ترمذی کی روایت میں ہے۔ اور کبھی مضمضہ نہیں کیا جیسے ابوداؤد کی روایت میں ہے۔ اس مذہب کو مصنف نے یوں بیان کیا و ہذا عندنا علی الاستحباب۔

المذہب الثالث: ترک استحباب المضمضة من اللبن ہے۔ ابن ابی شیبہ کی تخریج سے اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لفظ یوں ہیں۔ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ وَلَمْ يُمْضِضْ۔ تو اس عنوان سے ترک استحباب معلوم ہوتا ہے۔ پھر اس کے تحت طلحہ ؓ سے روایت کی۔ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْوُضُوءِ مِنَ اللَّبْنِ قَالَ مِنْ شَرَابٍ سَائِغٍ لِلشَّارِبِ۔ پھر ایک اور روایت لائے جس میں ہے ابو عبد الرحمن مسجد میں تھے۔ مدرک بن عمارہ ان کے پاس لبن لائے۔ انہوں نے وہ پیا تو مدرک نے کہا مضمضہ کرو۔ آگے ابو عبد الرحمن نے کہا کہ مِنْ أَيْ شَيْءٍ؟ أَمِنَ السَّائِغِ الطَّاهِرِ. أَمِنَ السَّائِغِ الطَّيِّبِ. اس مذہب ثالث کو مصنف نے وَلَمْ يَرِ بَعْضُهُمُ الْمَضْمُضَةَ مِنَ اللَّبْنِ سے بیان کیا۔ فَصَارَتْ فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ الْمَذْكُورَةِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبٍ۔

مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ مصنف نے اس قول (وَلَمْ يَرِ بَعْضُهُمُ الْمَضْمُضَةَ مِنَ اللَّبْنِ) سے وجوب کی نفی کرنا ہو۔ تو اس صورت میں یہ (عبارت) اور ہذا عندنا علی الاستحباب یہ تمام مذہب واحد کا بیان ہوگا۔ تو اس طرح مصنف کی اس عبارت میں دو مذہب مذکور ہیں۔ (۱) مذہب الوجوب (۲) مذہب الاستحباب۔ ابوداؤد کی تبویب سے اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ ابوداؤد نے پہلے الوضوء من اللبن کا باب قائم کیا پھر اس کے بعد أَلْوَخْصَةُ فِي ذَلِكَ کا باب قائم کیا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مذہب دو ہی ہیں ورنہ ابوداؤد بھی تین عنوان قائم کرتے۔ واللہ اعلم۔

## بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مُتَوَضِّئٍ

**اشکال:** اس پر سوال ہوتا ہے کہ حدیث الباب اور عنوان میں بظاہر انطباق نہیں۔ اس لیے کہ حدیث الباب میں ”إِنَّ رَجُلًا سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يَبُولُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ“ میں عدم رد کی وجہ حدیث نہ ہو بلکہ (ہو سکتا ہے) کوئی اور وجہ ہو۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر بھی عدم انطباق ہے اس لیے کہ حدیث الباب سے خاص حدیث ”حالت البول“ کا مانع ہونا معلوم ہوتا ہے تمام احداث کا رد سلام سے مانع ہونا معلوم نہیں ہوتا؟ (تو حدیث عنوان کو ثابت کرنے میں قاصر معلوم ہوتی ہے)

**جواب:** یہ ہے کہ واقعہ حدیث الباب ترمذی کی حدیث میں تو مختصر ذکر ہے لیکن ابوداؤد باب التیمم صفحہ ۵۳ کی حدیث میں مفصل ذکر ہے۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی کانبی ﷺ پر (فِي سَكَّةٍ مِنَ السَّكَاكِ) مدینے کے راستوں میں سے کسی راستے میں گذر ہوا۔ وَقَدْ خَرَجَ مِنْ غَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ فَلَسَّمْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى إِذَا كَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَتَوَارَى فِي السَّكَّةِ. فَضْرَبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْحَائِطِ. وَمَسَحَ بِهَا وَجْهَهُ. ثُمَّ ضَرَبَ بِهِمَا ضَرْبَةً أُخْرَى فَمَسَحَ ذِرَاعَيْهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ وَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أَرُدَّ عَلَيْكَ السَّلَامَ إِلَّا إِنِّي لَمْ أَكُنْ عَلَى طَهْرٍ۔

ترمذی کے عنوان اور حدیث میں انطباق اس قصہ سے خرف بحرف ثابت ہو جاتا ہے۔

**اشکال:** پھر اگر کوئی یہ سوال کر دے کہ ترمذی کی روایت میں ”وَهُوَ يَبُولُ“ کا ذکر ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت جس کو تم نے اس کی تفصیل بتلائی ہے آئیں ”قَدْ خَرَجَ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ الْبَوْلِ“ کا ذکر ہے بظاہر دونوں روایتوں میں بہت فرق ہے۔ پھر یہ اس کی تفصیل کیسے ہوئی؟

**جواب:** یہ ہے کہ کلام عرب میں مجاز کا استعمال شائع ذائع ہے۔ ”وَهُوَ يَبُولُ“ کا لفظ جس راوی نے کہا ہے اس نے مجازاً اس کو استعمال کیا ہے۔ (ورنہ سلام کہنے کا واقعہ فراغت کے بعد ہی پیش آیا تھا)

**اشکال آخر:** وہ یہ کہ وَإِذَا خَيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا (الآية) اور اسی طرح حدیث میں ہے۔ أَفْشُوا السَّلَامَ۔ اس قسم کی نصوص سے تو معلوم ہوتا ہے کہ سلام کا جواب علی غیر الطہارۃ جائز ہے منع نہیں ہے۔ جبکہ حدیث الباب سے منع معلوم ہوتا ہے۔

**جواب:** یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ذکر اللہ علی غیر الطہارۃ حرام ہو جائے۔ ورنہ تو پھر ہمارے لیے مسئلہ بڑا سخت ہو جائے گا (اس لیے کہ) خَلِقْنَا مِنْ نَجَسٍ وَالسِّنْتَنَا مَمْلُوءَةٌ بِدَمٍ مُسْفُوحٍ فَأَيْنَ الطَّهَارَةُ اللَّائِقَةُ بِذِكْرِ اللَّهِ پھر یہ ہوگا کہ ہم کبھی بھی اللہ کا نام اپنی زبان سے نہ لے سکیں گے۔ (اس لیے کہ ایسی طہارت تو ہمارے پاس ہے ہی نہیں کہ جو ذکر اللہ کے شایان شان ہو)

پس اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر اللہ علی غیر الطہارۃ حرام تو نہیں البتہ لاینبغی اور خلاف الاولیٰ ہے۔

ابوداؤد و ترمذی کی حدیث مذکور اور اس کے معارض احادیث میں جمع و تطبیق کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر خاص بول و براز کرنے کی حالت میں سلام کرنے والے نے سلام کیا تو پھر جواب ندارد۔ چنانچہ ابن ماجہ کے بَابُ الرَّجُلِ یُسَلِّمُ عَلَیْهِ وَهُوَ یَبُولُ میں ص ۲۹ پر حضرت جابر بن عبد اللہ ؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ بول و براز کی حالت میں مشغول تھے تو سلام کرنے والے نے سلام کر دیا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا رَأَيْتَنِي عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ فَلَا تُسَلِّمْ عَلَيَّ۔ فَإِنَّكَ إِن فَعَلْتَ ذَلِكَ لَمْ أَرُدَّ عَلَيْكَ۔

ابوداؤد کی مذکورہ روایت (فِي سَكَّةٍ مِنَ السَّكَبِ) سے مستنبط ہونے والے مسائل:  
(۱) ایک مسئلہ تو یہ معلوم ہوا کہ جن عبادات کیلئے شریعت میں طہارت شرط نہیں ہے ان کے لیے بھی طہارت بالینا مستحب ہے۔  
(۲) فی مثل هذا المقام تیمم کا جواز ثابت ہوتا ہے مع القدرة علی الماء۔

(۳) بلکہ ہر ایسی عبادت جس کے فوات لالی خلف کا خوف ہو جیسے صلوٰۃ الجنائزہ و صلوٰۃ العیدین وغیرہ کیلئے تیمم کے جواز (مع القدرة علی الماء) کا بھی استنباط کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں اور کوئی بعید نہیں۔ یہی مذہب ہے امام ابو حنیفہؒ کا۔ اور امام شافعیؒ صلوٰۃ الجنائزہ کیلئے تیمم کے جواز مع القدرة علی الماء کے منکر ہیں۔

استنباط امام بخاریؒ: امام بخاری نے اس ”لَمَنْ خَافَ فَوْتَ الْوَقْتِ“ سے بھی تیمم کا جواز مع القدرة علی الماء کا استنباط کیا ہے۔ امام بخاری کے اس استنباط کا امام ابو حنیفہؒ کو بہت فائدہ ہوا۔ وہ یہ کہ جب بقول امام بخاری مَنْ خَافَ فَوْتَ الْوَقْتِ (باوجودیکہ وہ فوات الی خلف ہے) کے لیے جواز تیمم ثابت ہوا تو صلوٰۃ الجنائزہ کے لیے اس کا جواز بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے گا۔

(۴) چوتھا مسئلہ یہ ثابت ہوا کہ التیمم ضربتان لا ضربة واحداً  
اعتراض: اس حدیث ابوداؤد پر آگے سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن ثابت ابدی ضعیف ہے۔  
جواب: بذل الحجود میں اسی حدیث کے تحت حضرت مولانا غلیل احمد سہارنپوریؒ لکھتے ہیں مُحَمَّدٌ بْنُ ثَابِتٍ أَبَدِيُّ ثِقَةٍ ہے۔ وَثَقَهُ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ وَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَجَلِيّ۔ وَ حَكِي غُثْمَانُ الدَّارِمِيُّ عَنْ ابْنِ مُعِينٍ لَيْسَ فِيهِ بَأْسٌ۔ پس جب اس کا ثقہ ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا اپنی حدیث میں ضربتین کا ذکر کرنا یہ زیادۃ الثقة کے قبیل سے ہے۔ اور زیادۃ الثقة مقبولہ۔ فلا نکارة فی حدیثہ کما تو ہم ابوداؤد (بلکہ یہ حدیث حجت ہے)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْكَلْبِ

امام مالکؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ (۱) طہارت مطلقاً (۲) نجاست مطلقاً (۳) طہارت مایجوز اقتنائہ ککلب الصيد والماشية والزرع ، ونجاسة مالايجوز اقتنائه۔ یہ تین روایتیں تو خود امام مالکؒ سے ہیں۔ ایک چوتھی روایت ابن حبیب مالکی کی ہے وہ طہارت سور الكلب القروی لا المصری ہے۔ لیکن ان میں زیادہ مشہور

طہارت والی روایت ہے کہ مالک کے ہاں سور کلب طاہر ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک: سور الکلب نجس ہے جیسے باقی سباع کا سور نجس ہے۔ لیکن سور الکلب میں شافعی نے اس شدت کا قول کر لیا ہے جو باقی سباع کے بارے میں نہیں ہے۔ کہ ان میں تو طہارت بالاثاث حاصل نہیں ہوتی، بلکہ تتریب مع التسبیح فرض ہے

پس یہ دونوں مذہب (شافعیہ و مالکیہ) ایک دوسرے کی نقیضیں ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ کی طرح نجاست کے تو قائل ہیں لیکن اس شدت کے قائل نہیں جس کے امام شافعیؒ قائل ہیں بلکہ امام صاحبؒ کے ہاں سور الکلب میں بھی طہارت بالاثاث حاصل ہو جاتی ہے سور باقی السباع۔ نہ تتریب فرض ہے نہ تسبیح۔ پس امام صاحب کا مذہب وسط (بین المذہبین المذکورین من قبل) ہے۔ فصارت المذہب فی مسئلۃ الباب ثلاثہ۔

﴿ص ۲۷﴾ حَدَّثَنَا سَوَّارُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَنْبَرِيُّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُغَسَّلُ الْإِنَاءُ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْ لَهَنَ أَوْ أَخْرَاهُنَّ بِالْتَرَابِ:

دلیل امام شافعیؒ: یہ حدیث الباب ہے۔ جو کہ امام مالکؒ و احنافؒ کے خلاف ہے۔ امام مالکؒ کے خلاف تو اس طرح ہے کہ اس سے اناء کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔ اگر ولو غ کلب سے اناء نجس نہیں ہوا ہے تو شارع علیہ السلام غسل کا حکم کیوں فرماتے ہیں اور احنافؒ کے خلاف اس طرح ہے کہ اس میں تتریب و تسبیح کا ذکر ہے۔

جواب مالکؒ: امام مالکؒ نے تو اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ یہ طہور اناء (و یغسل الاناء) والی حدیث بوجہ ضعیف ہے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قرآن میں ہے کُلُوا مِمَّا امْسَكْنَ عَلَيْكُمْ (الایۃ) قرآن نے یہ کہیں ذکر نہیں کیا کہ صید کے جس حصے کو کلب کا لعاب لگ جائے تو اس کو دھونا اور غسل کرنا۔

(۲) شریعت نے استحاذ الکلب (کلب ذرغ وغیرہ) کو مباح قرار دیا ہے جب استحاذ مباح ہوا تو یہ گھروں میں رہیں گے اور کھانے والے برتنوں میں منہ ڈالیں گے جن کو ان سے بچانا مشکل ہے۔ پس ایسی حالت میں نجاست کا قول کرنا اور امر بالغسل کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

(۳) احادیث مختلف ہیں کسی کی صحت متعین نہیں ہے۔

(۴) یہ بھی کہتے ہیں کہ امر بالغسل کی وجہ متعین نہیں ہے کہ یہ للنجاسة ہے یا للتعبد۔ پس یہ وجہ ہیں جن کی وجہ سے امام مالکؒ نے اس باب کی غسل اناء (طہور اناء) والی احادیث کو ترک کر دیا ہے اور سور الکلب کی طہارت کا قول کیا ہے۔ پس جب ان کے ہاں سور الکلب کی طہارت ثابت ہو گئی تو یتوضأ بہ و یؤکل و یشرب۔ اس لیے کہ گویا یہ ماء مطلق ہے

وعند الزهری سؤر الکلب سے وضو تب کیا جائے گا جبکہ ماء آخر للوضوء موجود نہ ہو۔ اور بعض سلف کے نزدیک اس کا حکم ماء مشکوک والا ہے کہ یتوضا یتیمم۔

**جواب احناف للشوافع:** احناف کی طرف سے تزیب و تسبیح کے جوابات (کیونکہ پوری حدیث کا احناف نے جواب نہیں دینا ہے۔ دھونے کے تو احناف بھی قائل ہیں) یعنی احناف کے ذمے جواب تام نہیں بلکہ بالخصوص اس حصے (سَبْعَ مَرَّاتٍ الخ) کا جواب دینا ہے۔

**الجواب الاول:** یہ ہے کہ تزیب و تسبیح کے ذکر کرنے میں حدیث کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض روایتوں میں ہے فَاغْسِلُوهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ۔ یہاں تسبیح کا ذکر ہے لیکن تزیب کا ذکر نہیں۔ پھر جن میں تزیب کا ذکر ہے تو بعض میں وَعَفَّرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالتَّرَابِ جیسے روایت عبداللہ بن مغفل میں ہے۔ اور بعض روایتوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

پھر جن میں یہ لفظ ہے تو ان میں سے بعض میں ہے أَوَّلَهُنَّ بِالتَّرَابِ أَوْ إِحْدَى هُنَّ بِالتَّرَابِ اور بعض میں ہے أُخْرَى هُنَّ بِالتَّرَابِ اور بعض میں ہے أَوَّلَهُنَّ أَوْ أُخْرَى هُنَّ بِالتَّرَابِ (وَالْتَفْصِيلُ فِي التِّرْمِذِيِّ فِي بَابِ سُورِ الْكَلْبِ فِي صَفْحَةِ ۲۷، وَكَذَا فِي الْمُسْلِمِ فِي بَابِ حُكْمِ وَلَوْغِ الْكَلْبِ ج ۱ ص ۱۳۷، وَزِيَادَةُ التَّفْصِيلِ فِي شَرْحِهِ لِلْإِسَامِ النَّوَاوِيِّ، وَكَذَا فِي أَبِي دَاوُدَ فِي بَابِ الْوُضُوءِ بِسُورِ الْكَلْبِ فِي ص ۱۱ ص ۱۲۔ وَكَذَا فِي الطَّحَاوِيِّ فِي بَابِ سُورِ الْكَلْبِ فِي صَفْحَةِ ۲۰، ۲۱) تو ایسی حالت میں کس کو انسان لے اور کس کو چھوڑے۔ اس لیے تزیب و تسبیح ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ تزیب و تسبیح کے وجوب کو ثابت کرنے میں یہ حدیث قاصر ہے۔

**تقریر حافظ:** حافظ نے یہ تقریر کی ہے کہ میں مانتا ہوں کہ الفاظ مختلف ہیں لیکن شارح التلخیص کا مقصد یہ ہے کہ غسل سبع مَرَّاتٍ ہونا چاہیے اور ان میں سے ایک مرتبہ تزیب بھی ہو جانی چاہیے۔ نظر اعلیٰ المقصد یہ حدیث معمول پہ ہو سکتی ہے۔ (یہ احناف کے بہانے ہیں۔

انبساط القلب کے لیے: تیرا ہی دل نہ چاہے تو بہانے ہزار ہیں

**الجواب الثانی:** ابوہریرہؓ سے غسل اثناء من ولوغ الکلب ثلاثاً مروی ہے۔ فعلاً، وقولاً، مرفوعاً و موقوفاً۔ (ہر طرح سے غسل ثلاث مَرَّاتٍ مروی ہے) اگرچہ مرفوعاً کی سند کو دارقطنی نے ضعیف کہا ہے۔ لیکن موقوفاً کی یہ دو سندیں پہاڑ سے بھی زیادہ مضبوط ہیں۔

(۱) أَخْرَجَ الدَّارُ الْقُطْنِيُّ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ فَأَهْرَقَهُ ثُمَّ اغْسَلَهُ فَلَا تَمَرَّاتٍ يَهْدِي بِهَا الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ۔

(۲) دوسری سند یہ ہے أَخْرَجَ ابْنُ عَدِيٍّ فِي الْكَامِلِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُرَّابِيِّ النَّخَعِيِّ (أَيْ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ الخ) اس حسین بن علی پر کوئی طعن نہیں ہے مگر احمد نے اس پر جرح کی ہے لیکن اس جرح کا اعتبار نہیں اس لیے کہ اس جرح کا باعث یہ بنا کہ حسین بن علی خلق قرآن کے مسئلہ میں احمد کی رائے کے موافق نہیں تھے۔

(نوٹ): یہ ہماری کمزوریاں ہیں تو تواتر تو اللہ و نبی ﷺ کی ذات میں ہے میرا یہ دعویٰ ہے کہ بیس سال بھی اگر کسی شیخ کی

خدمت میں نفس کشی کرتے رہو لیکن کوئی نہ کوئی کمزوری پھر بھی رہ جاتی ہے۔ اگرچہ کچھ نہ کچھ دال دلیہ ہو جاتا ہے۔ ہم جانب عمل سے بھی ناقص ہیں اور جانب علم کے اعتبار سے بھی ناقص ہیں۔ ہر حال میں ہمیں اپنی کمزوریوں کا اعتراف ہونا چاہیے۔ کوئی بات بھی کسی مقام میں ایسی نہ کہو جس سے تمہارا ترغ نکلتا ہو۔

● جب سند صحیح کے ساتھ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے تثلیث کا فتویٰ ثابت ہو گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ایک صحابی کیلئے یہ کیسے جائز ہے کہ اس نے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث سنی ہے جو اس کے حق میں نص قطعی ہے۔ اس کی مخالفت کرے۔ اور اس کے خلاف فتویٰ دے۔ اس سے تو اس صحابی کی عدالت متاثر ہو جائے گی۔ پس لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ اس صحابی کی وہ مروی احادیث معمول پر نہیں ہیں بلکہ منسوخ ہیں اور اس کا نسخ اس صحابی کو کسی مضبوط دلیل سے معلوم ہو چکا ہے۔

مزید تائید: اس نسخ والے موقف کی مزید تائید یہ ہے کہ بعض احکام میں ابتدا میں تشدید ہوئی ہے اور بعد میں تخفیف ہو گئی۔ اور بعض میں اس کے برعکس ہوا ہے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امر کلاب کے بارے میں ابتدا میں بڑی تشدید تھی جس کی وجہ سے قتل کلاب کا امر فرمادیا تھا۔ حتیٰ کہ باہر سے کوئی عورت آتی اور اس کے ساتھ اس کا کلب ہوتا تو اس کو بھی قتل کر دیا جاتا پھر بعد میں اس میں تھوڑی سی نرمی کی گئی اور کلب اسود کے قتل کا امر کیا گیا اور باقی کلاب کا قتل روک دیا گیا۔

پس کوئی بعید نہیں کہ یہ تسبیح و تتریب کا عمل بھی اسی تشدید کے زمانہ کا ہو۔ پھر جب تشدید ختم ہو گئی تو یہ بھی منسوخ ہو گیا۔ پس یہ بات منسوخیت کا مزید قرینہ ہو گئی کہ تسبیح و تتریب والا حکم اب منسوخ ہو چکا ہے۔

اسپر شوافع کا سوال: اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ متاخر الاسلام ہیں۔ اس میں اسلام لائے ہیں۔ پس اس کی حدیث کو ابتداء اسلام کی تشدید پر محمول کرنا حاصل من غیر دلیل ہے؟

جواب: اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ کوئی بعید نہیں کہ یہ تشدید ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک رہی ہو اور پھر یہ مُبَدِّل بالتسہیل ہوئی ہو۔  
جواب (۲): یہ ہے کہ تشدید ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسلام لانے سے قبل ختم ہو گئی تھی لیکن ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث متاخرہ ہو بلکہ مقدم ہو۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے یہ حدیث کسی متقدم الاسلام صحابی سے سنی ہو پھر انہوں (ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ) نے اس واسطے کو حذف کر دیا ہو (اور مرسل صحابی چلتی رہتی ہے) اور یہ کوئی ممنوع نہیں ہے۔ لَآِنَّ الصَّحَابَةَ كُلُّهُمْ غُذُوْنَ یہ اکابرین کا قول ہے الحاصل: یہ موقف باقی رہا کہ تسبیح والا حکم منسوخ ہے۔

الجواب الثالث: سبع مزارات کا حکم تشریح پر محمول نہیں بلکہ تعظیف پر محمول ہے۔ کیونکہ سور الکلب میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) نجاست اور (۲) خبث۔ تسبیح کا امر تحصیل تطہیر کیلئے نہیں بلکہ ازالہ خبث کیلئے ہے۔

چنانچہ زمانہ حال کے فلاسفہ نے جب اس پر ریسرچ اور تحقیق کی تو کہنے لگے کہ کلب کی لسان میں جراثیم ہوتے ہیں جو انسانی صحت کیلئے سخت مضر ہوتے ہیں وہ جراثیم سات مرتبہ دھونے اور ان میں سے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ دھونے سے زائل ہوتے ہیں۔

الحاصل: یہ حدیث اس طرح ہمارے نزدیک بھی معمول یہ ہوگئی ہے۔ (واللہ اعلم)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْهَرَّةِ

﴿ص ۲۷﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ كَبْشَةَ: قَالَتْ كَبْشَةُ فَرَانِي أَنْظُرْ إِلَيْهِ أَيْ مُتَعَجِّبَةً:

یعنی انہوں نے مجھے دیکھا کہ میں ان کے اس فعل کو تعجب سے دیکھ رہی ہوں۔ وجہ تعجب کئی ہیں۔

(۱) ایک عام قاعدہ ہے کہ کسی جانور کو سور کی طہارت و نجاست کا مدار اس کے لحم کے حلال و حرام ہونے پر ہے اگر کسی جانور کا لحم حلال ہے تو اس کا سور بھی طاهر ہوتا ہے اگر لحم حرام ہے تو اس کا سور بھی نجس ہوتا ہے۔ اس قاعدے کی رو سے سور الھرّۃ کو نجس ہونا چاہیے۔ جبکہ حضرت ابوقنادہؓ اس کے خلاف کر رہے تھے۔ پس اس سے تعجب ہوا۔

(۲) تعجب کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ کبشہؓ کو سور رھڑہ کی طہارت کا مسئلہ معلوم نہیں تھا۔ ابوقنادہؓ تو اس کے طاهر ہونے کی وجہ سے ایسا کر رہے تھے اور ان کو اس مسئلہ کا علم نہ ہونے کی وجہ سے تعجب ہو رہا تھا۔

(۳) تعجب کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ گو سور رھڑہ کی طہارت کا مسئلہ تو معلوم تھا لیکن رھڑہ کی حرمت جو طبیعتوں میں راسخ ہے۔ یہ بھی باعث تعجب ہو سکتی ہے۔

### يَا ابْنَةَ أَخِي:

(۱) یہ جریاً علی عادی العرب کہا۔ (کہ باوجود اخوة حقیقی کا رشتہ نہ ہونے کے ابْنَةُ أَخِي وغیرہ کہہ دیا جاتا ہے)

(۲) یہ بھی ممکن ہے کہ اخوة سے اخوة اسلام مراد ہو بدلیل إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ۔

### قَالَ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ:

اگر نجس جیم کی زبر کے ساتھ ہو تو یہ مصدر ہے اور عبارت میں حذف مضاف ہے ای لیست بذات نجس۔ تاکہ حمل درست ہو جائے۔ اور اگر یہ لفظ جیم کے کسرہ کے ساتھ ہو تو پھر یہ صفت کا صیغہ ہے۔ پھر صحیح حمل کیلئے حذف مضاف ماننے کی ضرورت نہیں۔

اشکال: مگر پھر یہ سوال ہوگا کہ پھر تو انہیں یہاں بنجسۃ کہا نا چاہیے تھا۔ کیونکہ رھڑہ تو مؤنث ہے اور یہاں نجس کو مذکر ذکر نہیں کیا، پس تو افاق نہیں؟

جواب: اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ موضوع (مبتداء) کی جانب رھڑہ سے مراد سور رھڑہ ہے۔

جواب (۲): یہ کہ رھڑہ سے مراد نجس رھڑہ ہے۔

## إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ:

یا تو طوافین سے مراد خدمۃ اور اطفال ہیں اور یہ ہر وہ بھی خدمۃ میں سے ہے یہ بھی گھر والوں کی خدمت کرتی ہے کہ گھر میں چوہ کو نہیں چھوڑتی۔ یا طوافین سے مراد وہی اس کا حقیقی معنی ہے کہ کثرت سے گھر میں آنے جانے والی۔ مقصد یہ ہے کہ اللہ نے قرآن میں فرمایا **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغِ الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ (الآیۃ)**

یعنی خدام اور اطفال کا چونکہ تمہارے گھروں میں آنا جانا کثرت سے ہوتا ہے اس لیے بار بار اذن لینے میں اور ان سے حجاب کرنے میں حرج ظاہر ہے۔ اس لیے ہم اس میں یہ تخفیف کیے دیتے ہیں کہ فلاں فلاں وقت میں تو اذن ضروری ہے باقی اوقات میں ضروری نہیں۔ تو جیسے علت طواف کی وجہ سے استیذان کے حکم میں تخفیف ہوگئی ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے سورہ ہرہ کے حکم میں بھی تخفیف ہونی چاہیے کیونکہ طواف والی علت اس میں بھی موجود ہے۔

**ملحقات:** ہرہ ہی کے ساتھ ملحق ہے **فَارَة**۔ **سباع الطیر**۔ **الدجاجة المخلات** (کہ علت مشترکہ کی وجہ سے ان کے حکم میں بھی تخفیف ہوگئی)

## أَوِ الطَّوَافَاتِ:

یہ او یا تو شک کیلئے ہے یعنی راوی کو حتمی طور پر یہ معلوم نہیں کہ ان دو لفظوں میں سے کونسا لفظ فرمایا۔ یا تنویر کیلئے ہے وہ اس طرح کہ پہلا لفظ (طوافین) ہرہ ذکر کیلئے اور دوسرا (طوافات) ہرہ اناٹ کیلئے ہے۔

**مسئله الباب (سورہ ہرہ) کی تفصیل:** عند الشیخین: (امام ابو حنیفہ و قاضی ابو یوسف) کے نزدیک اگر ہرہ نے نجاست کھائی اور آکر دلوغ کر لیا تو نجس ہے۔ اگر ظاہر چیز کھائی اور دلوغ کر لیا تو طاہر ہے۔ لیکن یہ تب ہے جبکہ صورت حال دیکھنے والے کے سامنے پیش آئی ہو۔ اور اگر ہرہ آئی اور معلوم نہیں کہ اس نے کوئی نجس چیز کھائی ہے یا طاہر اور آکر دلوغ کر لیا تو پھر یہ ماء مکروہ ہے۔

**باقی مکروہ تحریمی ہوگا یا تنزیہی؟** دونوں طرح کے قول ہیں۔ امام طحاوی نے کراہت تحریمی کا قول کیا ہے۔ اور صاحب درمختار نے کراہت تنزیہی کا قول کیا ہے کہ اگر اس کے علاوہ اور ماء موجود نہ ہو تو پھر اس کے ساتھ وضو کر سکتا ہے۔

**امام مالک، شافعی، احمد، اسحاق و جمہور** رائے کے نزدیک: یہ ظاہر بلا کراہت ہے۔  
فقد ان ماء آخر کی شرط کے بغیر اس کے ساتھ وضو کرے۔

**دلیل جمہور:** یہی حدیث کتبہ ہے۔ گویا یہ حدیث مسئلۃ الباب میں احناف کے خلاف ہوئی۔  
**جوابات من جانب الامام جواب (۱):** اس حدیث کی سند میں حمیدؓ اور کبشہؓ دونوں مجہول ہیں۔ ہم نہیں

جانتے کہ من ہما؟ مگر یہ جواب درست نہیں۔

**جواب (۲):** مدلول حدیث خود ہرہ کی عدم نجاست ہے۔ سورہرہ کی عدم نجاست مدلول حدیث نہیں (کہ سورہرہ نجس ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حدیث ساکت ہے) باقی البوقادہ کا فہم اور ان کا فعل امام صاحب کے خلاف کوئی حجت نہیں ہے۔ بالخصوص جبکہ ان کا استنباط و فعل (ان کا بلی کے لیے برتن کو نیزہا کرنا) سورہرہ والی حدیث مذکور کے آخر میں جو واذا وکفت فیہ الہرہ غسل مرة آیا ہوا ہے، اس کے معارض ہے (معلوم ہوا کہ ولوغ ہرہ کی وجہ سے نجاست آئی ہے تو غسل کا حکم دیا)۔ فریق مخالف اس پر یہ کہتا ہے کہ حدیث مذکور میں یہ لفظ مندرج من الراوی ہے۔ من الحدیث نہیں۔

**جواب:** اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ درج کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ بلکہ یہ دونوں حدیث ہی کے حصے ہیں۔

**جواب (۳):** امام طحاویؒ نے اس حدیث کو مماسۃ النیباء پر محمول کیا ہے۔ کہ ہرہ کپڑوں کو مس کر جائے تو کپڑے نجس نہیں ہوتے۔

**جواب (۴):** خود اس حدیث میں غور کیا جائے تو بھی اس سے نجاست ہی معلوم ہوتی ہے لہذا یہ کہ علت طواف کی بنا پر حکم میں تخفیف ہوگئی جس کا مال کراہت ہے نہ کہ طہارت۔ والکراہۃ ہو مذہبہم (ای مذہب الاحناف)۔

### بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ

چونکہ مسح علی الخفین بظاہر قرآن کے بھی مخالف ہے اور حدیث مشہور بلکہ حدیث متواتر کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ قرآن میں غسل ارجل کا حکم ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ ایک موقع پر بعض صحابہ ﷺ نے کچھ پاؤں پر غسل کر لیا اور کچھ پر مسح۔ تو نبی ﷺ نے ان کو ڈانٹ اور وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ کی وعید سنائی۔ اس لیے بعض فرق مبتدع نے اس کے عدم جواز کا قول کیا ہے۔ مگر جہور امت اہل السنۃ و رعیت اس کے جواز کی قائل ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں أَخَافُ الْكُفْرَ عَلَى مُنْكَرِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ۔ دیکھو العرف الشذی (ص ۲۸)۔ اسی طرح فقہ اکبر میں ہے "تَفْضِيلُ الشَّيْئَيْنِ وَحُبُّ الْخُفَيْنِ وَالْمَسْحُ عَلَى الْخُفَيْنِ مِنْ أَمَارَاتِ أَهْلِ السُّنَّةِ"۔

ابن عبد البرؒ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے جواز کی مخالفت صحابہ میں سے کسی نے نہیں کی۔ بجز حضرت عائشہؓ و حضرت ابوہریرہؓ و ابن عباسؓ کے۔ ابوہریرہؓ و ابن عباسؓ سے تو بعد میں اس قول سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے۔

☆..... باقی عائشہؓ کے انکار کا جواب یہ ہے کہ وہ گھر میں رہتی تھیں اور مسح علی الخفین کا عمل عام طور پر سفر میں ہوتا رہا ہے۔ ان کے علم میں یہ نہیں آیا۔ تمام ازواج تو تمام سفروں میں ساتھ نہیں جاتی تھیں تاکہ ان کو سفر کے تمام واقعات کا علم ہو۔ اس لیے وہ انکار کرنے میں معذور ہیں۔

**مسح علی الخفین:** کوستر (۷۰) صحابہ روایت کرتے ہیں تو اس طرح اس کی روایت مشہور بلکہ متواتر بن جاتی ہے۔ جیسا کہ ترمذی ص ۲۸ پر العرف الشذی میں ہے، وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَخَافُ الْكُفْرَ عَلَى مُنْكَرِ الْمَسْحِ عَلَى

الْخُفَّيْنِ ، وَعَنْهُ لَمْ أَقُلْ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ حَتَّى جَاءَنِي مِنْهُ صَوْرَةُ الصُّبْحِ - وَقَدْ ثَبَتَ الْمَسْحُ عَنْ سَبْعِينَ صَحَابِيًّا ، كَمَا قَالَ الْمُعَدِّثُونَ (باقی رہا یہ سوال کہ یہ تو قرآن وحدیث کے خلاف ہے)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ جب مسح علی الخفین کی روایت متواتر و مشہور ہوئی تو اس کے ساتھ کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہوگی اُنْیَ فَاغْسِلُوا اَرْجُلَكُمْ اِنْ لَمْ تَكُونُوا مُتَخَفِفِيْنَ۔

یہ تخصیص بالخبر الواحد کے قبیل سے نہیں کہ لایجوز ہو بلکہ خبر مشہور کے ساتھ تخصیص کی گئی ہے۔ فلہذا مسح علی الخفین جائز ہے۔

جواب (۲): کتاب اللہ کے خلاف ہونے کا دوسرا حل یہ ہے کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف نہیں بلکہ خود کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ کیونکہ دو قرأتیں ہیں۔

(۱) نصب والی۔ جو عدم تخفیف کی حالت پر محمول ہے۔

(۲) جر والی۔ جو تخفیف والی حالت پر محمول ہے۔ لہذا مسح علی الخفین کا ثبوت قرآن ہی سے ہو گیا۔

مگر یہ جواب مخدوش ہے۔ اس لیے کہ ”الی الخفین“ کی غایہ اس سے آبی ہے اس لیے کہ غایہ غسل کی ہوتی ہے مسح کی نہیں ہوتی۔ کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

پس ان دونوں جوابوں میں الجواب القوی والراجح عندی هو الاول۔ قال المؤلف شیخ محمد یاسین صاحب ماہر۔ مصنف نے اس باب میں جریر بن عبد اللہ کی حدیث نقل کی ہے یہ جریر قبیلہ ”بجلیہ“ کے تھے۔ بہت حسین و جمیل تھے۔ اس امت کے یوسف کہلاتے تھے۔ حضور ﷺ کا معاملہ ان کے ساتھ بڑے پیار و محبت کا تھا۔ انکی قوم نے یمن میں کعبہ اللہ کے مقابلہ میں ایک کعبہ بنالیا تھا جس کا نام خلسہ تھا۔ ایک موقع پر حضور ﷺ نے فرمایا اَتُرِیْحُنِیْ مِنَ الْخَلْسَةِ۔ تو جریر گئے اور اس کو گرا کر آگئے۔ جس سے حضور ﷺ کو بڑی خوشی ہوئی۔ جریر ﷺ وفات النبی ﷺ سے کچھ مدت پہلے آکر مسلمان ہوئے ہیں۔ اور اس کے بارے میں مختلف اقوال ہیں لیکن کوئی قول چھ ماہ سے زائد کا نہیں ہے۔ انہوں نے حضور ﷺ کو مسح علی الخفین کرتے دیکھا۔ جبکہ نزول ماندہ پہلے ہو چکا تھا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم نزول ماندہ سے منسوخ نہیں ہوا ہے۔ اس لیے جریر ﷺ کی حدیث سے صحابہ ﷺ کو بڑا اطمینان ہوا۔ تو مصنف اس کو کہتا ہے ہذا حدیث مُفَسَّرٌ۔

یہ لفظ مفسر فاء کے فتحے اور سین کے کسرہ سے ہے یعنی اس حدیث نے مسح علی الخفین کی دوسری حدیثوں کی تفسیر کر دی ہے۔ کہ ان میں احتمال تھا کہ قبل نزول المائدہ ہوں اور منسوخ ہوں یا بعد نزول المائدہ ہوں اور منسوخ نہ ہوں۔ تو اس حدیث نے بتلادیا کہ مسح علی الخفین منسوخ نہیں ہے۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ لفظ مفسر فاء وسین کے فتحے سے ہو کہ راوی نے اس کی تفسیر کی ہے کہ یہ حدیث بعد نزول المائدہ کی ہے۔ بخلاف باقی حدیثوں کے کہ ان میں یہ کوئی وضاحت نہیں۔ اور مال ایک ہے (یعنی دونوں احتمالات کا حاصل ایک ہی ہے)

**بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِلْمَسَافِرِ وَالْمُقِيمِ**

توقیت مسح میں نزاع:

وہ یہ ہے کہ مسیح علیٰ الخفین میں توقیت ہے یا نہیں۔

ابوحنیفہ، شافعی، احمد و اسحاق و جمہور ائمہ کے نزدیک: توقیت ہے۔ مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں، مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات ہے۔

عند المالک: مسح میں توقیت نہیں مبتلا بہ جتنی مدت چاہے مسح علی الخنثین کر سکتا ہے۔

**دلیل جمہور:** توقیت مسخ والی حدیثیں ہیں۔ جن میں سے:

(۱) اس باب کی پہلی حدیث ہے۔ سُبِّلَ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ لِلْمَسَافِرِ ثَلَاثٌ وَلِلْمَقِيمِ يَوْمٌ۔ اس طرح کی توقیت مسح کی دوسری احادیث دلیل ہیں۔ جیسا کہ اس باب میں دوسرے نمبر والی حدیث ہے۔

**دلیل مالک:** ابی بن عمارۃ والی حدیث ہے جو ابوداؤد باب التَّوَقُّفِ فِي الْمَسْجِدِ ص ۲۴ پر ہے۔ یانی قدیم الاسلام صحابی ہیں۔ اپنے متعلق ذکر کرتے ہیں۔ اَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ امْسَحْ عَلَيَّ الْخُفَيْنِ؟ قَالَ ﷺ نَعَمْ. قَالَ يَوْمًا! (قَالَ وَيَوْمًا) قَالَ وَيَوْمَيْنِ؟ (قَالَ ﷺ) قَالَ وَثَلَاثَةً قَالَ نَعَمْ وَمَا شَيْئٌ - معلوم ہوا کہ تین دن کی توقیت نہیں ہے۔ بلکہ مسح میں عدم توقیت ہے۔

**جوابات من جانب الجمهور: جواب (۱):** یہ ہے کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے سند میں مجہول راوی پڑے ہوئے ہیں، عبدالرحمن بن رزین، محمد بن یزید، ایوب بن قطن سب مجہول ہیں لا ندری من ہم! پس ایسی حدیث کی وجہ سے توقیت مسیح صحیح حدیثوں کو کیسے چھوڑا جاسکتا ہے۔

**جواب (۲):** یہ حدیث التَّيْمُ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ إِلَى عَشْرِ سِنِينَ کے قبیل سے ہے۔ اُی مَعَ شَرِّ الطَّبَعِ۔ یعنی جیسے اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی یتیم دس سال تک چل جائے گا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک یتیم کیا۔ پھر اس کا نقض ہوا پھر دوبارہ کر لیا۔ پھر اس کا نقض ہو گیا پھر سہ بارہ کر لیا۔ ہکذا الی عشر سنین۔

اسی طرح یہاں بھی مراد ہے کہ توفیق پر عمل کیا پھر جب وہ وقت پورا ہو گیا پھر خضین کا نزع کر کے اور غسلِ رجبین کر کے پھر دوسری توفیق شروع کر دی وہ کذا..... تَوْنَعْمَ وَ مَا شِئْتُ کَا یہ معنی ہے۔

﴿ص ٢٤﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا سَفَرًا أَنْ لَا نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلِيَالِيَهُنَّ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ وَلَكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ:

یہاں دو اشکال ہیں۔

اشکال اول: یہ ہے کہ لکن وہم ناشی ”عثما سبق“ کو چاہتا ہے تاکہ لکن کے ذریعے اس کا استدراک کیا جائے (وہم کو دور کیا جائے) وہ وہم یہاں کیا ہے؟

اشکال ثانی: یہ ہے کہ **إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ** میں جو **إِلَّا** ہے۔ منفی کلام کو مثبت بنادیتا ہے اور اثبات کے بعد لکن کا کلمہ جملے پر داخل ہوتا ہے۔ اور یہاں تو بعد میں جملہ نہیں بلکہ غایط و بول وغیرہ مفرد ہے؟ ہاں منفی میں لکن مفرد پر بھی داخل ہو جاتا ہے؟

جوابات (۱): حدیث کا اصل متن اس طرح ہے جیسا کہ نسائی ص ۳۲ میں ذکر ہے۔ **أَنْ نُمَسِّحَ عَلَى خِفَافِنَا وَلَا نَسْرِ عَنْهَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ** تو لکن کا لفظ عبارت میں ہے ہی نہیں لہذا دونوں اشکال ہی ختم ہو گئے۔

جواب (۲): اس میں شک نہیں کہ **“إِلَّا”** نے ما قبل کو مثبت بنادیا ہے۔ لیکن اس مثبت کی تعبیر منفی کے ساتھ کی جاسکتی ہے **أَيُّ لَا يُمْسِكُ الْخِفَافَ تِلْكَ الْمُدَّةَ مِنَ الْجَنَابَةِ**۔ اب یہ منفی بن گیا (یعنی اتاریں گے)

پھر اس سے وہم ہوا کہ شاید باقی احداث کا حکم بھی جنابت والا ہوگا۔ تو لکن **مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ** لا کر اس وہم کا دفعیہ کر دیا۔ (کہ نہیں اور دوسرے احداث کی وجہ سے خفاف نہیں اتارے جائیں گے) لہذا دونوں اشکال ہی ختم ہو گئے۔

جواب (۳): مثبت کے بعد لکن کے لفظ کا جملے پر داخل ہونا قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں۔ بعض دفعہ مفرد پر بھی داخل ہوتا ہے۔

جواب (۴): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ عبارت میں جملے کا ایک جز ذکر کر دیتے ہیں اور دوسرا جز حذف کر دیتے ہیں۔ یہاں ایسا ہی ہوا ہے لکن **مِنْ بَوْلٍ أَيْ لَكِنْ لَا نَسْرِ عَنْهَا مِنَ الْبَوْلِ وَالْغَائِطِ**۔ اور یہ **وَإِنْ** بمعنی **“أَوْ”** ہے۔ واللہ اعلم۔

**قَالَ زَائِدَةُ عَنْ مَنْصُورٍ كُنَّا فِي حُجْرَةِ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ وَمَعَنَا إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ فَحَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ:**

مختلف کی یہ اوپر والی کلام اگلی کلام **لَمْ يَسْمَعْ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْخِ** کی دلیل ہے کہ ابراہیم نخعی کا عبد اللہ جدلی سے سماع بلا واسطہ نہیں بلکہ بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ عمرو بن میمون کی ہے۔ مگر یہ دلیل تام نہیں اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اس موقع پر تو ابراہیم نخعی کا سماع بواسطہ عمرو بن میمون ہو۔ اور کسی اور مجلس میں اس واسطہ کے بغیر (سماع) ہو۔ اور ابراہیم نخعی کا سماع عبد اللہ جدلی سے بغیر واسطہ کے ہو۔

### بَابُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ

ص ۲۸ **حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ الدِّمَشْقِيُّ ..... عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ:**

امام مالک، شافعی، اسحاق کے نزدیک: جس طرح اعلیٰ الخف محل المسح ہے اسی طرح اسفل الخف بھی محل المسح ہے۔ دونوں کا مسح ضروری ہے۔

دلیلہم: اس باب کی یہ حدیث اگلی دلیل ہے۔

ابو حنیفہ، احمد، ثوری کے نزدیک: صرف اعلیٰ الخف محل مسح ہے۔ اسفل الخف پر مسح مشروع نہیں ہے۔  
 دلیل احناف: اگلے باب میں مغیرہ کی حدیث (قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَيْنِ عَلَى ظَاهِرِهِمَا) ہے۔  
 مصنف نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ اور اس کے متعلق مصنف نے یہ بھی کہا ہے کہ عروۃ عن المغیرہ کے طریق سے سوائے عبدالرحمن بن ابی الزناد کے ظاہرہما کا لفظ اس حدیث میں کوئی بھی ذکر نہیں کرتا۔ اس لفظ کو یہی نقل کرتا ہے۔ باقی صرف يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَيْنِ کے لفظوں کو نقل کرتے ہیں۔ اور عبدالرحمن چونکہ ثقہ ہے۔ اور زیادة الثقة مقبولة۔ پس اس کی یہ زیادتی مقبول ہے۔

شبهہ: اس پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ یہ تو متکلم فیہ ہے کیونکہ بعد میں مصنف نے خود نقل کر دیا ہے قَالَ مُحَمَّدٌ وَكَانَ مَالِكٌ يُشِيرُ بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الزِّنَادِ (يُشِيرُ أَيْ يُضَعِّفُهُ) تو پھر یہ زیادتی زیادة الثقة کے قبیل سے کیسے ہوئی؟  
 جواب: یہ ہے کہ اس کے باوجود جب مصنف نے اس حدیث کو حسن کہا ہے تو پھر مالک کی جرح یا تو سرے سے مؤثر نہیں۔ اور اگر مؤثر ہے تو پھر صرف اس حد تک مؤثر ہوئی ہے کہ اس جرح نے اس حدیث کو صحیح ہونے سے نکال دیا ہے۔ اور اس کا حسن ہونا اپنے حال پر برقرار ہے۔ والحديث الحسن حجة۔ لهذا علی ظاہرہما کا لفظ مستدل بن سکتا ہے۔  
 ☆..... ابوداؤد کے صفحہ ۲۴ پر بَابُ كَيْفَ الْمَسْحِ میں ہے حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّازُ . قَالَ حَدَّثَنَا عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الزِّنَادِ قَالَ ذَكَرَهُ أَبِي عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَيْنِ پھر اس کے بعد ابوداؤد کہتے ہیں۔ وَقَالَ غَيْرُ مُحَمَّدٍ (أَيْ غَيْرُ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّبَّاحِ) عَلَى ظَهْرِ الْخُفَيْنِ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی ظہر الخفین کے لفظ کے ذکر کرنے میں عبدالرحمن بن ابی الزناد کے تلامذہ میں بھی اختلاف ہے۔

الحاصل: ترمذی کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف عبدالرحمن کے درجے میں لفظوں کے نقل کرنے میں اختلاف ہے) اور ابوداؤد کی شروح (۱) بذل المجہود از مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری (۲) عون المعبود از غیر مقلد سے معلوم ہوتا ہے کہ خود عبدالرحمن کے تلامذہ میں اس لفظ (علی ظہر الخفین) کے نقل کرنے میں اختلاف ہے کوئی تلمیذ اس لفظ کو نقل کرتا ہے اور کوئی نقل نہیں کرتا۔

احناف وغیرہم کی طرف سے حدیث اول (مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِ وَأَسْفَلَهُ) کے جوابات:-  
 الجواب الاول: مصنف نے خود اس حدیث (مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِ وَأَسْفَلَهُ) کو معلول کہا ہے۔ اس میں پانچ جملے ہیں (۱) ثور بن یزید کے تلامذہ میں سے صرف ولید بن مسلم اس کو مند کر کے ذکر کرتا ہے۔ باقی تلامذہ اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں (کاتب مغیرہ کا ذکر نہیں کرتے)

(ب) رجا بن حیوۃ کا کاتب مغیرہ سے سماع ثابت نہیں جیسا کہ ابن المبارک کی (مصنف کی طرف سے ذکر کردہ) روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ عَنْ رَجَاءٍ قَالَ حَدَّثْتُ عَنْ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ۔ معلوم ہوا خود اس کا کاتب مغیرہ سے سماع ثابت نہیں۔

(ج) ثور بن یزید کا رجاء سے سماع ثابت نہیں۔

(د) کاتب مغیرہ مجہول ہے۔ لا ندري من هو!

(ظ) ولید بن مسلم مدلس ہے۔

**الجواب الثانی:** علی تقدیر تسلیم الصحة۔ یہ حدیث مؤول ہے اس تاویل کے ساتھ کہ مسح تو صرف اعلی الخف کا ہوا۔ اسفل الخف کا دوسرے ہاتھ سے اساک کیا تو راوی نے اس کو بھی مسح خیال کر لیا فروی حسب خیالہ۔

**الحاصل:** اسفل الخف کا مسح مشروع نہیں ہے۔

**وہم:** پھر یہاں اگر یہ وہم کیا جائے کہ اسفل الخف کا مسح اکمال الفرض کے قبیل سے ہے لہذا اس کو سنت ہونا چاہیے کما فی مسح الرأس۔

**جواب:** یہ ہے کہ اکمال الفرض وہ سنت ہوتا ہے جو فی محلہ ہو کما فی مسح الرأس۔ وہ اکمال الفرض سنت نہیں ہوتا جولا فی محلہ ہو۔ اور اسفل الخف تو محل مسح محل فرض ہی نہیں۔ (ورنہ تو یہ بدعت بن جائے گا) یہاں تک دونوں بابوں کی تفتیح ہو چکی۔ فافہم

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرِ بَيْنَ وَالتَّغْلِيْنِ

(ص ۲۹) حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَمَحْمُودُ بْنُ غِيْلَانَ ..... عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ

وَمَسَحَ عَلَى الْجَوْرِ بَيْنَ وَالتَّغْلِيْنِ:

**عند الامام الاعظم:** مخانت کے ساتھ تجلید بھی شرط ہے۔ کہ تخنین بھی ہوں اور مجلدین و متعلین بھی ہوں۔ مععل اس جراب کو کہتے ہیں جس کے نیچے چمڑا لگا ہوا ہو۔ اور مجلد اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے بھی اور اوپر بھی چمڑا لگا ہوا ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی شرط نہیں ہے تو پھر جور بین پر مسح جائز نہیں۔

**عند الشافعی والباحین:** صرف مخانت شرط ہے کہ اندر کا حصہ باہر سے نظر نہ آئے اور پانی بھی اس میں داخل نہ ہو سکے اور ان کے اندر جوتے پہنے بغیر چلنا بھی ممکن ہو۔ تجلید ان کے ہاں شرط نہیں۔

کہا جاتا ہے کہ امام صاحب نے بھی انکی طرف رجوع کر لیا تھا۔ مگر مشہور مذہب امام صاحب کا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

**عند اهل الظاهر:** مسح علی الجور بین کیلئے ان کے ہاں نہ تجلید شرط ہے نہ مخانت بلکہ جیسی بھی جور بین ہوں ان پر مسح جائز ہے۔ یہ عموم کے قائل ہیں (موجودہ دور کے غیر مقلدوں کا بھی یہی مذہب ہے)

**دلیلہم:** مغیرہ بن شعبہ کی یہی حدیث الباب ہے کہ اس میں داؤ اپنے حال پر ہے۔ مخانت و تجلید کی کوئی قید یہاں نہیں ہے۔ پس اس سے عموم و اطلاق ثابت ہوا۔

صاحبن و شافعی کے نزدیک اس حدیث میں جور بین سے مراد تخنین ہیں اور اس تقلید کی دلیل من یعتذبہم کا اجماع

علیٰ هذا التقييد ہے اور واو بمعنی او ہے یا واو اپنے حال پر ہے یعنی عاطفہ ہے اور نعلین بمعنی متعلین ہے۔ اور شرط احد الشیئین ہے (یعنی یا تو مٹانے کی شرط ہے یا تجلید)۔

من جانب الامام مسح علی الجوربین کی حدیث الباب کے جوابات:

(۱): یہ حدیث سنداً ضعیف ہے کیونکہ ابوداؤد نے صفحہ ۲۴ پر باب مسح علی الجوربین میں اس پر (قَالَ أَبُو دَاوُدَ كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ لَا يُحَدِّثُ بِهَذَا الْحَدِيثِ (أَيَّ بِحَدِيثِ الْجَوْرَيْنِ) لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ عَنِ الْمُغِيرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ كَهْرٍ) اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ مسح علی الجوربین والی روایت معروف کے مقابل ہونے کی وجہ سے شاذ ہے۔ لہذا صحیح نہ ہوئی۔ کیونکہ صحیح ہونے کی شرط من جملہ اور شرائط کے یہ بھی ہے کہ وہ حدیث شاذ نہ ہو۔ اسی لیے اس حدیث کو بخاری و مسلم نے تخریج نہیں کیا۔

☆..... اسی طرح اس کی سند میں ہُزَیْلُ بْنُ شُرَّحْبِيلٍ بھی متکلم فیہ ہے۔ مگر اس کے باوجود مصنف نے اس کو حسن صحیح کہا ہے۔ یا تو مصنف نے بعض کی توثیق کا لحاظ کرتے ہوئے حسن صحیح کہا ہے۔ اور یا یہ خیال کرتے ہوئے کہ شذوذ خارج سے آکر اس کے ساتھ منضم ہوا ہے اس کی ذات میں کوئی شذوذ نہیں ہے۔

الحاصل: یہ حدیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ (یہ تو ایک جواب ہو گیا)۔

(۲) دوسرا جواب علی تقدیر تسلیم الصحیح یہ ہے کہ یہ حدیث کسی مناسب تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔ اس کی تاویل کی حاجت اس لیے پڑ رہی ہے کہ یہ حدیث قرآن کے بھی مخالف ہے کہ قرآن میں تو صرف غسل رجلین کا حکم ہے۔ سنت مشہورہ کے بھی خلاف ہے۔ تمام مشہور حدیثوں میں مسح علی الخفین کا تو ذکر آتا ہے لیکن مسح علی الجوربین کا کہیں ذکر نہیں آتا۔ اسی طرح یہ حدیث تعامل الناس کے بھی خلاف ہے۔ اب اس کی مناسب تاویل نہ کی جائے تو کیا کیا جائے۔ وہ تاویلات مندرجہ ذیل ہیں۔

تاویل (۱): اس مسح علی الجوربین میں الف لام عہد کیلئے ہے اور مراد اس سے مجلدین یا متعلین ہیں فلا عموم۔ اور مجلد و منعل مع الشخانة کی صورت میں ان کی سرحد نھین سے مل جاتی ہے فحکمہما حکمہما ہو جاتا ہے۔

تاویل (۲): جوربین موصوف ہے اور نعلین بمعنی متعلین اس کی صفت ہے۔ اور درمیان میں واو عاطفہ ہے یہاں موصوف و صفت کے درمیان آنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس شعر میں القمر و ابن الہمام وغیرہ ملک کی صفات ہیں اور درمیان میں واو واقع ہے۔

شعر:

إِلَى الْمَلِكِ الْقَرَمِ وَابْنِ الْهَمَامِ ☆ وَلَيْتَ الْكَتَبَةَ فِي الْمُرْدَحَمِ

لہذا حدیث کا حاصل معنی ہوگا المسح علی الجوربین المتعلین۔ فلا اشکال۔

**تاویل (۳):** واؤ حالیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو راہوں پر مسح کیا اس حال میں کہ ”کُنَّا فِي النَّعْلَيْنِ“ کہ وہ نعلین میں تھیں۔ تو اب بھی انکی حیثیت نعلین ہی کی بن گئی اور عموم ختم ہو گیا۔

**تاویل (۴):** واؤ بمعنی مع ہے لہذا اب بھی انکی حیثیت مجلدین و نعلین کی سی ہو گئی اور عموم ختم ہو گیا۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ واؤ عاطفہ ہے اور نعلین بمعنی نعلین ہی ہے۔ تو اب جو رہیں و نعلین پر مسح دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا معاً ہوگا یا منفرداً۔ اگر منفرداً ہو تو مَسَحَ عَلَى الْجُورَيْنِ کی تاویل تو اوپر سنادی ہے کہ الف لام عہدی ہے والمراد کذا و کذا۔ اور مسح علی النعلین کا چونکہ کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ لہذا یہ منسوخ ہے۔

**دوسرا حل:** مسح علی الجورین ہی تھی۔ نعلین کا اساک تھا۔ راوی نے اس کو بھی مسح علی النعلین سمجھا۔ فروی حسب فہمہ۔ اور اگر مسح علی الجورین و النعلین معاً ہو تو پھر مسح علی الجورین قصداً تھا اور مسح علی النعلین تبعاً تھا۔ اور جو رہیں وہی تھیں جنکی تاویل پہلے گزر چکی۔

مصنف نے وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي مُوسَى کا جو حوالہ دیا تھا ابو داؤد نے اس کو بھی ضعیف و لیس بالقوی کہا ہے۔ تو حاصل یہ نکلا کہ مسح علی الجورین کے بارے میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں اور جو ہیں ان میں ضعف موجود ہے۔ کما بین۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجُورَيْنِ وَالْعِمَامَةِ

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ ابْنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِيهِ ﷺ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْعِمَامَةِ:

**اشکال:** یہ حدیث عنوان کے مطابق نہیں اس لیے کہ مصنف نے تو عنوان میں عمامہ کے ساتھ جو رہیں کا بھی ذکر کیا ہے۔ جبکہ حدیث میں جو رہیں کا ذکر نہیں تو حدیث عنوان کے مطابق نہ ہوئی۔ اس کے دو جواب ہیں۔

**الجواب الاول:** ابو بکر بن عربی شارح ترمذی کے نسخہ میں عنوان میں جو رہیں کا ذکر نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی کا تب کی غلطی سے عنوان میں جو رہیں کا لفظ ذکر ہو گیا ہے۔ اور یہ لفظ ہونا بھی نہیں چاہیے اس لیے کہ مسح علی الجورین کا مسئلہ تو اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔ اب دوبارہ اس کو بیان کرنا یہ تو تکرار سا معلوم ہوتا ہے۔

**الجواب الثانی:** عام طور پر جو اس قسم کے سوال کو رفع کرنے کیلئے جواب دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مسح علی الجورین کا استفادہ مسح علی العمامۃ والی حدیث سے بطور قیاس کے ہے۔ جیسے عمامہ ستر راس ہوتا ہے اسی طرح جو رہیں بھی ظاہر الرجل کیلئے ستر ہوتی ہیں۔ اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کر لیا گیا۔ راس قوت علیہ کا معدن ہے اور رجل قوت علیہ کا معدن ہے تو اس مناسبت سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی بڑی گنجائش ہے۔

مسح علی العمامۃ کی تفصیل :-

احمد و اصحاب ظواہر: کے نزدیک مسح علی العمامۃ فرض مسح (رأس) سے کفایت کر جاتا ہے مگر اس کے لیے شرط یہ ہے کہ عمامہ ایسا ہو جو وصول بسل الی الرأس کیلئے مانع نہ ہو۔ انکے ہاں اور بھی شرائط ہیں۔ مثلاً یہ کہ (۱) عمامہ مال حلال سے ہو۔ (۲) عمامہ عموماً جتنے سر پر باندھا جاتا ہے اتنے سر پر ہو کچھ تحت الحق بھی ہو۔ اور یہ مسئلہ مسح علی العمامۃ رجل کیلئے ہے مرأۃ کیلئے نہیں ہے۔ ان شرائط میں سے کوئی شرط بھی اگر مفقود ہو گئی تو پھر یہ مسح ان کے ہاں بھی کافی نہیں ہوتا۔

شافعی ومالک کے نزدیک: جتنے حصے رأس (شعرة او شعرتین) پر مسح فرض ہوتا ہے اس فرض کو ادا کرنے کے بعد اگر علی العمامۃ بھی مسح کر لیا تو یہ جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔

احناف کے نزدیک: مسح علی العمامۃ کیف ماکان غیر معتبر ہے۔

دلیل احمد و ظواہر: (۱) اس باب کی پہلی حدیث ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

(۲) اس باب میں بلالؓ کی آخری حدیث ہے۔ عَنْ بِلَالٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْخِمَارِ۔ اس خمار سے مراد عمامہ ہی ہے۔ کیونکہ خمار کا معنی ہوتا ہے کُلُّ مَا يَسْتُرُ الرَّأْسَ فَهُوَ خِمَارٌ۔ اور عمامہ بھی چونکہ ساتر رأس ہوتا ہے۔ اس لیے خمار کے لفظ کا اطلاق کر کے عمامہ مراد لیا ہے۔

دلیل شوافع: اس باب کی عمار بن یاسرؓ کی حدیث ہے قَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ السُّنَّةُ يَا ابْنَ أَخِي وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ فَقَالَ مَسَّ الشَّعْرَ۔ اس سے شافعی کا مسلک بالکل واضح ہے کہ مَسَّ الشَّعْرَ کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ وهو مذهب الشافعی ایضاً۔

دلیل احناف: ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ“ قرآن میں مسح الرأس کا امر ہے۔ مَا يَسْتُرُ الرَّأْسَ (یعنی العمامۃ) کے مسح کا امر تو نہیں ہے۔ پس مسح علی العمامۃ کی یہ حدیثیں قرآن کے خلاف ہیں اور ہیں بھی خبر واحد جن سے کتاب اللہ کے موجب پر زیادتی جائز نہیں ہوتی ہے پس اب یا تو یہ کہا جائے گا کہ مسح علی العمامۃ والی حدیث قرآن کے معارض ہونے کی وجہ سے متروک ہے یا اس کی کوئی مناسب تاویل کی جائے گی۔ وہ تاویلات مندرجہ ذیل ہیں۔

تاویل (۱): مسح علی العمامۃ والے قصبے میں مسح علی الناصیہ اولاً ہوا (جس سے مسح والا فرض تو ادا ہو گیا اب مسح علی العمامۃ مضر نہیں) اور مسح علی العمامۃ ثانیاً ہوا اور اس کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں مَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ وَعِمَامَتِهِ کے لفظ ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامۃ ہوا۔

اشکال: اس پر سوال ہوا کہ مسح علی العمامۃ تو بظاہر لغو سا معلوم ہوتا ہے کیونکہ فرض تو مسح علی الناصیہ سے ادا ہو گیا۔ مسح علی العمامۃ جو ہوا اس کو سنت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ سنت تو فی محلہ ہوتی ہے جبکہ عمامہ مسح کا محل ہی نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اللہ نے طاعات و عبادات اور انکی شروط و ارکان میں کچھ آثار و برکات رکھی ہیں جو انہی سے حاصل ہو سکتی

ہیں کوئی چیز ان کی اگر نائب بن جائے تو اس سے وہ آثار و برکات حاصل نہیں ہو سکتیں۔ جو کہ اصل سے حاصل ہونی تھیں۔ مگر پھر بھی ان کے نائب کو لغو نہیں کہنا چاہیے کچھ نہ کچھ برکت تو اس پر عمل کرنے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اس کے بہت سارے نظائر ہیں فی الشریعات بھی جیسے استیلام حجر اسود یہ اصل ہے۔ شریعت نے کہا کہ جب یہ ممکن نہ ہو تو اس پر لکڑی لگا لو اور اس پر استیلام کر لو۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو انگلی کا اشارہ کر دو اور اس کو چوم لو۔ تو استیلام کیلئے کفایت کر جائے گا۔ اور حیات میں بھی اس کی نظیر موجود ہے مثلاً ایک شخص ننگے بدن ہے اس کو ڈنڈے لگاؤ تو جتنا درد اس کو ہوگا اتنا درد اس کو نہیں ہوگا جس نے کپڑے پہنے ہوئے ہیں۔ کوٹ، وجیکٹ پہنی ہوئی ہے لیکن اس کو بھی ڈنڈے لگنے سے کچھ نہ کچھ درد ضرور ہوگا۔

**تاویل (۲):** مسح علی الرأس ہوا اور اس کے بعد تسویہ عمامہ تھا۔ راوی نے اس کو مسح علی العمامہ سمجھا قروی حسب فہمہ۔

**تاویل (۳):** مسح علی العمامہ میں عمامہ سے مراد تحت العمامہ ہے مجازاً ذکر الحال ارادہ محل ہے۔

**تاویل (۴):** مسح علی العمامہ عذر مرض کی وجہ سے ہوا ہے۔ سر میں کوئی زخم تھا جو کہ مسح علی الرأس کیلئے مانع تھا اس لیے مسح علی العمامہ کیا۔ گویا یہ مسح علی الجبیرۃ کی صورت بن گئی۔

**تاویل (۵):** حافظ فرماتے ہیں کہ مسح علی الرأس کی احادیث صحیحہ غیر متحملہ ہیں اور مسح علی العمامہ والی احادیث متحملہ ہیں۔ لہذا ان کے مقابلے میں مسح علی العمامہ والی احادیث مرجوح ہیں۔

**تاویل (۶):** امام محمدؒ نے مؤطا (مطبوعہ دار الحدیث ملتان، باب الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ وَالْخِمَارِ ک ص ۱۷) میں یہ جواب ذکر کیا ہے قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَأْخُذُ لَا يَنْسَحُ عَلَى الْخِمَارِ وَلَا الْعِمَامَةُ بَلَّغْنَا أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى الْعِمَامَةِ كَانَ فَتْرَكَ الْخِ۔ کہ مسح علی العمامہ پہلے تھا پھر منسوخ کر دیا گیا۔

**سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ يَقُولُ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ مَا رَأَيْتُ بَعْضِي مِثْلَ يَحْيَىٰ بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ:**

مصنف کا مقصد اس جملے سے یحییٰ بن سعید کی توثیق کرنا ہے جو کہ مسح علی العمامہ والی روایت کا راوی ہے۔ اور یہ مسح علی الرأس والی حدیث کے خلاف ہے۔ جس سے اس کے سوء حفظ اور عدم اتقان کا ناظر کو وہم ہو سکتا تھا۔ تو توثیق کر کے اس وہم کو دفع کر دیا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

الغسل من الجنابة کا معنی: (۱) الغسل من بعدھا، (۲) الغسل لرفعھا اب ذیل احادیث میں غسل کا طریقہ بتلایا جا رہا ہے۔

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ خَالَتِهِ مَيْمُونَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَضَعَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُسْلًا:

لَفْظُ غَسَلَ بِالضَّمَّةِ بِمَعْنَى الْمَاءِ - غَسَلَ بِالْكَسْرِ مَا يُسْتَعَانُ بِهِ فِي الْغَسْلِ كَالْخَطْمِ وَالْأَشْنَانِ -

الغسل بالفتححة بمعنى دھونا، مصدر ہے۔

مٹی میں کھینے سے بچوں کی صحت اچھی ہوتی ہے:

ثُمَّ ذَلِكَ بِيَدِهِ الْحَاظِطُ أَوِ الْأَرْضِ:

دلک کی وجہ: یا تو یہ ہوتی تھی کہ ایسا کرنے سے نجاست کا بالکلیہ ازالہ ہو جاتا ہے اور بو وغیرہ بھی ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ دلوغ کلب والے مسئلہ میں اس کا ذکر ہوا ہے۔ اور یا اس دلک کی وجہ یہ ہوتی تھی کہ ایسا کرنا انسانی صحت کیلئے نفع بخش ہوتا ہے۔ جیسا کہ عام مشاہدہ ہوا ہے کہ جو بچے مٹی میں کھیلنے رہتے ہیں اور لت پت ہوتے رہتے ہیں وہ نسبت ان بچوں کے زیادہ تندرست ہوتے ہیں جن کو اس سے بچایا جاتا ہے۔ (استدلال منہ)

اس دلک سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مٹی نجس ہے۔ اگر یہ ظاہر ہوتی تو پھر اس دلک کی کیا ضرورت تھی۔ باقی یہ مسئلہ اپنی تفصیل کے ساتھ آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ:

عند الاحناف: مضمضہ واستنشاق غسل جنابت میں فرض ہے اور وضو میں سنت ہے۔ باقی اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

فَأَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا:

اس میں مسح راس کا ذکر نہیں ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) دوسری روایت میں مسح کا بھی ذکر ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ فَأَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا میں مسح بھی درج ہو گیا اور تداخل ہو گیا۔

ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ:

اشکال: اس سے غسلِ رجل کی تاخیر معلوم ہوتی ہے اور اس کے بعد والی روایت وقوضاً وضوءاً للصلوة سے غسلِ رجل کی تعجل معلوم ہوتی ہے؟ یہ ایک مشکل پیدا ہو گئی۔

حل مشکل: احناف نے ان میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ اگر مکان غسل ایسی جگہ ہو کہ اس میں غسل کا پانی جمع ہو جاتا ہو تو پھر غسلِ رجلین کو مؤخر کرے اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ غسل کا پانی بہہ جاتا ہو تو پھر غسلِ رجلین کی تقدیم کرے۔ یا اس طرح کیا جائے کہ غسلِ رجلین کی تقدیم افضل ہے والتاخير ايضاً جائز۔ تاخیر بیان جواز پر محمول ہے۔

الحاصل: تقدیم غسلِ رجلین کوئی واجب و فرض نہیں ہے۔ وجوب و فرضیت تب ثابت ہوتی ہے جبکہ اس کے معارض کوئی حدیث نہ ہو۔ اور یہاں تو معارض حدیث (ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ والی) موجود ہے۔

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: ثُمَّ يُشْرِبُ شَعْرَهُ الْمَاءَ:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا رَجُل پر بھی فرض ہے اور مرأہ پر بھی۔ البتہ سب بالوں کو تر کرنا اور کوئی بال خشک نہ رہے یہ مرد کیلئے فرض ہے۔ عورت کیلئے فرض نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کی مزید تفصیل اگلے باب میں آرہی ہے۔

### وَقَالُوا إِنِ انْغَمَسَ الْجُنُبُ فِي الْمَاءِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ أَجْزَأُهُ:

یعنی یہ لوگ تداخل کے قائل ہو گئے۔ لیکن احناف کے نزدیک اس غمس و ڈبکی لگانے سے غسل نہیں ہوگا کیونکہ مضمضہ و استنشاق جو فرض ہیں وہ چھوٹ گئے ہیں۔

احناف کا ایک الزام (علی الشوافع): احناف نے شوافع وغیرہم (جو وضو میں ترتیب و موالات کے وجوب کے قائل ہیں) کو اس مسئلے سے الزام دیا ہے کہ انغماس کی صورت میں تو سب کچھ معاً ہو گیا پھر ان امور کا وجوب کہاں گیا اور فرائض کے چھوٹنے سے وضو کیسے ہو گیا؟

جواب شوافع: یہ وضو معنی ہے اور وضو معنی وضو مستثنیٰ ہے۔ واللہ اعلم بحقیقة الحال۔  
الحاصل: ابوداؤد کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت کے اندر ابتدا میں تشدید تھی غسل سبعمرات فرض تھا پھر اس میں تخفیف ہو گئی مرتبہ فرض رہ گیا۔ اور ثلاثہ مرات سنت رہ گیا۔

### بَابُ هَلْ تَنْقُضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ..... عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَِّّي امْرَأَةٌ أَشَدُّ ضَفَرًا رَأْسِي:

ضفر کا لفظ یا تو مصدر ہے یا ضفيرة کی جمع ہے۔

أَفَانْقُضُهُ لَغُسْلِ الْجَنَابَةِ قَالَ لَا:-

اس سوال کا باعث یہ ہوا کہ انہوں نے جب دیکھا اور سنا کہ اصول شعر تک پانی پہنچانا ضروری ہے۔ اور یہ ضفر کی صورت میں علی وجہ الاتم مشکل ہوتا ہے تو سوال کیا کہ کیا میں بالوں کا نقص کروں تو جواباً حضور ﷺ نے فرمایا لا اس لیے کہ دین یسر ہے عسر نہیں۔ اور وجوب نقض میں ظاہر ہے کہ مشقت ہوگی اس لیے ساقط ہو گیا۔

الحاصل: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کیلئے صرف جڑوں تک پانی پہنچانا کافی ہے۔ ہر بال کو تر کرنا فرض نہیں، گویا یہ بعد میں آنے والی حدیث (قَالَ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ) سے بمنزل استثناء کے ہے۔ یہی مذہب الاحناف ہے۔

دوسرا مذہب نقض ضفیرہ کے وجوب کا بھی ہے اور تیسرا قول بالوں کو دبانا اور بھگونے کے فرض ہونے کا بھی ہے۔ مگر ان تینوں قولوں میں سے پہلا قول رائج ہے۔ اور مؤید بحديث الباب ہے۔

پھر اختلاف ہوا ہے اور بحث چلی ہے کہ یہ سہولت صرف مرأہ کیلئے ہے یا مرآہ اور رجل دونوں کیلئے ہے۔

عند الامام: یہ سہولت صرف مراہ کیلئے ہے۔ رجل کیلئے نہیں ہے اس کے لیے تو نقض شعر فرض ہے۔ دو (۲) وجہوں سے۔

(۱) ایک یہ کہ مراہ بقاء ضفار پر مجبور ہے ورنہ اس کی نسوانیت متاثر ہوگی اور رجل اس پر مجبور نہیں ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث الباب کے لفظ میں إِنَّمَا يَكْفِيكَ۔ اس میں خطاب مؤنث کو ہے پس اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم لہی کے ساتھ مختص ہے۔ باقی ائمہ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حکم دونوں کیلئے ہے یعنی نقض شعر دونوں (مراہ و رجل) پر واجب نہیں ہے۔ مگر یہ قول مرجوح ہے۔ اور اول قول رائج ہے۔ کیونکہ وہ ابوداؤد کے صفحہ ۳۸ پر بَابُ فِي الْمَرْأَةِ هَلْ تَنْقُضُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ میں حدیث ثوبان کے ساتھ مؤید ہے۔ ”أَنَّ ثَوْبَانَ حَدَّثَهُمْ“ یعنی ثوبان نے مجیر وغیرہ اپنے تلامذہ کو حدیث کی کہ أَنَّهُمْ اسْتَفْتَوْا النَّبِيَّ ﷺ عَنْ ذَلِكَ۔ اس ضمیر ”هُمْ“ کا مرجع ثوبان ﷺ وغیرہ صحابہ ہیں۔ فَقَالَ أَمَّا الرَّجُلُ فَلْيَنْشُرْ رَأْسَهُ فَلْيَغْسِلْهُ حَتَّى يَبْلُغَ أَصُولَ الشَّعْرِ وَأَمَّا الْمَرْأَةُ فَلَا عَلَيْهَا أَنْ لَا تَنْقُضَ لِتَعْرِفَ عَلَى رَأْسِهَا ثَلَاثَ غُرَفَاتٍ بِكَفَيْهَا۔ دیکھیے اس حدیث میں فرق بینہما کی تصریح و تخصیص ہے۔

اس حدیث کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے۔ اور اسماعیل کے بارے میں محدثین نے ضابطہ بنایا کہ اس کی روایت اگر عن الحجازیین ہو تو مقبول نہیں ہوتی اور اگر عن الشامیین ہو تو مقبول ہوتی ہے۔ اور یہ روایت عن الشامیین ہے۔

اس کو مقبول ہونا چاہیے۔ لہذا اب کوئی یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ یہ حدیث معتبر نہیں کیونکہ اس کی سند میں اسماعیل راوی ضعیف ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : - فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ :

یہ حدیث جمہور کے نزدیک بالاتفاق معمول یہ ہے۔

وَأَنْقُوا الْبَشْرَةَ :

امر بالانقاء: اس لیے فرمایا کہ بعض دفعہ وصول ماء کیلئے کوئی چیز مانع ہو جاتی ہے۔ جیسے ناخنوں میں آٹا وغیرہ لگ جاتا ہے۔ اس لیے اس کو دور کر کے انقاء بشرہ کرنا بھی ضروری ہے۔

اشکال: مگر اس پر یہ سوال ہے کہ یہ حدیث حارث بن وجیہ کی وجہ سے ضعیف ہے؟

جواب یہ ہے کہ گویہ ضعیف ہے مگر اس کا ضعف منجر ہے کیونکہ یہ مؤید ہے بِمَا حَكَاهُ الشُّوْكَانِيُّ عَنِ الدَّارِ الْقُطَيْبِيِّ فِي الْعِلَلِ: وہ مؤیدات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) يُزَوَّى هَذَا عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ الْحَسَنِ مُرْسَلًا۔

(۲) رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ هُشَيْمٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ نُبْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الخ۔

(۳) رَوَاهُ أَبَانُ بْنُ عَطَّارٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مِنْ قَوْلِهِ۔ یہ سب حدیث الباب کے مؤیدات

و مقویات ہیں۔

(۴) ابوداؤد کے باب فی الغسل من الجنابة میں صفحہ ۳۸ پر حدیث ہے عَنْ زَاذَانَ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَكَ مَوْضِعَ شَعْرَةٍ مِنْ جَنَابَةٍ لَمْ يَغْسِلْهَا فَعَلَّ بِهَا كَذَا وَكَذَا مِنَ النَّارِ. قَالَ عَلِيٌّ فَمِنْ ثَمَّ عَادِيْتُ رَأْسِي فَمِنْ ثَمَّ عَادِيْتُ رَأْسِي (أَيُّ شَعْرٍ رَأْسِي) وَكَانَ يَجْزُ شَعْرَةٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (أَيُّ يَخْلُقُ)

(۵) ابن عربی نے ترمذی کی شرح میں کہا ہے کہ صَحَّ مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ فِي صِفَةِ غُسْلِهِ يَتَوَضَّأُ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ. ثُمَّ يَدْخُلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَيُخَلِّلُ شَعْرَهُ. حَتَّى إِذَا رَأَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَ الْبَشْرَةَ وَأَنْقَى الْبَشْرَةَ أَفْرَغَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا. وَإِذَا بَقِيَ الْفُضْلُ صَبَّهَا عَلَيْهِ:

الحاصل: حدیث الباب کا ضعف ان مؤیدات کی تائیدات کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے۔ باقی نساء اس امر سے مستثنیٰ ہیں کما مر۔

وَهُوَ شَيْخٌ لَيْسَ بِذَلِكَ :

سوال: شیخ کا لفظ تعدیل کا لفظ ہے اور لیس بذالک جرح کا لفظ ہے پس ایک ہی راوی کے بارے میں دونوں بولنا یہ تو جمع بین الضدین ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔

الجواب الاول: یہاں شیخ بمعنی مصطلح نہیں بلکہ لغوی معنی میں مستعمل ہے اُنّی ضِدُّ الشَّابِّ۔ تو اب جرح ہی جرح ہوئی۔  
الجواب الثانی: یہاں شیخ بمعنی عالم ہے۔ اُنّی عَالِمٌ لَيْسَ بِالْإِعْتِبَارِ۔

الجواب الثالث: راوی تب ثقہ ہوتا ہے جب اس میں عِدَّةُ اُمُور کا تحقق ہو کالحفظ والعدالة۔ بعض دفعہ بعض وجوہ ہوتی ہیں اور بعض وجوہ نہیں ہوتیں تو ایسا راوی ثقہ ببعض الوجوہ اور مجرد ببعض الوجوہ ہوتا ہے۔ وَهَذَا مُغْنَى قَوْلِ الْمُصَنِّفِ "وَهُوَ شَيْخٌ لَيْسَ بِذَلِكَ"

الجواب الرابع: اس میں شک نہیں کہ یہ دونوں لفظ جرح و تعدیل کے ہیں مگر یہ دونوں انتہائی شدت کے لفظ نہیں بلکہ ہر ایک (جرح و تعدیل میں سے) درجہ ضعیفہ کے لفظ ہیں۔ اور درجہ ضعیفہ میں دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ (جو تضاد ہے وہ درجات شدیدہ میں ہوتا ہے)

الجواب الخامس: شیخ کا لفظ تعدیل کا لفظ ہے جو قریب المرح ہے۔ جب اس کے بعد لیس بذالک کا لفظ آ گیا تو یہ اس کا قرینہ ہوا کہ مراد تعدیل نہیں بلکہ جرح ہے۔ لہذا شَيْخٌ لَيْسَ بِذَلِكَ یہ پورا جملہ ہی جرح کیلئے ہے۔  
فائدہ: وضو بعد الغسل والاہاب واضح ہے۔ صرف ترجمہ کر لیا جائے۔

## بَابُ مَا جَاءَ إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ

یہاں متعدد لفظ ہیں۔ (۱) التقاء، (۲) مجاوزت، (۳) مَسَّ الْخِتَانِ الْخِتَانُ، (۴) أَلْزَقَ الْخِتَانُ الْخِتَانُ، (۵) إِذَا قَعَدَ بَيْنَ تَتَبُعِهَا الْأَرْبَع۔

سب سے مراد محض التقاء مفس نہیں کیونکہ یہ موجب نہیں ہوتا بلکہ مراد دخول اور غیبیہ حشفہ ہے اور یہی موجب غسل ہے۔ صحابہ کرام کا اس بارے میں اختلاف ہوا کہ وجوب غسل کا مدار کیا ہے کیا نہیں؟ عمرؓ نے کہا صحابہؓ سے اس بارے میں مشورہ کیا اور حضرت ابو ہریرہؓ کو عائشہؓ کے ہاں بھیجا۔ انہوں نے جا کر پردے کے پیچھے سے حضرت عائشہؓ سے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانُ وَجَبَ الْغُسْلُ۔ اور اپنا عمل اور حضورؐ کا عمل بھی یہی بتلایا۔

حضرت ابو ہریرہؓ نے آ کر حضرت عمرؓ کو بتلایا تو انہوں نے اسی کو وجوب غسل کا مدار قرار دیا۔ اس موقع پر سب صحابہ کا اتفاق ہو گیا اور کسی صحابی نے حضرت عمرؓ کی اس رائے سے اختلاف نہ کیا پس اجماع ہو گیا۔ عمرؓ نے اس موقع پر اعلان کیا کہ اگر مجھے کسی کے بارے میں علم ہو گیا کہ کسی نے اس کے خلاف کیا ہے تو میں اس کی پٹائی (ٹھکانی) کروں گا۔

پھر غیبیہ حشفہ اور دخول عام ہے مجامعت مع زوجہ کی صورت میں ہو یا لواطت کی صورت میں ہو۔ یا وطی بہیمہ کی صورت میں ہو۔ تمام صورتوں میں غسل واجب ہو جائے گا۔ فقہاء اسی طرح فرماتے ہیں۔

اشکال: وجوب غسل کا مدار نفس دخول کو قرار دینا تو بظاہر مناسب معلوم نہیں ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ شریعت نے آسانی پیدا کرنے کیلئے بعض مسائل میں اقامۃ الاسباب مقام المسببات کر دیا ہے۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔ کیونکہ دخول و خروج منی غالباً لازم و ملزوم ہیں اور یہ دخول اس کا سبب بن جاتا ہے تو حکم کو بجائے مسبب پر دائر کرنے کے اس کے سبب پر دائر کر دیا گیا ہے۔

خروج منی کے موجب غسل ہونے اور نہ ہونے کی وجہ:

منی انسان جو غذا کھاتا ہے وہ انسان کے ہضم رالعی یا ہضم خاس کا فضلہ ہوتی ہے۔ تَجْتَمِعُ وَ تَخْرُجُ مِنْ أَعْمَاقِ الْأَعْضَاءِ كُلِّهَا۔ اس لیے اس کے خروج کے بعد انسان کا پورا بدن متاثر ہوتا ہے۔ وہ اثر لَا يَزُولُ بِإِثْرِهِ كُلِّهِ إِلَّا بِغُسْلِهِ۔ یہی وجہ ہے دم حیض و نفاس میں بھی کہ ان کا اثر پورے بدن پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بھی موجب غسل ہوئے ہیں۔

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمَاءَ مِنَ الْمَاءِ

تعارض: الماء من الماء الخ یہ حدیث حدیث التقاء کے بظاہر معارض ہے۔ کیونکہ حدیث التقاء سے معلوم ہوتا ہے کہ محض دخول موجب غسل ہے اَنْزَلَ او لَمْ يَنْزَلَ۔ اور اس حدیث سے وجوب غسل کیلئے انزال کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ رفع تعارض: اس اختلاف و تعارض کو رفع کرنے کی یہ چند صورتیں ہیں۔

(۱) بقول بعض صحابہ جیسے ابی بن کعبؓ یہ حدیث الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ ابتداء اسلام میں معمول یہ تھی پھر منسوخ ہو گئی۔ اس کے

لیے ناخ حدیث التقاء ہے۔ مگر اس کے منسوخ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ منسوخ باحد الجزین ہے یعنی إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ میں حصر ہے۔ اور حصر میں دو جز ہوتے ہیں۔ ایجابی اور سلبی تو یہ حدیث اپنے جزء سلبی کے لحاظ سے منسوخ ہے یعنی لا ماء عند عدم الماء۔

(۲) رفع تعارض کی دوسری تقریر ابن عباسؓ سے نقل کی جارہی ہے کہ إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ احتلام پر محمول ہے۔ (اور حدیث التقاء حالت یقظہ پر محمول ہے) یعنی احتلام کی حالت میں آدمی جو کچھ دیکھتا رہے، کرتا رہے غسل واجب نہیں ہوگا تا وقتیکہ انزال نہ ہو۔ اب تعارض رفع ہو گیا۔

سوال: مگر اس تقریر پر سوال ہے کہ یہ تقریر تو اس حدیث کے مورد کے خلاف ہے۔ کیونکہ مسلم شریف ج اول کے باب بَيَانُ أَنَّ الْجَمَاعَ كَانَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ الخ ص ۱۵۵ پر ابوسعید خدریؓ کی روایت میں اس حدیث کا مورد یہ بیان ہوا ہے عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّؓ عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ إِلَى قُبَاءَ حَتَّى إِذَا كُنَّا فِي بَنِي سَالِمٍ وَقَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَابِ عِتْبَانَ فَصَرَخَ بِهِ فَخَرَجَ يَجْرُو إِزَارَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَعَجَلْنَا الرَّجُلَ فَقَالَ عِتْبَانُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ! أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يَعْجَلُ عَنْ أَمْرَاتِهِ وَلَمْ يَمْنِ مَاذَا عَلَيْهِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ کہ حضورؐ قباء میں عتبان بن مالک کے گھر تشریف لے گئے۔ اس کو آواز دی وہ اندر اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے۔ نبیؐ کی آواز سن کر باہر نکل آئے۔ نبیؐ نے دیکھ کر فرمایا أَعَجَلْنَا الرَّجُلَ۔ اس پر عتبانؓ نے سوال کیا کہ ایسی صورت حال میں غسل واجب ہے یا نہیں؟ تو فرمایا إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ۔ دیکھیے اس حدیث کا مورد یقظہ ہے نہ کہ نوم۔ دوسرا ابن عباسؓ کی تقریر مذکور ان صحابہ کے بھی مخالف ہے جو اس کے نسخ کا قول کر رہے ہیں۔

جواب: ابن عباسؓ کا مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث عام ہے۔ یقظہ بھی اس کا فرد ہے اور نوم بھی اس کا فرد ہے۔ یہ منسوخ بحسب الافراد ہے۔ اور احتلام پر محمول ہے یعنی غیر منسوخ بحسب بعض الافراد ہے۔ پس اس سے اوپر والے دونوں خدشے ختم ہو گئے۔ (یعنی اب یہ حدیث مورد کے بھی خلاف نہ ہوئی اور جو صحابہ منسوخ کہہ رہے ہیں ان کے بھی خلاف نہ ہوئی)

(۳) رفع تعارض کی تیسری تقریر یہ ہے کہ سرے سے تعارض ہے ہی نہیں۔ اس لیے کہ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ میں ماء ثانی میں تعیم ہے۔ ہیئت ہو یا حکم۔ دخول چونکہ ماء کا سبب ہے۔ تو سبب کا وہی حکم ہے جو مسبب کا ہوتا ہے۔ یہ دخول حکم ماء ہے۔ فلا تعارض۔ مگر بعض ناظرین نے اس کو فقط حقیقت پر محمول کر لیا۔ تو حدیث التقاء کا ورود دفع ما فہموہ کیلئے ہے۔ (اس لیے حضورؐ نے فرمادیا إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانَ الخ کہ بھائی اس میں تو تعیم ہے) یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ کہ بعض صحابہؓ نے اس کو حقیقت پر محمول کر لیا حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے مِنَ الْخَيْطِ کا لفظ نازل کیا لدفع ما فہموہ فكذا ههنا۔

(۴) رفع تعارض کی چوتھی تقریر یہ ہے کہ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ والی حدیث مباشرة فاشحہ پر محمول ہے۔ (اس کا محمل جماع نہیں

ہے) کہ مباشرۃ فاحشہ میں غسل نہیں لایا کہ انزال ہو جائے اور یہ حکم اب بھی باقی ہے۔ اور وہ جو بعض صحابہ کی طرف سے اس کو منسوخ کہا جا رہا ہے وہ لفہم مَنْ یَنْظُرُ اِلٰی ظَاہِرِ الْاَلْفَاظِ کے قبیل سے ہے۔ (یعنی جو عامی لوگ ہوتے ہیں ان کو سمجھانے کیلئے کہہ دیا کہ یہ منسوخ ہو گیا۔ یہ منسوخ ہو گیا۔ انکو مطمئن کرنے کیلئے ایسا کہہ دیا) (واللہ اعلم)

### بَابُ فِیْمَنْ یَسْتَقِیْظُ وَیَرٰی بَلَاءًا وَلَا یَذْکُرُ اِحْتِلَامًا

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ يَا

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ! هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرَى ذَلِكَ غُسْلٌ . قَالَ نَعَمْ . إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ :

فرمایا ہاں! کیونکہ عورتیں بھی احکام شرعی میں رجال کی نظیریں ہیں۔ اور شرعی احکام دونوں کیلئے برابر ہیں۔

☆..... اور وہ جو بعض روایتوں میں آیا ہے کہ ام سلمہؓ نے کہا کہ اَوْ تَحْتَلِمُ الْمَرْأَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ! اس سوال کی کئی وجوہ ہیں؟۔

(۱) نساء میں بھی احتلام ہوتا ہے لیکن بنسبت رجال کے اقل قلیل ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ بھی عورتوں کا ابتلاء اس میں جانتی و سمجھتی تھیں مگر مقصد اس سے اخفاء حالہن تھا۔ (تاکہ مردوں کو اس ابتلاء کا پتہ نہ چلے) تو یہ بھی اسی قبیل سے تھا۔

(۳) اس تعجب کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ اثر شیطانی ہوتا ہے اور ازواج مطہرات اس سے محفوظ ہوتی ہیں۔ (اس لیے انہیں علم نہیں کہ نساء میں یہ ابتلاء ہے یا نہیں؟) واللہ اعلم۔

### إِذَا كَانَتِ الْبَلَّةُ بَلَّةً نُطْفَةً:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر تری مذی یا ودی کی ہو تو وہ موجب غسل نہیں ہوگی اور یہی امام شافعی کا مذہب ہے۔ مگر یہ تقیید حدیث الباب سے معلوم نہیں ہوتی۔ حدیث الباب سے تو مطلق بلہ پر وجوب غسل ذکر کیا گیا ہے۔ (نامعلوم شافعیہ یہ تقیید کہاں سے نکال رہے ہیں؟)

باقی احناف کے نزدیک اس میں چودہ (۱۴) صورتیں ہیں (۱) یقیناً معلوم ہو کہ منی ہے یا (۲) مذی ہے یا (۳) ودی ہے یا (۴) تینوں میں تردد ہے۔ (۵) منی، مذی میں تردد ہے۔ (۶) مذی و ودی میں تردد ہے۔ (۷) منی و ودی میں تردد ہے۔ یہ کل سات صورتیں ہو گئیں پھر ہر ایک میں احتلام یاد ہو گا یا نہیں۔ تو اس طرح کل چودہ (۱۴) صورتیں ہو گئیں۔

ان میں سے بعض صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے۔ بعض میں بالاتفاق واجب نہیں اور بعض میں اختلاف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو! العرف الشذی علی الترمذی ص ۳۰۔

وجوب غسل کی چھ (۶) صورتیں:

یقیناً معلوم ہو کہ منی ہے۔ پھر (۱) احتلام یاد ہو (۲) احتلام یاد نہ ہو (۳) یقیناً معلوم ہو کہ مذی ہے اور احتلام یاد ہو

(۴) تینوں میں تردد ہو۔ (۵) منی و ودی میں تردد ہو۔ (۶) منی و مذی میں تردد ہو۔ اور ان کے ساتھ احتلام یا دہو۔ یہ قید تینوں صورتوں میں ملحوظ ہے۔

عدم وجوب غسل کی صورتیں:

(کل پانچ ہیں): یقیناً معلوم ہو کہ ودی ہے۔ احتلام یا دہو یا نہ ہو۔ ودی، مذی میں تردد ہو، احتلام یا دہو یا نہ ہو۔ یقیناً معلوم ہو کہ مذی ہے اور احتلام یا دہو۔ تو ان پانچ صورتوں میں غسل واجب نہیں (یہاں تک گیارہ صورتیں ہو گئیں) جن صورتوں میں اختلاف ہے: وہ یہ ہیں۔

(۱) تینوں میں تردد ہو۔ (۲) منی، مذی میں تردد ہو (۳) منی، ودی میں تردد ہو اور احتلام یا دہو۔ ان میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں۔ جن روایتوں سے مذی، ودی میں غسل واجب نہ ہونے کا ذکر ہے وہ روایات تفصیل بالا پر محمول ہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَنِيِّ وَالْمَذْيِ

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو السَّوَّاقُ الْبَلَخِيُّ ..... عَنْ عَلِيٍّ ؓ: قَالَ سَأَلْتُ

النَّبِيَّ ؐ عَنِ الْمَذْيِ الْخ:

بعض روایتوں میں ذکر ہے کہ مقدمہ اور عمارؒ نے سوال کیا۔ بعض میں ہے کہ عمار بن یاسرؒ نے سوال کیا۔ ان میں تطبیق بوجہ ہے (۱) اصل سوال تو مقدمہ اور عمارؒ نے کیا۔ حضرت علیؒ اس سوال کا سبب بنے تو سوال کی نسبت ان کی طرف ھیچ اور حضرت علیؒ کی طرف مجازاً ہے۔

(۲) سوال تو کسی ایک نے کیا لیکن مجلس سوال میں سب موجود تھے۔ فَيَسْتَبِثُ السَّوَالُ إِلَى الْكُلِّ صَحِيحٌ۔ (۳) حضرت علیؒ نے مطلق مذی کا سوال کیا۔ زید ہو عمرو ہو یا بکر، جو اس عارضہ میں مبتلا ہو تو وہ ماذا يفعل؟ اور حضرت مقدمہ اور حضرت عمارؒ نے حضرت علیؒ کے اثناء کے بارے میں سوال کیا۔ فلا تعارض۔

### بَابُ فِي الْمَذْيِ يُصِيبُ الثُّوبَ

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ ؓ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؐ كَيْفَ بَمَا

يُصِيبُ ثَوْبِي مِنْهُ؟ قَالَ يَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ (الحديث): .

مصنفؒ نے اس میں دو (۲) مذہب نقل کیے ہیں۔

(۱) مذہب اول امام شافعیؒ و امام اسحاق کے ہاں غسل ہے۔ گویا ان کے نزدیک یہاں نفع بمعنی غسل ہے۔ اس لیے کہ پہلے باب کی حدیث سے مذی کا نجس ہونا تو معلوم ہو چکا ہے۔ اگر نفع بمعنی رش لیا جائے تو اس سے نجاست زائل ہونے کی بجائے

اور پھیلے گی۔ اس لیے نضح بمعنی غسل ہے۔ اسی سے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں نضح بمعنی غسل کو شافعی نے تسلیم کر لیا ہے لیکن بول الغلام کے مسئلہ میں نضح بمعنی غسل تسلیم نہیں کرتے۔

**مذہب ثانی:** مصنف نے احمد کا ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک نضح بمعنی نضح ہی ہے یعنی بمعنی رش، تو اس طرح غسل نضح کے دونوں قولوں کا اختلاف حقیقی ہو جاتا ہے۔ احمد کا ایک دوسرا قول نضح بمعنی غسل خفیف بھی ہے۔ تو اس تقدیر پر نضح و غسل کے دو قولوں میں اختلاف بظاہر تو معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی اختلاف یوں موجھ ہوگا کہ یہ اختلاف اختلاف احوال پر محمول ہے۔ کبھی مذی غلیظ ہوتی ہے تو اس میں غسل ہے۔ اور کبھی خفیف ہوتی ہے تو اس میں نضح بمعنی غسل خفیف ہوگا۔

### بَابُ فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثُّوبَ

امام شافعی کے اس میں تین قول ہیں۔ (۱) طاهر مطلقاً (۲) نجس مطلقاً (۳) منی الرجل طاهر دون المرأة. والمشتهور هو الاول۔

امام احمد کے بھی تین قول ہیں۔ (۱) طاهر مطلقاً (۲) نجس یعنی یسیرہ (۳) نجس لایعفی یسیرہ اور سب میں فرک کے قائل ہیں۔

امام مالک کے نزدیک: مطلقاً نجس ہے اور اس سے طہارت حاصل کرنے کیلئے غسل واجب ہے۔ منی رطب ہوا یا بس۔ امام مالک اس میں فرک کو کافی نہیں سمجھتے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: مطلقاً نجس ہے لیکن امام ابو حنیفہ رطب و یا بس میں فرق کرتے ہیں یا بس میں تو فرک کو کافی سمجھتے ہیں اور رطب میں غسل کو واجب سمجھتے ہیں۔

**دلائل شوافع:** اس باب کی حدیث ہمام بن حارث ہے جو کہ حدیث فرک کے نام سے مشہور ہے کہ حضرت عائشہؓ کے ہاں ایک شخص مہمان ہوا۔ حضرت عائشہؓ نے اس کے لیے گھر سے ملحق صفراء (زررد چادر) بھیجی جس میں وہ سو گیا۔ اور اس کو احتلام ہو گیا جس سے وہ چادر خراب ہو گئی اس حال میں اس کو اندر بھیجنے سے شرم آئی تو اس نے چادر کو پانی میں ڈبو دیا پھر گھر بھیجا حضرت عائشہؓ نے اس کو دیکھ کر کہا اسکی کیا ضرورت تھی؟ اس کا فرک کر لیتا، اس کے لیے کافی ہو جاتا اور دلیل کے طور پر یہ ارشاد فرمایا وَرُبَّمَا فَرَّقْتُهُ مِنْ ثَوْبٍ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِأَصَابِعِي۔

**وجہ استدلال:** اس طرح ہے کہ فرک کرنے سے ظاہر ہے کہ منی بالکل زائل تو نہیں ہوتی۔ اس کے کچھ نہ کچھ اجزاء پھر بھی باقی رہ جاتے ہو گئے لیکن جب اس کو قابل استعمال سمجھا گیا تو یہ منی کی طہارت کی واضح دلیل ہے۔ اگر منی نجس ہوتی تو ایسی حالت میں اس کو قابل استعمال کیسے سمجھا جاتا۔

**دلیل الشوافع (۲):** قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ۙ الْمَنِيُّ بِمَنْزِلَةِ الْمُخَاطِ فَأَمِطُهُ عَنْكَ وَلَوْ بِإِذْخِرَةٍ، ترمذی بَابُ فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثُّوبَ ص ۳۲۱۔

**دلیل الشوافع (۳):** وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ۔ تمام مخلوق کو اللہ نے مٹی سے پیدا کیا اور اس میں انسان بھی ہیں بالخصوص انبیاء علیہم السلام بھی ہیں۔ ان کو بھی اللہ تعالیٰ نے مٹی سے پیدا کیا ہے۔ انسان احسن التقویم ہے، اشرف المخلوقات ہے۔ پس عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا مادہ تخلیق طاہر ہونا چاہیے نجس نہیں ہونا چاہیے۔

**تقریر اول للمالکیہ:** مالکیہ نے جب یہ دیکھا کہ اس میں دونوں طرح کی حدیثیں ہیں فسوک والی بھی اور (عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ نُؤْبِهِ ﷺ) غسل والی حدیث بھی تو انہوں نے ان دونوں حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ فرک والی حدیث میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں رُبَّمَا فَرَّقْنَاهُ مِنْ نُؤْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِأَصَابِعِي اس کے بعد ایک لفظ اور بھی تھا ثُمَّ غَسَلْنَاهُ جس پر قرینہ دوسری غسل والی حدیث ہے، راوی نے اختصاراً ثُمَّ غَسَلْنَاهُ کے لفظ کو حذف کر دیا ہے۔ اس لیے امام مالک فرماتے ہیں کہ میں (مٹی یا بس ہو یا رطب) دونوں میں وجوب غسل کا قائل ہو گیا ہوں۔

**تقریر ثانی للمالکیہ:** مٹی کے خروج کی صورت میں شریعت نے غسل کرنے کا امر کیا ہے اور دخول مسجد، قرآنہ القرآن سے منع کر دیا ہے۔ اس سے واضح طور پر مٹی کا نجس ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور نجاسات کے ازالہ کا طریقہ غسل ہے۔ غسل مٹی والی روایات اس طریقہ کے مطابق ہیں۔

خوش طبعی کے طور پر ایک شعر:

بے نیازی حد سے گذری بندہ پرور کب تلک ہم کہیں گے حالی دل آپ فرمائیں گے کیا جی  
اور فرک مٹی والی روایت اس طریقہ سے ہٹی ہوئی ہے۔ پس ایسی صورت میں جو روایت شریعت کے طے شدہ اصول و قواعد کے مطابق ہوگی وہ معمول بہ ہوگی اور اس کو ترجیح ہوگی اور جو روایت قواعد و اصول کے خلاف ہوگی اس کو مرجوح قرار دیا جائے گا۔ اس لیے امام مالک فرماتے ہیں کہ میں فرک والی روایت کو قابل التفات نہیں سمجھتا۔

**عند الاحناف:** دونوں حدیثیں معمول بہ ہیں۔ اس طرح کہ غسل والی حدیث بیانِ افضلیت پر محمول ہے اور فرک والی حدیث بیانِ جواز و ادنیٰ مایکسفی بہ پر محمول ہے۔ باقی اس کا جواب (کہ فرک کرنے کی صورت میں اجزائے نجاست کچھ نہ کچھ باقی رہ جائیں گے) یہ ہے کہ فرک سے تخفیف (فی النجاسة) ہو جاتی ہے۔ اور شریعت نے بعض مواضع میں نجاسات کے بالکلیہ ازالہ کی بجائے تخفیف کی سہولت دی ہے جیسے استنجاء بالاحجار کا مسئلہ ہے، پس مٹی میں فسوک سے طریقہ تطہیر کو استنجاء بالاحجار کی نظیر سمجھو۔

**شوافع کے دلائل طہارت کے جوابات من جانب الاحناف:**

حدیث فرک یعنی حدیث ہمام کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اور ہمارا نزاع ایک دوسرے نزاع پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک تلبس شی من النجاسة فی الصلوٰۃ متحمل ہے۔ نجاست خفیفہ ہو تو ربیع ثوب کا قتل ہے۔ غلیظہ ہو تو قدردہم کا قتل ہے۔ پس فرک کرنے سے مٹی کے جو اجزاء باقی رہ گئے نجس ہونے کے قول پر وہ اسی اصول کی بناء پر متحمل ہیں۔ ان کا بقاء صلوٰۃ کیلئے مانع نہیں ہے۔

اور شوافع کے ہاں چونکہ تلبس الشئ من النجاسة فی الصلوۃ محتمل نہیں ہے اس لیے وہ طہارت کا قول کرنے پر مجبور ہیں۔ ان کے ہاں نجاست وصحت صلوۃ جمع نہیں ہو سکتے۔

**حضرت ابن عباسؓ کے قول (الْمَنِيُّ بِمَنْزِلَةِ الْمُخَاطِ الْخ) کا جواب:** یہ ہے کہ جیسے یہ احتمال ہے کہ تشبیہ طہارت میں ہوا یسے ہی یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ لزوجت میں ہوا اور مستکبرہ اور مزال بالفکر ہونے میں تشبیہ ہو۔ اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

**دلیل ثالث کا جواب:** یہ ہے کہ عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اشرف المخلوقات انسان بالخصوص انبیاء علیہم السلام کا مادہ تخلیق طاہر ہونا چاہیے۔ مگر اللہ پاک نے نکمی چیز سے انکی تخلیق فرمائی اس لیے کہ کسی چیز کا مادہ تخلیق جتنا ناقص ہوگا اس سے اللہ کے کمال قدرت کا ظہور اتنا ہی زیادہ ہوگا۔

**علی تقدیر التسليم:** بطن مادر میں جنین کی غذا دم حیض ہے۔ پھر اس کے متعلق بھی عقل کا تقاضہ طہارت کا ہونا چاہیے حالانکہ تم دم حیض کی طہارت کے قائل نہیں ہو۔ فالقول ما قال الامام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ۔

نیز روایت فرک معمول یہ ہے فی الثوب لافی البدن۔ جس کی یہ وجہ ہیں۔

(۱) فرک والی روایات کا ورود فی اوب ہے لافی البدن۔

(۲) بدن و ثوب میں فرق ہے کیونکہ ثوب پر جب منی لگتی ہے تو اس کو وہ جذب نہیں کرتا خشک ہونے پر اس کا ایک جسم بن جاتا ہے۔ اور بدن میں حرارت ہوتی ہے وہ منی کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے خشک ہونے کی صورت میں اس کا جسد نہیں بنتا۔ اس لیے الفرق یکفی فی الثوب لافی البدن۔

بعض کے نزدیک فرک فی البدن بھی یکفی ہے جس کی یہ وجہ ہیں۔ (۱) لشدت البلوی (۲) بدن کا فرک دلالت النص کا مدلول ہے فلہذا ثابت۔ لیکن قوی یہی ہے کہ فرک فی اوب ہی کافی ہے۔ پھر فرک کی کفایت تب ہے جبکہ رأس ذکر بول وغیرہ دوسری نجاسات کے ساتھ رخ نہ ہو۔ اور اگر رخ ہو تو پھر فرک لایکفی۔ اس لیے کہ فرک کا تطہیر کیلئے کافی ہونا خلاف قیاس وارد ہے۔ اور خلاف قیاس اپنے مورد پر بند ہوتا ہے۔ والمورد هو المنی۔

**اشکال آخر:** وہ اشکال یہ ہے کہ منی کا خروج مسبوق بخروج المندی ہوتا ہے۔ حدیث پاک میں آتا ہے کہ کُلُّ فَحْلٍ يَمْدِي ثُمَّ يَمْنِي (الحديث)۔ یعنی منی وندی میں تلازم ہے۔ ایک دوسرے سے انفکاک ہے ہی نہیں۔ اور مذی میں فرک لایکفی ہے۔ پھر اس فرک کے طریقہ تطہیر و رخصت کا کیا معنی ہوا۔ جبکہ اس کا مصداق ہی کوئی نہیں ہے؟

**جواب:** یہ ہے کہ إِذَا بَثَّ الشَّيْءُ ثَبَّتَ بِلَوَازِمِهِ کا اصول ہے۔ جب شریعت نے منی میں فرک کی رخصت دی ہے تو اس سے سابق جو مذی خارج ہوئی ہے اس میں بھی رخصت ہے وہ مذکورہ بالا قاعدے سے مستثنیٰ ہے۔

**الحاصل:** منی رطب میں غسل واجب ہے۔ اور یابس میں فرک یکفی ہے لیکن یابس جبکہ غلیظ ہو۔ اگر رقیق ہو تو اس میں فرک کافی نہیں۔ کیونکہ اس میں تقلیل کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

﴿ص ۳۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ هُمَامِ بْنِ الْحَارِثِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَحَدِيثُ الْأَعْمَشِ أَصَحُّ:

ابو معشر کی حدیث میں حماد بن حارث کی بجائے اسود کا ذکر ہے اور اعمش کی حدیث میں حماد کا ذکر ہے۔ اس اختلاف میں مصنف اعمش کی حدیث کو ترجیح دے رہے ہیں۔

وَجْهٌ أَصَحُّ: بعض نے یہ ذکر کیا ہے کہ اعمش کی حدیث کے کچھ متابعات ہیں مگر یہ وجہ کچھ نہیں کیونکہ متابعات تو ابو معشر کے بھی ہیں۔ پس یہ کہنا مناسب ہے کہ اعمش کی حدیث کی اصحیت کی مصنف کے علم میں کوئی وجہ ہوگی جس کا ہمیں علم نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ فِي الْجُنُبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

غرض المصنف بالباب: ایک دوسری حدیث میں آتا ہے کہ

لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ أَوْ صُورَةٌ أَوْ جُنُبٌ - جس سے نوم جنبی قبل ان یغتسل کے عدم جواز کا وہم ہوتا ہے۔ تو مصنف اس وہم کو دفع کرنے کیلئے یہ عنوان لائے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ نوم جنبی قبل ان یغتسل یجوز ہے۔ باقی اس حدیث بالا کے دو (۲) جواب ہیں۔

(۱): ایک یہ ہے کہ اس حدیث میں جنب سے مراد عام جنب نہیں ہے بلکہ وہ جنب مراد ہے جو متکاسل اور مفتوت للصلوة ہو۔ ایسا جنبی دخول ملائکہ کیلئے مانع ہو جاتا ہے۔

(۲): جواب ثانی یہ ہے کہ جنبی کی نوم قبل ان یغتسل کا جائز ہونا اور اس پر مواخذہ نہ ہونا یہ امر آخر ہے اور دخول ملائکہ کیلئے مانع بن جانا یہ امر آخر ہے۔ بعض دفعہ ایک جائز ہوتا ہے پھر بھی دخول ملائکہ کیلئے مانع بن جاتا ہے۔ جیسے کلب صید و کلب حراست و ماشیہ کا پالنا جائز ہے۔ شریعت نے رخصت دی ہے اس پر مواخذہ نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود بعض علماء کے نزدیک دخول ملائکہ کیلئے یہ مانع ہو جاتا ہے۔

حضرت عائشہؓ کی دو حدیثوں میں تعارض اور اس کا حل:

مصنف نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی دو حدیثیں ذکر کی ہیں ایک حدیث قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ وَلَا يَمْسُ مَاءَ ذَكَرَ كِي هے۔ اور دوسری حدیث كَانَ يَتَوَضَّأُ قَبْلَ أَنْ يَنَامَ ذَكَرَ كِي هے۔ بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے۔ ایک سے معلوم ہوتا ہے کہ بالکل ماء استعمال ہی نہیں کرتے تھے۔ اور دوسری حدیث سے وضو کرنا معلوم ہوتا ہے۔

رفع تعارض: بوجہ ہے۔

وَجْهٌ (۱): مصنف نے توفیقی والی حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دی ہے اور دوسری کو مرجوح قرار دیا ہے۔ اور مرجوحیت غلطی کی نسبت بجائے ابواسحاق کے تلامذہ کی طرف کرنے کے خود ابواسحاق کی طرف کی ہے۔ کیونکہ ابواسحاق کے تلامذہ تو شعبہ و ثوری جیسے ثقافت و اثبات ہیں پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غلطی خود ابواسحاق سے ہوئی ہے۔ جس سے یہ حدیث، حدیث توفیقی کے معارض ہو گئی ہے۔ (تو یہ رفع تعارض ترجیح کے طور پر ہوا)

وجہ (۲): دونوں حدیثوں میں مختلف وقتوں کا عمل ذکر ہے۔ يفعل مرة كذا۔ و يفعل مرة كذا۔ ایسا آپ ﷺ نے دونوں امروں کا جواز ظاہر کرنے کیلئے کیا۔ پس اب کسی کو رائج و مرجوح کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ یہ جواب پہلے سے بہتر ہے (قاضی شمس الدین صاحب مرحوم اس جواب کو) کہ یہ وہم راوی ہے۔ کہہ کر جان چھڑائی جائے) بہت پسند فرماتے تھے۔

وجہ (۳): وَلَا يَمَسُّ مَاءً والی حدیث میں ماء سے مراد مطلق مائیں ہیں۔ بلکہ ماء الغسل مراد ہے۔ پس فالتوضی لایسافیہ نفی اور چیز کی ہے۔ اور اثبات اور چیز کا ہے۔ فلا تعارض۔ پس جب نفی و اثبات کا مرجع جدا جدا ہو گیا تو تعارض رفع ہو گیا۔

الحاصل: جنب کیلئے افضل تو یہی ہے کہ غسل کے بعد نوم کرے۔ بعدہ درجہ توضی کا ہے اس سے اگرچہ جنابت تو زائل نہیں ہوتی لیکن کچھ نہ کچھ تخفیف ہو جاتی ہے۔ تیسرا درجہ لا غسل ولا توضی کا ہے۔

جمہور کے نزدیک: احدى الطهارتين کا وجوب نہیں ہے۔

ظاہر یہ و ابن حبيب مالکی کے نزدیک: احدى الطهارتين کا وجوب ہے (نامعلوم یہ لوگ وجوب کہاں سے نکالتے ہیں) واللہ اعلم۔

(نوٹ) اس تقریر سے اگلا بَابُ فِي الْوُضُوءِ لِلْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ بھی واضح ہو گیا۔ فافهم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجُنُبِ

اشکال: ہوتا ہے کہ واقعہ حدیث الباب (واقعہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ) میں تو کوئی ایسا لفظ نہیں ہے کہ جس سے مصافحة الجنب کا جواز ثابت ہوتا ہو۔ لہذا حدیث عنوان مصافحہ کے موافق نہ ہوئی۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول: حدیث الباب کا آخری لفظ إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ سے عنوان ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جب مؤمن نجس نہ ہو تو فلا حرج فی مسہ و مصافحتہ۔ فَحَصَلَ مطابقة الحديث بالعنوان۔

جواب ثانی: واقعہ حدیث الباب کو مصنف نے مختصر ذکر کیا ہے۔ بخاری ص ۴۲ پر بَابُ الْجُنُبِ يَخْرُجُ وَيَمْسِي فِي السُّوقِ الخ میں یہ واقعہ مفصل ذکر ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں لَقِينِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا جُنُبٌ فَأَخَذَ بِيَدِي إِلَى آخِرِ الْقِصَّةِ يَقُولُ الْمَصْنِفُ شيخ محمد ياسين صابر فانظروا الى لفظ فَأَخَذَ بِيَدِي - فيه مصافحة الجنب (و هو يجوز) فانطبق الحديث بالباب۔

اشکال آخر: إِذَا كَانَ الْمُسْلِمُ لَا يَنْجُسُ فَلَمْ الْأَمْرُ بِالتَّطَهِيرِ وَالْغُسْلِ - جب مؤمن لا ینجس ہے تو پھر اس کو امر بالغسل کیوں؟

جواب: یہ ہے کہ نبی ﷺ نے یہ ارشاد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ظن کو رد کرنے کیلئے فرمایا۔ کیونکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو یہ خیال تھا کہ جنبی ہونے سے آدمی ایسا نجس ہو جاتا ہے کہ اس کی وہ نجاست مانع عن المصافحة بھی ہو جاتی ہے۔ کما تمنع عن كذا

و کذا۔ نبی ﷺ نے ان کے اس خیال کو رد فرمانے کیلئے یہ فرمایا کہ إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ۔ پس ”نفی“ نجاست مانعہ عن المصافحة کی طرف راجع ہے لا الی مطلق النجاسة۔ (مطلق نجاست و نفی نجاست مانع عن المصافحة دونوں جمع ہو سکتی ہیں) دوسرے لفظوں میں اس کو یوں کہہ دو کہ یہ حصر اضافی ہے حقیقی نہیں۔

کافر کے تجسس اور عدم تجسس میں اختلاف:

کافر تجسس ہوتا ہے یا نہیں؟ حدیث الباب کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر تجسس اور قرآن کی آیت کا منطوق إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کافر کے عدم تجسس کا قول کرتے ہیں تو گویا حدیث کا مفہوم اور آیت کا منطوق دونوں امام صاحبؒ کے خلاف ہیں۔

امام مالکؒ تو اسی کے قائل ہیں اس لیے ان کے نزدیک کافر کا کسی مسجد میں داخلہ جائز نہیں۔ امام شافعیؒ نے جب یہ دیکھا کہ ثمامہؓ کو مسجد میں باندھا گیا تھا اور کفار کے وفود آتے تھے اور مسجد میں ٹھہرتے تھے تو انہوں نے کہا کہ باقی مساجد میں تو کافر کا داخلہ ممنوع ہے و اما فی المسجد الحرام فلا! امام صاحبؒ کے نزدیک: يجوز فی جميع المساجد۔

مفہوم حدیث کا جواب تو ظاہر ہے کہ عند الامام مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ اور منطوق آیت کریمہ کے تین جواب ہیں۔ جواب اول: اس میں نجاست اعتقادی مراد ہے۔

جواب ثانی: فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا سے مراد دخول استیلاء ہے۔ جواب ثالث: یہ ہے کہ دخول سے مراد دخول فی اجتماع الحج ہے۔ اس لیے کہ ظاہر آیت (کہ مشرک مسجد کے قریب بھی نہ آئے) پر تو کسی امام کا بھی عمل نہیں ہے۔ ہر امام نے صرف عن الظاهر کیا ہے۔ اور امام صاحب نے بھی صرف عن الظاهر کر لیا ہے و باب التاویل مفتوح (لکلی واحد) (واللہ اعلم)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ

الْمَرْأَةُ تَرَى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ کا ذکر پچھلے صفحہ پر فیمن یستقیظ ویرى بئلا الخ کے باب میں ہو چکا ہے مگر وہاں ذکر نساء جمعاً تھا قصداً نہیں تھا اب یہاں اس کو قصداً ذکر کیا ہے۔ لہذا اس کو تکرار نہیں سمجھنا چاہیے۔ باقی مصنف نے جمعاً اس کے ذکر ہونے پر اکتفا نہیں کیا اور قصداً اس کو ذکر کرنا ضروری خیال کیا۔ اس کی وجہ اس امر کا مخفی ہونا ہے۔ یعنی احتلام نساء کا عمل (امر) بوجہ مخفی ہے۔

(۱) حیاء کی وجہ سے یہ اس کا انکار کر دیتی ہیں۔

(۲) قلت حرارت کی بناء پر نساء کا اس (احتلام) میں ابتلاء کم ہے فلہذا خفی۔

(۳) عورت کے بدن کی کچھ تخلیق ہی ایسی ہے کہ باوجود مادہ خارج ہونے کے ظاہر نہیں ہوتا اس لیے بھی اس میں اکثر تساہل ہے۔

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ..... عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : - فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ : -

چونکہ حیا کی نسبت اللہ کی طرف غیر صحیح ہے۔ اس لیے یہاں کوئی مناسب تاویل کی جاتی ہے جیسے لَا يَأْمُرُ بِالْحَيَاءِ فِي بَيَانِ الْحَقِّ کہ اللہ مسئلہ دریافت کرنے میں حیا کرنے کا امر نہیں فرماتے۔ یا یہ تاویل کی جائے کہ اولیٰ بات یہ ہے کہ جس امر کو شریعت نے اللہ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ جیسے حیا، ضحک، ید، غضب وغیرہ۔ انکا تو قول کر لینا چاہیے۔ اور اس کی کیفیت کی تفویض الی اللہ کرنی چاہیے۔ تو اس طرح گویا دو مذہب ہو گئے۔ سائل کا یہ کلام سوال سے قبل آنے والے سوال کی تمہید ہے۔ اور آنے والے سوال کے بارے میں ناظر کو عدم حیا کا وہم پیدا ہونے کا اندفاع ہے۔

قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قُلْتُ لَهَا فَضُحَّتِ النِّسَاءُ يَا أُمَّ سَلِيمٍ :

ام سلمہ کے اس استبعاد کی وجہ پہلے ذکر ہو چکی ہیں۔ (ستر النساء، عدم ابتلاء بالا حتام کی کثرت) ان میں سے ایک وجہ یہ بھی تھی کہ یہ اثر شیطان ہوتا ہے اور ازواج اس سے محفوظ ہوتی ہیں۔ مگر محقق نوویؒ نے اس پر رد کیا ہے کہ ازواج حضور ﷺ کے نکاح میں آنے سے پہلے اور نکاحوں میں بھی تھیں۔ پھر یہ بھی قابل تسلیم نہیں کہ یہ ہمیشہ اثر شیطانی ہوتا ہے بلکہ احتلام کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں۔ جیسے مرض ہے۔ اور بعض دفعہ وعاء منی کے ضعف کی وجہ سے ہوتا ہے اور بعض دفعہ وعاء المنی کے اس مادے سے بھر جانے کی وجہ سے بھی احتلام ہوتا ہے۔ پس موجد نے اس کے سبب کا جو حصر کیا ہے وہ قابل التفات نہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کو بھی احتلام ہو سکتا ہے ولکن لا لائثر الشیاطین بل لا متلاء وعاء المنی۔ اسی طرح متکلمین نے کہا ہے۔ نیز یہ کوئی شان نبوت کے خلاف بھی نہیں ہے۔

سوال : پچھلے صفحہ کی حدیث میں ذکر تھا کہ خود ام سلمہؓ نے سوال کیا اور اس میں ہے کہ سائلہ پر ام سلمہؓ نے رد کیا ہے بظاہر دونوں میں تخالف ہے اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

جواب (۱) : صحیح یہ ہے کہ سائلہ ام سلیم ہیں۔ ام سلمہؓ کے سوال کرنے والی روایت ضعیف ہے۔ مصنف نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے۔ کما مر۔

جواب (۲) : بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک وقت میں انسان پر ایک صفت کا غلبہ ہوتا ہے مثلاً صفت حیا کا غلبہ ہوا تو سائلہ پر رد کر دیا۔ دوسرے وقت میں مسائل شریعت کی جستجو کرنے والی صفت کا غلبہ ہوا تو خود سوال کر لیا۔

اشکال : ابوداؤد شریف صفحہ ۳۵ پر بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَرَى مَا يَرَى الرَّجُلُ میں ذکر ہے کہ جب ام سلیمؓ نے یہ سوال کیا تو عائشہؓ نے کہا کہ اَفْ لَكَ وَهَلْ تَرَى ذَلِكَ الْمَرْأَةُ فَأَقْبَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ تَرَبُّثٌ يَمِينُكَ يَا عَائِشَةُ وَمَنْ أَيْنَ أَنْ يَكُونَ هَذَا الشَّيْءُ - تَرَبُّثٌ يَمِينُكَ كَلِمَةٌ بَدْعَانِيَّةٌ هِيَ لَكِنْ عَرَبُ لَوْ أَنَّ اس كُوجَرِيْنَا عَلَي الْعَادَةِ كَهْدِيْتِه تَحِي - بَدْعَاءِ اس سَ مَقْصُودِيْنِ هُوْتِي تَحِي -

اولاد کا ماں باپ میں سے کسی کے مشابہ ہو جانے کی وجوہات:

یعنی اولاد کی مشابہت کبھی باپ کے ساتھ اور کبھی ماں کے ساتھ ہوتی ہے یہ کہاں سے ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ماں اور باپ دونوں کا مادہ خارج ہو کر ملتا ہے۔ علماء لکھتے ہیں کہ مشابہت کا مدار رحم میں مادے کا دخول ہے جس کے مادے کا دخول سابق ہوتا ہے اس کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ مدار مشابہت مادے کی کثرت اور اس کا غلبہ ہے کہ جو مادہ غالب اور زیادہ ہوگا اس کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بہر حال مشکل یہاں یہ ہے کہ راۓ یہاں عائشہؓ ہیں اور ترمذی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ راۓ ام سلمہؓ ہیں۔ تو تعارض ہو گیا۔

**جواب:** محقق نووی نے جمع و تطبیق کی صورت یہ دی ہے کہ دونوں (عائشہؓ و ام سلمہؓ) راۓ ہیں۔ اس لیے کہ ام سلمہؓ و عائشہؓ کا مجلس سوال میں مجتمع ہونا کوئی ناممکن امر نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)

باقی مسئلہ کی تفصیل اور اس کی چودہ صورتیں پہلے گزر چکی ہیں۔ فلینظر من یشاء۔

### بَابُ فِي الرَّجُلِ يَسْتَدْفِي بِالْمَرْأَةِ بَعْدَ الْغُسْلِ

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: . فَاسْتَدْفَى بِي:

میرے ساتھ گرماش حاصل کی۔ کما قال الشاعر العربي المشيب

إِذَا جَاءَ الشِّتَاءُ فَادْفُئُونِي ☆ فَإِنَّ الشَّيْخَ يَقْتُلُهُ الشِّتَاءُ

فَضَمَّمْتُهُ إِلَيَّ وَلَمْ أُغْتَسِلْ:

اس سے معلوم ہوا کہ جنبی کا بدن جو نجس ہوتا ہے یہ نجاست حکمی ہوتی ہے حقیقی نہیں ہوتی۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ جنبی کا پینہ بھی طاہر ہے اور اس کا سوز بھی طاہر ہے۔ اسی طرح حائضہ و نفساء کا بھی طاہر ہے۔

ماء مستعمل کی طہارت بھی اس سے معلوم ہوئی۔ اس لیے کہ حضور ﷺ کا بدن تو پانی سے تر ہوتا تھا جب آپ ﷺ کا بدن مبارک عائشہؓ کے بدن سے ملا تو پانی کے قطرات آپ ﷺ کے بدن سے منفصل ہوئے اور عائشہؓ کے بدن کو لگے تو وہ ماء مستعمل ہوا۔ پھر دوبارہ وہ قطرات آپ ﷺ کے بدن کو لگے۔ تو اس کا کہیں بھی ثبوت نہیں کہ آپ ﷺ نے دوبارہ غسل کیا ہو۔ پس اس سے ماء مستعمل کی طہارت معلوم ہوئی۔

### بَابُ التَّيْمُمِ لِلْجُنْبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

**سوال:** کچھ بے ربطی سے معلوم ہوتی ہے کیونکہ مصنف ابواب التیمم کو ابواب الطہارۃ کے آخر میں ذکر کرنے والے ہیں، پس تیمم للجنب کو یہاں ذکر کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

**جواب اول:** یہ بے ربطی کسی ناسخ سے ہوئی ہے خود مصنف سے نہیں ہوئی۔

**جواب ثانی:** یہ ہے کہ اس باب کو یہاں ذکر کرنا کچھ مناسب بھی معلوم ہوتا ہے اس طرح کہ مصنف جنب کے ابواب ذکر کر رہا تھا۔ تو اس کا تعلق بھی چونکہ جنب سے ہے۔ اس مناسبت سے اس کو یہاں ذکر کر دیا۔ نیز جواز تیمم للجنب قرآن سے بھی معلوم ہوا جس کا (مسئہ مرفوعہ) ناقض وضو ہے یا نہیں کی بحث میں (پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ مگر چونکہ اس جواز کا قرآن سے استنباط مختلف فیہ تھا ظاہر ظہور نہیں تھا اس لیے مصنف نے یہ عنوان اور یہ حدیث ذکر کر کے اس کے جواز کی تصریح کر دی ہے۔

**اشکال:** پھر یہ اشکال ہوا کہ مصنف نے جو حدیث الباب ذکر کی ہے۔ **إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ**۔ اس سے بظاہر تیمم للجنب کا ظہور وثبوت نہیں ہوتا۔ فلا ينطبق الحديث بالباب۔ اس کے دو جواب ہیں۔

**جواب (۱):** مستبعد ہے کہ متزوج آدمی عشرین کا عرصہ زوجہ کے قریب نہ جائے اور مبتلائے جنابت نہ ہو۔ اور حدیث سے عموم اجازت تیمم لكل واحد الى هذه المدة مفہوم ہوتی ہے۔ پس اس عموم میں جب بھی داخل ہے۔ پس جنبی کیلئے بھی تیمم کی اجازت کا اس سے استفادہ ہو جائے گا۔ لہذا عنوان مذکور اس پر قائم کرنا درست ہوا۔

**جواب (۲):** مصنف نے عنوان کا استفادہ ظہور کے لفظ سے کیا ہے کہ ظہور کا لفظ عام ہے تطہیر من جميع الاحداث کو شامل ہے، کیونکہ جیسے تطہیر من الحدث الا صغر ضروری ہے اسی طرح من الحدث الا کبر بھی ضروری ہے۔

﴿ص ۳۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمَحْمُودُ بْنُ غِيْلَانَ ..... عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ إِنَّ

الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ:

**إِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ:** کا معنی یہ ہے کہ سرے سے ماء نہ ہو۔ یا ماء ہو لیکن اس کے استعمال کرنے سے ازو یا دمرض کا خوف ہو۔ یا کنویں سے نکالنے کی ہمت نہ ہو۔ یا کنویں سے نکالنے کیلئے ڈول ورتی نہ ہو۔ یہ تمام صورتیں إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ میں درج ہیں قادر بقدرۃ الغیر کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ صاحبین کے نزدیک وہ قادر سمجھا جاتا ہے جیسے تلامذہ خدام، ابناء وغیرہ۔ امام صاحب کے نزدیک وہ غیر قادر سمجھا جاتا ہے۔

**صعید:** کا معنی بعض کے نزدیک تراب ہے جس کی تائید بعض روایتوں میں تراب کے لفظوں کے وارد ہونے سے بھی ہوتی ہے۔ پس ان کے نزدیک تیمم کے جواز کیلئے تراب اور غبار کا ہونا ضروری ہے۔ اگر پتھر ہو اور غبار نہ ہو تو ان کے نزدیک تیمم لايجز ہے۔ امام صاحب کے نزدیک صعید کا معنی ہے مَا كَانَ مِنْ جَنْسِ الْأَرْضِ۔ ارض سے اٹھی ہوئی چیز۔ اب امام صاحب کے نزدیک حجر، مدر، حص، نوڈہ سب کے ساتھ تیمم جائز ہے۔ اسی طرح معنی طیب میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ جمہور کے نزدیک طیب بمعنی طاہر ہے۔ اور بعض کے نزدیک طیب بمعنی اخلو ہے۔ لہذا ان کے نزدیک صعید مالح کے ساتھ تیمم جائز نہیں ہوتا۔ لیکن پہلا یعنی جمہور والاقول رائج ہے۔

تیم طہارت ضروریہ ہے یا مطلقہ:

عند الامام: یہ طہارت مطلقہ ہے مزیل نجاست ہے کالماء۔ اس لیے ایک تیم کے ساتھ کئی نمازیں پڑھ سکتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: تیم مزیل نجاست نہیں۔

بلکہ اس کا حکم معذور والا ہے۔ اس لیے ایک تیم سے ایک نماز پڑھ سکتا ہے۔

فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمْسَسْهُ بِشِرْتِهِ:

اس یمس کے لفظ میں کراہت اسراف (بالماء) کی طرف اشارہ ہے۔

فَإِنْ ذَلِكَ خَيْرٌ:

سوال: ذالک کا مشار الیہ تو اسماں ہے پس اس سے جواز تیمم عند وجود الماء کا وہم ہوتا ہے وہو کما نری۔ (کہ خیر اسم تفصیل ہے مطلب یہ ہے کہ وجود ماء کے ہوتے ہوئے بھی تیمم جائز ہے۔ اگرچہ افضل غسل ہے) اس کے کئی جواب ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب اول: ذالک کا مشار الیہ اسماں نہیں بلکہ الماء ہے۔ فلا اشکال۔ اور وجہ اس میں زیادت خیر کی (بنسبت تراب کے) یہ ہے کہ طہارت کے ساتھ ساتھ اس میں تلویث نہیں ہے۔ بخلاف تراب کے کہ اس میں تلویث ہے۔

جواب ثانی: یہ خیر وہی خیر ہے جو قرآن میں ہے اصْحَابُ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مُّسْتَقْرًّا۔ اور جیسے علماء کے اقوال میں ہے الصَّيْفُ اَحَرُّ مِنَ الشِّتَاءِ. الشِّتَاءُ اَبْرَدُ مِنَ الصَّيْفِ۔ یعنی تفصیل کا صیغہ تفصیل والے معنی میں استعمال نہیں بلکہ نفس فعل والے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

جواب ثالث: ذالک کا مشار الیہ ماء ہے اور تفصیل کا صیغہ اپنے معنی میں ہے اَيُّ الْمَاءِ اَفْضَلُ عِنْدَ وُجُودِهِ مِنَ التُّرَابِ عِنْدَ فَقْدِهِ۔ اسی لیے فقہاء نے فرمایا کہ جب کسی کو ماء ملنے کی امید ہو تو اس کے لیے نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے تاکہ افضل پر عمل ہو جائے اور دوسری وجہ تاخیر کی یہ بھی ہے کہ ماء اصل ہے اور تراب خلیفہ۔ اور خلیفہ کی طرف ذہاب تب ہوتا ہے جبکہ اصل پر قدرت نہ ہو۔

الحاصل: تیمم للجنب کے جواز کا مسئلہ شروع شروع میں صحابہ رضی اللہ عنہم میں مختلف فیہ ہوا پھر یہ اختلاف رفع ہو گیا۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف اس اختلاف کی نسبت کی جاتی ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔ (۱): یہ ہے کہ روایت ابو داؤد سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا انکار مصلحت تھا۔ نہ کہ مسئلہ۔ (۲): اگر ان کا انکار مسئلہ تھا تو یہ شروع میں تھا بعد میں رجوع کر لیا تھا اور اس کے جواز کے قائل ہو گئے تھے۔ اور قائل کیوں نہ ہوں وہ بھی تو ملا مست کی تفسیر باحدع کے ساتھ کرنے والوں میں سے ہیں۔

الحاصل اب یہ اجماعی مسئلہ ہے۔

## بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ

قرآن نے حیض کے مسائل کو بیان کیا ہے لیکن استحاضہ کے مسائل کو بیان نہیں کیا۔ دم حیض یہ ہضم ثالث کا فضلہ ہوتا ہے جس کا کوئی مخزن و مخرج متعین نہیں۔ مٹی کی طرح یہ بھی بدنِ انسانی کے پورے اعضاء میں جاری و ساری ہوتا ہے۔  
دم حیض اور استحاضہ کی تعریف:

الحيض . هُوَ دَمٌ يَنْفُضُهُ رَحِمُ امْرَأَةٍ بِالْعَةِ خَالٍ عَنِ الْجَنِينِ -

والاستحاضة: هِيَ دَمٌ تَخْرُجُ مِنْ قِمِّ رَحِمِ امْرَأَةٍ بِالْعَةِ وَلَكِنْ لَا يَكُونُ مِنَ الرَّحِمِ - بلکہ رحم میں ایک رگ ہوتی ہے جس کو عاضل کہا جاتا ہے وہ اس کا منبع بنتی ہے۔

دم استحاضہ کی تحدید:

یہ ہے کہ اقلِ الحيض سے اقل اور اکثرِ الحيض سے اکثر۔ اسی طرح اکثر علی العادت، اسی طرح حالت حمل میں جو دم خارج ہو۔ یہ تمام استحاضہ کہلاتا ہے۔

دم استحاضہ اور دم حیض کا حکم:

دم استحاضہ اور دم حیض کا حکم جدا جدا ہے۔ دم حیض صوم و صلوٰۃ، وطی کیلئے مانع ہوتا ہے، دم استحاضہ مانع نہیں ہوتا۔ مصنف کا مقصد اس پہلے باب سے اسی بات کو بیان کرنا ہے۔ گو اس باب میں توضی لکل صلوٰۃ کا بھی ذکر ہو گیا ہے۔ لیکن اس کا ذکر جمعا ہے۔ قصد انہیں۔ (مصنف نے اصل میں یہاں چار ابواب بالترتیب بیان کیے ہیں)

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَوةٍ

مستحاضہ کے بارے میں اختلاف روایات:

اس کے بارے میں توضی لکل صلوٰۃ کی بھی روایت ہے جس کو مصنف نے اس باب میں بیان کیا ہے۔ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل کی بھی روایت ہے جس کو اگلے باب میں ذکر کریں گے۔ اور غسل لکل صلوٰۃ کی بھی روایت ہے اس کے لیے بھی مصنف آخر میں باب لائے ہیں۔ ابوداؤد کے ص ۴۸ پر بَابُ مَنْ قَالَ الْمُسْتَحَاضَةُ تَغْتَسِلُ مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ میں تَغْتَسِلُ مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ کی بھی روایت ہے۔

روایات کے اختلاف کی وجہ سے ائمہ کا بھی اس بارے میں اختلاف ہو گیا کوئی امام کسی چیز کا قائل ہو گیا اور کوئی کسی چیز کا۔

مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے یا غسل کرے یا جمع بین الصلوٰتین بغسل کرے:

ائمہ اربعہ و جمہور: ایام حیض کے انقطاع پر ایک غسل کے وجوب کے قائل ہیں۔ ایک سے زائد غسل کے قائل نہیں ہیں۔ پھر اس کے بعد ائمہ اربعہ کا آپس میں اختلاف ہوا ہے۔

دلائل جمہور: اس میں جمہور کے دلائل یہ ہیں۔

دلیل (۱): پہلے باب ”بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ“ کی حدیث حدیث قاطمہ بنت ابی حمیشؓ ہے جس نے اپنی حالت اس انداز میں بیان کی۔ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنِّي امْرَأَةٌ اسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهَرُ أَفَادُعُ الصَّلَاةِ قَالَ لَا إِنَّمَا ذَٰلِكَ عَرَقٌ (أَيُّ دَمٍ عَرَقٍ) وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي (وَفِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ مِنَ الْبُخَارِيِّ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَاغْتَسِلِي وَصَلِّي) - بحوالہ العرف الشذی علی الترمذی ص ۳۴) قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ فِي حَدِيثِهِ وَقَالَ تَوَضَّعْتُ لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ لَكَ الْوَقْتُ - معلوم ہوا کہ ایک ہی غسل کرنا ہے پھر اس کے بعد وضو کرتے رہنا ہے۔

دلیل (۲): اس دوسرے باب کی حدیث ہے عَنْ عَبْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِهَا أَلَيْسَ كَأَنَّكَ تَحِيضُ فِيهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّعُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ وَتَصُومُ وَتُصَلِّي - (معلوم ہوا مستحاضہ پر ایک غسل ہے اور پھر باقی نمازوں کیلئے صرف وضو کفایت کر جائے گا) اس حدیث کے بارے میں مصنف نے کہا ہے کہ قَدْ تَفَرَّدَ بِهِ شَرِيكَ عَنْ أَبِي الْيُقْضَانِ - مصنف یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ امام بخاری سے جد ابیہ کا اسم پوچھا تو قَلَمْ يَعْرِفْ مُحَمَّدٌ اسْمَهُ - پھر میں نے بخاری کے سامنے یحییٰ بن معین کا قول نقل کیا کہ وہ اس کا نام ”دینار“ بتلاتے ہیں قَلَمْ يَعْنِي بِهِ - پس استاد نے انکار نہ کیا۔

مصنف کی اس کلام بالا سے اس حدیث کا ضعف ظاہر ہوتا ہے مگر مستدل کیلئے معزز نہیں اس لیے کہ یہ حدیث اوپر والے باب کی حدیث صحیح سے مؤید ہے۔ بہر حال ان احادیث کی وجہ سے جمہور مستحاضہ پر صرف ایک غسل واجب کرتے ہیں۔ اور اس کے مخالف روایات کی توجیہات و جوابات ذکر کرتے ہیں۔

اختلاف: مستحاضہ پر دوسرا غسل نہ ہونے میں جمہور کے اتفاق کے بعد پھر اختلاف ہے کہ اس پر وضو ہے یا نہیں۔

امام مالک کے نزدیک: وضو بھی نہیں ہے کیونکہ یہ معذور ہے۔ اور توفی والی روایات استحباب پر محمول ہیں۔

امام ابو حنیفہ، شافعی، احمد کے نزدیک: دم استحاضہ موجب وضو ہے۔

پھر ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا۔ عند الشافعی ”وضو لکل صلوة“ ہے اور ابو حنیفہ و احمد کے

نزدیک لوقت کل صلوة ہے جن لوگوں نے احمد کا مذہب شافعی کے موافق بتلایا ہے یہ ان کا وہم ہے۔

دلیل شافعی: حَدِيثُ الْبَابِ وَتَوَضَّعْتُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ (وَفِي رِوَايَةٍ لِكُلِّ صَلَاةٍ - رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ فِي بَابِ

مَا رَوَى أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ . عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ص ۴۶) ہے۔

معلوم ہوا وضو لوقت نہیں بلکہ للصلوة ہے۔

امام ابو حنیفہ کا مستدل: ایک دوسری مفسر روایت ہے جس کے راوی امام الائمہ خود امام ابو حنیفہ ہیں وہ اس طرح

کہ ”شرح مختصر الطحاوی“ میں ہے رَوَى أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ

لِفَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ تَوْضِيحُ لَوْ قَتِ كُلِّ صَلَوةٍ تَرْمَذِي صَفْحَةُ ۳۲۴ بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ حَاشِيَةُ تَبْرَاهِمُوطَا  
امام مالک صفحہ ۲۸ حاشیہ ۳۲۴ بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ وَلَهُ مُتَابِعَاتٌ، اور جب متابعات ہوں تو حدیث کا ضعف  
ختم ہو جاتا ہے۔

لِكُلِّ صَلَوةٍ وَالِی حَدِیثُ كَا جَوَابُ مِنْ جَانِبِ الْاِمَامِ:

یہ ہے کہ لِكُلِّ صَلَوةٍ میں لام للوقت ہے۔ اور لام كاللوقت استعمال ہونا شائع ذائع ہے۔ جیسے اَتَيْكَ لِصَلَوةِ  
الظُّهْرِ اُنْی لَوْ قَتِ الظُّهْرِ اور جیسے اَقِمِ الصَّلَوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اُنْی لَوْ قَتِ دُلُوكِ الشَّمْسِ۔ اب اس توجیہ کے  
بعد اس کا بھی اس مفسر روایت کی طرف رجح ہو گیا۔ غرضیکہ ہر طبقہ ان مختلف روایات میں سے موافق روایات کو مستدل بناتا ہے  
اور مخالف روایات کی توجیہ کرتا ہے۔

اختلاف فی الاحناف: پھر احناف میں اختلاف ہو گیا کہ موجب، دخول وقت ہے یا خروج وقت؟  
عند الزفر: دخول وقت موجب ہے۔

عند الامام والصاحیین: خروج وقت موجب ہے۔

بَابُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ اَنَّهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ اُمِّهِ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا:

فَقَدْ مَنَعْتَنِي الصِّيَامَ وَالصَّلَاةَ:

ایک شبہ: استحاض تو صوم و صلوة کیلئے مانع نہیں ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ اپنے زعم میں صوم و صلوة سے مانع سمجھتی رہی اور اپنے زعم کے مطابق کہتی رہی کچھ زمانے کے بعد  
آکے حضور ﷺ کے سامنے اپنا حال ظاہر کیا۔ تو آپ ﷺ نے اس کو بتلایا کہ استحاض صوم و صلوة کیلئے مانع نہیں ہوتا۔

سَامُرُكٌ بِأَمْرَيْنِ:

حرف سین سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قبل کچھ بیان ہو چکا ہے۔

امرین کی دو تقریریں: تقریر اول: امرین کی ایک تقریر تو وہ ہے جو مشہور ہے کہ امر اول تو غسل لکل صلوة  
ہے اور امر ثانی جمع بین الصلوتین بغسل ہے۔ حضور ﷺ نے پہلے اس عورت کو ماہو الفرض بتایا۔ وہ تھا ایام حیض کے انقطاع  
پر ایک غسل۔ پھر توحی لکل صلوة کا امر فرمایا۔ پھر تقلیل دم کیلئے نبی ﷺ نے یہ امرین مذکورین ذکر کیے۔

اَيُّهُمَا صَنَعْتَ أَجْزَأُ عَنْكَ:

اب اس کا معنی یہ ہے کہ ان میں جس کو بھی تو کر لے گی وہ تجھے تقلیل دم میں کافی ہو جائے گا۔ اب اس موقع پر مذکورہ  
جملہ امور کا ذکر ہونا چاہیے تھا۔ لیکن راوی نے فَبَانَ قَوْنِت سے امرین میں سے صرف امر ثانی کو ذکر کیا اور باقی کو اختصاراً

حذف کر دیا۔

تقریر ثانی: مولانا زکریا کی تقریر یہ ہے کہ امر اول تَحَرَّى فِي الْأَيَّامِ ثُمَّ الْإِغْتِسَالُ وَالتَّوَضُّعُ بَعْدَ ذَلِكَ۔ یعنی امر اول تَوَحَّرَى فِي الْأَيَّامِ وَالْفُغْسُلُ عِنْدَ انْقِطَاعِ الْأَيَّامِ اور التَّوَضُّعُ لِكُلِّ صَلَوةٍ ہے۔ اس امر اول کو مصنف نے فَتَحِيضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ سے لیکر فَإِنْ قَوَّيْتُ تک بیان کیا ہے اور امر ثانی جمع بین الصلواتین بغسل واحد ہے جس کو فَإِنْ قَوَّيْتُ سے لیکر إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ بیان کیا ہے۔

اس تقریر کے بموجب امر ثانی کے اعجب ہونے کی دو وجہ ہیں۔

(۱) امر ثانی کے ذریعے براءۃ ذمہ یقینا ہے۔ بخلاف امر اول کے کہ اس میں براءۃ ذمہ یقینا کی بجائے بالتحری ہے۔

(۲) دوسری وجہ امر ثانی کی آسان ہونا ہے (جس کی وجہ سے یہ اعجب ہے) اور سہل ہونا بھی ہے۔ اور اس تقریر کے بموجب أَيُّهُمَا صَنَعْتَ أَجْزَأُ عَنكَ کا معنی یہ ہے کہ ان میں سے جس امر کو تو کرے گی تجھے ادائے فرض میں کافی ہو جائے گا۔

مولانا کی یہ تقریر اولیٰ معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس حدیث کا قصہ حمہ بنت جحش سے متعلق ہے۔ اور حمہ بنت جحش کے قصے میں مشہور ”امران“ کسی روایت میں بھی ذکر نہیں۔ ہاں فاطمہ بنت جحش کے قصے میں امر ان مذکور ہیں۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ وہ الگ قصہ ہے اور یہ الگ قصہ ہے۔

فَقَالَ إِنَّمَا هِيَ رَكُضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ:

یہ حقیقت پر محمول ہے کیونکہ بہت ساری احادیث سے شیطان کا (بدن انسانی میں) اثر کرنا ثابت ہے حدیث میں آتا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِ۔ یا مجاز پر محمول ہے کہ شیطان اس سے خوش ہوتا ہے جیسے دابہ کسی کو لات مار دے تو وہ خوش ہوتی ہے۔ باقی ہی ضمیر کے مرجع کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ رکضہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وسوسہ ہو۔

فَتَحِيضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ:

یہ اوٹک کیلئے ہے یعنی حضور ﷺ نے یہ عدد ذکر کیا یا یہ! راوی کو کسی ایک عدد کا پورا یقین نہیں۔ یا تنویر کیلئے ہے کیونکہ نساء کے مزاج مختلف ہوتے ہیں بعض کے مزاج پر بیست غالب ہوتی ہے۔ اس کا حیض تین (۳) دن ہوتا ہے اور بعض کے مزاج میں رطوبت غالب ہوتی ہے تو اس کا حیض دس (۱۰) دن ہوتا ہے۔ اور بعض کے مزاج میں اعتدال ہوتا ہے اور اعتدال کی حالت میں حیض چھ (۶) یا سات (۷) دن اور اعتدال کی حالت میں چونکہ یہی دو عدد چلتے ہیں اس لیے ان کو ذکر فرما دیا۔

وَقَالَ أَحْمَدٌ وَاسْحَاقُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ إِذَا كَانَتْ تَعْرِفُ حَيْضَهَا بِاقْبَالِ الدَّمِ وَإِذْبَارِهِ الْخ:

اس سے پہلے بھی مصنف احمد و اسحاق کا قول اس صفحہ ۳۳ پر بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَوَضُّعًا لِكُلِّ صَلَوةٍ میں ذکر کر چکا ہے کہ امور ثلاثہ کا جواز لِكُلِّ الْمُسْتَحَاضَةِ ہے۔ پھر دوبارہ انہی کے قول کو نقل کر دیا ہے۔ تو بظاہر عبارت

میں تکرار سا معلوم ہوتا ہے اور یہ تکرار بوجہ مرتفع ہے۔

وجہ (۱): پہلی عبارت میں مصنف کا مقصد انکے مذہب کو بیان کرنا تھا اور اس عبارت میں مقصد انکی طرف سے جمع بین روایات مختلفہ کی توجیہ کو ذکر کرنا ہے۔ وہ یہ کہ مستحاضہ مختلفہ الاحوال ہوتی ہے اور اختلاف روایات محمول ہے اختلاف احوال پر۔ حاصل اس توجیہ کا یہ ہے کہ اگر مستحاضہ متمیزہ ہے۔ ذات متمیزہ ہے۔ پھر تو وہ فاطمہ بن ابی حشیشؓ والی حدیث پر عمل کرے کہ ایک غسل انقطاع پر پھر اس کے بعد توضی لکل صلوة۔ اور اگر مستحاضہ معتادہ ہے تو وہ بھی ایام عادت کے مرور پر اسی حدیث پر عمل کرے۔ دونوں میں فرق تمیزاً و عادۃً ہوگا۔ اور اگر مستحاضہ متغیرہ ہے لا عاده لها ولا تمیز۔ تو وہ منہ بنت حشیش کی امرین والی حدیث پر عمل کرے۔

وجہ (۲): پہلے قَالَ أَحْمَدُ وَ إِسْحَاقُ کا مقصد یہ تھا کہ جب مستحاضہ کے حال کی تعیین نہ ہو تو پھر اس کے لیے امور ثلاثہ کا جواز ہے اور جب مستحاضہ کے حال کی تعیین ہو جائے تو پھر ہر ایک کیلئے جدا جدا حکم ہے اور دوسری عبارت (قَالَ أَحْمَدُ وَ إِسْحَاقُ) اسی بات کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

وجہ (۳): پہلی عبارت (قَالَ أَحْمَدُ الْخ) میں ماہو الجائز للمستحاضة کا بیان تھا۔ اور اس دوسری عبارت میں ماہو الافضل لها کا بیان ہے کہ اس تفصیل پر عمل کرے۔ لہذا اب بھی تکرار رفع ہو گیا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْمُسْتَحَاضَةُ إِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ فِي أَوَّلِ مَرَاتِ الْخ:

یعنی اگر مستحاضہ مبتدعہ ہے اور ابتدائے بلوغ سے اس عارضہ میں مبتلا ہوگئی۔ نہ کوئی عادت ہے نہ کوئی تمیز ہے۔ تو اس کے ایام حیض کتنے ہوں گے اور کتنے نہیں ہوں گے اس بارے میں امام شافعیؒ کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس کا دم پندرہ (۱۵) دن سے متجاوز ہو گیا تو پھر یہ ایک دن ایک رات ان پندرہ دنوں میں سے حیض سمجھے باقی استحاضہ۔ ان دنوں کی چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کرے۔ اور پھر ہر مہینے میں ایک دن کو حیض سمجھے اور باقی کو استحاضہ۔ اور اگر پندرہ (۱۵) دن سے پہلے پہلے اس کا دم محفوظ ہو گیا تو پھر اس کے تمام دن حیض کے ہوں گے۔

عند الاحناف: مبتدعہ مستحاضہ کیلئے ہر مہینے میں دس (۱۰) دن حیض کے ہوتے ہیں اور باقی استحاضہ ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کی تقریر بظاہر تو بڑی حسین معلوم ہوتی ہے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ دن صوم و صلوة کیلئے میسر ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس میں خلاف احتیاط کا پہلو موجود ہے اس طرح کہ دوسرے مہینے میں یوم ثانی یوم ثالث میں حیض اور استحاضہ کا تردد ہے اور یہ تردد پندرہ دن (۱۵) تک چلتا رہے گا باوجود اس کے کہ امام شافعیؒ صوم و صلوة کا حکم کر رہے ہیں۔ ترک واجب اتما مضر نہیں ہوتا جتنا ارتکاب حرام مضر ہوتا ہے۔ یعنی صوم و صلوة کو بالکل نہ کرنے کا نقصان کم ہے اور حیض کی حالت میں ان کو کرنے کا نقصان زیادہ ہے۔

بخلاف احناف کے ان کے نظریہ میں یہ سقم نہیں ہے کیونکہ مہینے کا پہلا دن شروع ہوا تو اس کا حیض شروع ہوا یقیناً وہ غیر طاہرہ ہے صوم و صلوة سے ممنوع رہے گی۔ دوسرے دن میں تردد ہے تیسرے میں بھی تردد ہے طہارت کوئی یقینی نہیں ہے۔

مشکوک ہے اور شک یقین کا معارض نہیں ہوتا یہ صوم و صلوٰۃ سے ممنوع ہے یہاں تک کہ جب عشرہ ایام کا مرد ہو جائے تو اب طہارت کا یقین ہو جائے گا۔ اب اس کو صوم و صلوٰۃ کی اجازت ہے کیوں کہ یقین یقین کے معارض ہے۔

قَالَ أَبُو عِيسَى فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي أَقْلِ الْحَيْضِ وَأَكْثَرِهِ :

عند امام مالک : اقل الحيض کی کوئی حد نہیں اکثر الحيض میں قول ہیں (۱) سترہ (۱۷) دن ہے (۲) اٹھارہ (۱۸) دن ہے۔

عند الشافعي : أَقْلُ الْحَيْضِ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ - وَأَكْثَرُهُ خُمْسَةٌ عَشَرَ يَوْمًا -

عند أبي حنيفة : أَقْلُهُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا -

دلیل ابی حنیفہ: سنن ابی داؤد، باب فی المرأة تستحاض الخ ص ۴۱، پر ام سلمہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے قَالَتْ إِنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تُهْرَاقُ الدَّمَاءَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَفْتَتْ لَهَا أُمُّ سَلَمَةَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لِنَظَرِ عِدَّةِ اللَّيَالِي الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهَا الدَّمُ أَصَابَهَا الخ - نیز سائی شریف ج ۱ ص ۴۴، اور ابن ماجہ شریف ص ۴۵ پر یہ حدیث موجود ہے۔

الایام واللیالی کی تعبیر ثلاثہ سے عشرہ تک چلتی ہے ثلاثہ سے نیچے یوم، یومان کی تعبیر چلتی ہے۔ اور عشرہ سے اوپر احد عشر کی تعبیر چلتی ہے و ہکذا۔ پس اس حدیث سے بڑی آسانی سے حنفیہ کا اقل اور اکثر والا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔

دوسری دلیل: ان نظموں کی ایک حدیث بھی ہے أَقْلُ الْحَيْضِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ - تخریج زیلعی۔

مستدل امام شافعی: ہدایہ ج ۱ اول، باب الحيض والاستحاضة بخمسة عشر يوماً کے تحت صاحب عثمانیہ رقمطراز ہیں، تَقَعُدُ إِحْدَى هُنَّ شَطْرَ غَمْرِهَا لَا تُصَلِّي وَلَا تَصُومُ - اس میں شطر بمعنی نصف ہے تو خمسہ عشر ثابت ہوا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): شطر جس طرح بمعنی نصف آتا ہے اسی طرح بمعنی جز بھی آتا ہے جز والا معنی لے لیں تو یہ مدت ما قال الاحناف پر بھی منطبق ہو جائے گی اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

جواب (۲): اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ بمعنی نصف ہے تو پھر بھی علی ما قال الاحناف منطبق ہے۔ اس طرح کہ زمانہ حیض کو زمانہ مفر کے ساتھ ضم کر لیا جائے تو یہ نصف کے قریب ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَغْتَسِلُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ

روایت باب کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ وضو لکل صلوٰۃ کی بھی روایت ہے اور غُسل لکل صلوٰۃ کی بھی اور جمع بین الصلاہین بغسل کی بھی۔ اور جمہور کا مذہب بھی ذکر کر چکا ہوں کہ انقطاع ایام پر ایک غسل پھر وضو لکل صلوٰۃ ہے۔ وضو والی روایات تو ان کے موافق ہوئیں باقی غسل یا جمع والی روایتیں ان کے خلاف ہوئیں۔ ان کی طرف سے

مخالف روایات کی توجہات اور جوابات:

توجہ (۱): یہ ہے کہ غسل افراد آیا جمع والی روایات تشریح پر محمول نہیں ہیں بلکہ معالجہ پر محمول ہیں۔ قرینہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی حدیث میں لفظ ہیں فَبَانِ قَوْنَتْ عَلَيْهِمَا فَأَنْتَ أَغْلَمُ۔ یعنی نبی ﷺ نے غسل افراد اور غسل جمعا میں اس مستحاضہ کو تخیر دی اور تخیر تشریح کے منافی ہوتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امرین کا بیان علا جاً تھا۔

سوال: ہوا کہ تخیر تشریح کے منافی نہیں ہوتی بلکہ یہ تو امور شرع میں موجود ہے۔ جیسے مسافر کو تخیر ہے بین الجمعة والظہر؟

جواب (۱): یہ ہے کہ جو تخیر تشریح کے ساتھ جمع ہوتی ہے اور معہود ہے وہ بین الاجناس المختلفة ہوتی ہے۔ جیسے قتل صید ہے اور جس ہے۔ بین الانواع تخیر معہود نہیں ہے۔ باقی مسافر کیلئے کوئی تخیر نہیں ہے بلکہ اس پر تو ظہر بالتعین فرض ہے۔ جمعہ کی کفایت کر جانا یہ تو اللہ کا فضل ہوا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جمعہ اور صلوة ظہر جنسین نہیں بلکہ جنس واحد ہیں۔

جواب (۲): یہ ہے کہ جمعہ اور نماز ظہر کی شرائط میں اختلاف ہے شرائط کے اختلاف نے ان کو جنسین مختلفین بنا دیا۔ جنسین کے قریب کر دیا۔ بخلاف زیر بحث غسل افراد آیا غسل جمعا کے کہ یہ اجناس مختلفہ نہیں بلکہ یہ تو غسل کی دونوں ہیں۔ یہ تخیر تشریح کے ساتھ جمع نہیں ہوتی۔ پس انہیں تخیر اس کا واضح قرینہ ہو گیا کہ ان کا حکم تشریعاً نہیں تھا علا جاً تھا۔

جواب (۳): اگر ان امرین میں سے کوئی اور لاعلی التعین فرض واجب ہوتا تو اس کے بعد والی عبارت فَتَحِيْضِيْ سِتَّةَ اَيَّامٍ اَوْ سَبْعَةَ اَيَّامٍ سے لے کر وَصُومِيْ وَصَلِّيْ تک میں بھی ان کا ذکر ہوتا لیکن ان کا ذکر نہیں ہے پس ان کے ذکر نہ ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرض اور واجب نہیں فرض اور واجب ان کے ماوراء کوئی اور چیز ہے اور وہ غسل علی الانقطاع اور پھر توضی لکلی صلوة ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ تخیر فرض اور واجب میں نہیں بلکہ فرض اور واجب کے ماوراء میں ہے۔

توجہ (۲): غسل افراد آیا جمعا والی روایات استحباب پر محمول ہیں۔

توجہ (۳): یہ روایات منسوخ ہیں۔

توجہ (۴): یہ مستحاضہ تخیرہ کی بعض صورتوں پر محمول ہیں۔

توجہ (۵): روایات وضو کو باقی روایات باب پر ترجیح ہے۔

اقسام مستحاضہ:

مستحاضہ چار حال سے خالی نہیں ہوگی۔ (۱) یا تو میزہ ہوگی مستحاضہ نہیں ہوگی۔ (۲) یا مختار ہوگی میزہ نہیں ہوگی۔ (۳) یا

میزہ بھی ہوگی اور مستحاضہ بھی۔ (۴) یا نہ مستحاضہ ہوگی نہ میزہ۔

(۱) اگر میزہ ہو یعنی وہ دم حیض وغیرہ حیض میں نہیں کہلتی ہو تو جن کے ہاں تعین بالالوان کا اعتبار ہے جیسے اگر مہلک ہو تو وہ اس تمیز پر عمل کرے ایام کے انقطاع پر غسل کرے اور ان کے بعد توضی لکلی صلوة کرے۔ احناف کے نزدیک چونکہ

تمیز بالا لوان کا اعتبار نہیں اس لیے یہ اس کو نوع رابع کی قسم ثانی میں ذکر کرتے ہیں جس کا ابھی ذکر آتا ہے۔

(۲) اور اگر مقتادہ ہو تمیز نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہ اپنی عادت پر عمل کرے۔ جب ایام عادت

آجائیں تو حائضہ ہو جائے اور جب وہ ایام چلے جائیں تو پھر مستحاضہ بن جائے۔ مالک کے نزدیک اس میں دو قول ہیں۔

(۱) ایام عادت گزرنے کے بعد تین دن اور گزرنے دے۔ پھر مستحاضہ بنے۔ اس کو کہتے ہیں ”استحاضار بثلاثة ایام“۔

(۲) قول یہ ہے کہ یہ خمسہ عشر ایام ٹھہری رہے اس کے بعد مستحاضہ ہے۔

(۳) اور اگر تمیز بھی ہو اور مقتادہ بھی۔ اب اگر تمیز و عادت کا اتفاق ہو جائے تو فیہا اس پر عمل کرے اور اگر اختلاف ہو جائے

تو امام صاحبؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت کو ترجیح ہوگی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک تمیز کو ترجیح ہوگی۔ (یہ تینوں پہلی

تین صورتوں کا حکم بیان ہوا)

(۴) اگر مستحاضہ ہو تمیز نہ ہو تو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مبتدأہ۔ (۲) متغیرہ۔

☆ ..... مبتدأہ ہو تو پھر اس کے دو (۲) حال ہیں۔ کسی درجے کی تمیز پر قادر ہے یا نہیں اگر قادر ہے تو جن کے ہاں تمیز کا اعتبار

ہے۔ وہ اسی تمیز پر عمل کرے۔ اور احتیاف کے نزدیک چونکہ تمیز کا اعتبار نہیں تو ان کے نزدیک اس کا حیض اکثر مدۃ الحيض

ہے یعنی دس دن۔ اور اگر کسی درجے کی تمیز بھی اس کو نہ ہو تو اس کے بارے میں چار روایتیں ہیں۔

(۱) اکثر مدۃ الحيض اس کا حیض ہے یعنی دس دن۔

(۲) غالب مدۃ الحيض اس کا حیض ہے یعنی چھ دن یا سات دن۔

(۳) اقل مدۃ الحيض اس کا حیض ہے یعنی تین (۳) دن۔

(۴) عادت نہ ملے یعنی اس کے قیام کی نسبت ہو تو اتنی مدت اس کا حیض ہے جتنی عادت سے پہلے اس کا حیض ہوتا ہے۔

☆ اس میں اس نوع کی قسم دہنی متغیرہ ہے۔ اختلاف کی طرح اس میں اس کے متعلق یہ ذکر کرنا ہے کہ یہ تحریر کرے۔ اگر تحریر علی الجہن ہو تو

حیض سمجھے اور اگر تحریر علی الطھر ہو تو طھر سمجھے اس لیے کہ غلبہ ظن کو دلیل شرعی سمجھا گیا ہے۔ اور اگر تردید ہو اور کسی

جانب کی تحریر حاصل نہ ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ تردید طھر و دخول حیض میں ہے تو بر غلارہ کے لیے وضو کرے۔ اور اگر تردید حیض و

دخول طھر میں ہے تو پھر ہر نماز کے لیے غسل والا حکم ہے۔

عند الاحناف تمیز بالا لوان بوجہ یہ متفق ہیں کہ ایام عادت سے پہلے اس کا حیض ہے۔

وجہ (۱) و تمیز بالا لوان کسی نہ کسی سے ثابت نہیں ہے حیاتی اقبال و بیار و ابی حدیثوں میں جس طرح تمیز کا احتمال

ہو سکتا ہے اسی طرح عادت کا بھی اعتبار ہو سکتا ہے۔ اور اوجہ و ابی حنبلہ فلا استدلال بلکہ بعض لفظ عادت میں نہایت

ہیں۔ جیسے باب الاستحاضہ میں صفحہ ۴۲ پر بخاری کی روایت ہے کہ لفظ فاذا أقبلت الحيضة فانزلی کی الصلوة فاذا ذهب

فذرھا فاعسلی عنک اللہ و مملی۔ جیسے قدرھا کا لفظ صراحت عادت پر دلالت کر رہا ہے۔

باقی فاطمہ بنت ابی حنیفہؒ کی حدیث جو ابوداؤد و ابی حنیفہؒ نے روایت کی ہے۔ لفظ فاذا أقبلت الحيضة تدع الصلوة حیض میں آتا ہے۔

دَمَ أَسْوَدُ يَعْرِفُ“ ہے یہ ثابت نہیں۔ نقایہ میں ہے کہ وہ موقوف علی عائشہؓ ہے۔ شوکانی نے نقل کیا ہے إِنَّ أَبَا حَاتِمٍ أَنْكَرَهُ۔ کہ یہ حدیث اگرچہ صریح ہے لیکن صحیح نہیں۔

وجہ (۲): عادت کی دلالت قوی ہے تمیز کی دلالت ضعیف ہے۔ اسی لیے اگر اکثر مدت حیض سے تمیز متجاوز ہونے لگے تو اس کی دلالت باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن عادت کی دلالت باطل نہیں ہوتی۔ فلہذا اعتبار قوی کا ہوگا۔

وجہ (۳): نسائی شریف، باب الْمَرْأَةُ تَكُونُ لَهَا أَيَّامٌ مَعْلُومَةٌ الخ ص ۶۵ پر ہے کہ ام سلمہؓ نے ایک مستحاضہ کے متعلق حضور ﷺ سے سوال کیا۔ تو آپ ﷺ نے اس کو عادت کی طرف رد فرمایا۔ اس موقع پر یہ استفسار نہ کیا کہ یہ ذات التمزیز ہے یا نہیں۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عادت معتبر ہے نہ کہ تمیز۔

وجہ (۴): بعض صورتوں میں عادت کا معتبر ہونا اتفاقی ہے۔ بخلاف تمیز کے کہ اس کا معتبر ہونا اتفاقی نہیں ہے۔

وجہ (۵): دم نفاس میں تمیز کا اعتبار نہیں تو حیض میں بھی اس کا اعتبار نہیں ہونا چاہیے۔

وجہ (۶): تمیز کا معتبر ہونا یہ بہت ساری احادیث کے بھی خلاف ہے جیسے بخاری صفحہ ۴۶ پر بِسَابِ إِقْبَالِ الْمَحِيضِ وَإِذَا بَرِهَ الْخَمْلُ فِي حَيْضِهَا تَرَيْنَ الْقَصَّةَ الْبَيْضَاءَ اور بیہقی میں حضرت عمرؓ رضی اللہ نے سے اسی طرح کی روایت ہے۔ ان وجوہ کی بناء پر احناف نے تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں کیا۔

اشکال: وہ یہ ہے کہ بخاری ص ۴۷ پر بِسَابِ الصُّفْرَةِ وَالْكُدْرَةِ فِي غَيْرِ أَيَّامِ الْحَيْضِ میں ام عطیہؓ کی روایت ہے كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا دِيكْهِيَةً بَظَاهِرِ اس میں اور عائشہؓ کی حدیث مذکور میں تعارض سا معلوم ہوتا ہے؟ کہ رنگت کو حیض میں داخل نہیں کرتیں۔ اور عائشہؓ اس کو حیض میں داخل کر رہی ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ ام عطیہؓ کی روایت بعد مرور الایام پر محمول ہے، حضرت عائشہؓ کی حدیث ایام پر محمول ہے۔ اور قرینہ اس کا یہ ہے کہ ”اُمِّي“ کے نسخے میں كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا بَعْدَ الطَّهْرِ کے لفظ ہیں فلا تعارض بینہما۔ فاطمہ بنت ابی حیشؓ کا قصہ:

اس کے بارے میں روایتوں میں تعارض ہے۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معتادہ تھیں اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ تمیزہ تھیں۔

جواب اول: ابو داؤد نے اس کے معتادہ ہونے والی روایتوں کو راجح بتلایا ہے۔

جواب ثانی: یہ ہے کہ اس کے بارے میں تعارض ہے۔ اذا تعارضتا تساقطا۔ بخلاف دوسری روایتوں کے جن سے تمیز کی نفی ہوتی ہے ان کا چونکہ کوئی معارض نہیں ہے لہذا وہ معتبر سمجھی جائیں گی۔

### بَابُ جَاءَ فِي الْحَائِضِ أَنَّهَا لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ

﴿ص ۳۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ مُعَاذَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ:

یہ حرورۃ کی طرف منسوب ہے۔ یمن میں کسی قریہ کا نام ہے جو ابتدائی دور میں خوارج کا مسکن تھا۔

**خوارج کا نظریہ** تھا کہ ایام حیض کی متروکہ صلوات کی قضاء لازم ہے۔ عائشہؓ کا مقصد اس سے خوارج کے اس نظریے پر رد کرنا ہے کہ یہ نظریہ صحیح نہیں۔ خوارج یہ خیال کرتے تھے کہ قرآن وحدیث میں صلوٰۃ کی بڑی تاکید ہے اور ترک صلوٰۃ پر بڑی وعیدیں ہیں فَقَالُوا أَقْضَاءُ هُنَّ يَلْزَمُ۔

**قَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ فَلَا تُؤْمَرُ بِقَضَاءِ:**

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر مہینے میں عورت اس میں مبتلا ہوتی ہے۔ متروکہ صلوات کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر ان کی قضاء لازم ہو تو یہ اس کے لیے عمر (تنگی) ہے۔ جب کہ والدین یسر۔ بخلاف الصیام۔

(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ تلبس بالدم طہارۃ ضروریہ للصلوٰۃ کے منافی ہے فلا وجوب ولا قضاء۔ اور صوم کے بھی منافی ہے۔ لیکن حقیقت صوم کے منافی نہیں۔ کیونکہ حقیقت صوم "نَزْكُ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْجَمَاعِ" ہے۔ لیکن شارع نے اس کو منافی سمجھا ہے۔ اسی لیے حال الحیض صیام سے منع فرمادیا۔ اگر یہ خیال کرو تو قضا نہیں ہے اور اگر پہلی بات (حقیقت صیام) کا خیال کرو تو قضا لازم ہے۔

### **بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ أَنَّهُمَا لَا يَقْرَأَانِ الْقُرْآنَ**

عند الجمهور دونوں ہی ممنوع عن القرآن ہیں۔

عند المالک جنب تو ممنوع ہے۔ البتہ حائض کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ (۱) جنب کی طرح ایک منع کی ہے (۲) ایک عدم منع کی ہے۔ وجہ اس کی یہ ذکر کرتے ہیں کہ حیض امر اضطراری ہے اور ہر مہینے میں ابتلاء ہے اگر یہ ممنوع عن قرأت القرآن ہو جائے تو اس کو قرآن بھول جائے گا بخلاف جنابت کے کہ وہ غیر اختیاری امر ہے اس کا ازالہ بھی ممکن ہے (کہ غسل کر لے)۔

امام بخاری کے متعلق بھی بخاری کے شرح بتلاتے ہیں کہ ان کا میلان بھی حائض کے قرأت قرآن کے جواز کی طرف ہے۔

### **بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ**

☆ ..... قرآن کی آیت فَاغْتَسِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ (الآیۃ) جب نازل ہوئی اور اس بارے میں لوگ آ کر حضور ﷺ سے استفسار کرنے لگے تو آپ ﷺ نے فرمایا اِصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ (حاشیہ نمبر اترندی ص ۳۵ ج ۱۔ مرتب) وَفِي رِوَايَةٍ إِلَّا الْجَمَاعَ۔ یہود کے ہاں اس سلسلے میں چونکہ تنگی تھی انہوں نے جب یہ سنا تو کہنے لگے کہ یہ عجیب رسول ہے۔ ہر مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتا جا رہا ہے۔ اس میں بھی ہماری مخالفت کر دی ہے۔ ان کی ان باتوں کو اسید بن ہزبلؓ وابن بشرؓ دو صحابہ نے سنا اور آپ ﷺ کو بتلایا اور کہا اَفَلَا نَجَامِعُهُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ! نِسَاءَ (عورتوں) کے ساتھ جماع کی بھی اجازت ہو جائے

تاکہ یہودی مخالفت پورے طور پر ہو جائے فَتَغَيَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ۔ کیونکہ یہودی مخالفت حدود شرع میں رہتے ہوئے ہے۔ اور یہ مخالفت تو حدود شرع سے نکل کر ہے۔ اس لیے آپ ﷺ کا چہرہ مبارک متغیر ہو گیا۔

**الحاصل:** حائضہ کے ساتھ مباشرت بمعنی وطی و جماع تو بالاجماع حرام ہے۔ اس کے علاوہ مباشرت اور حائضہ سے تحت الازار نفع حاصل کرنا مختلف فیہ ہے۔

حائضہ سے تحت الازار نفع حاصل کرنے کا مسئلہ:

**عند المالک والشافعی واحمد والامام:** تحت الازار نفع حاصل کرنا حرام ہے۔  
**عند الصحابین** نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

**دلیل صاحبین:** حدیث اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ أَيْ الْجِمَاعَ ہے۔

**ائمہ اربعہ کی دلیل:** حدیث عائشہؓ حدیث الباب ہے۔ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا حَضَتْ يَأْمُرُنِي أَنْ أَتَزَوَّجَ نَمَّ يَبَاشِرُنِي۔ معلوم ہوا کہ تحت الازار نفع لایکوز ہے۔ اس کا نام ”حدیث انزار“ ہے۔  
**تقریر محقق نووی:** امام نوویؒ نے کہا ہے کہ صاحبین کا مذہب بوجہ رائج معلوم ہوتا ہے۔  
**وجہ (۱):** ان کا متدل قولی حدیث ہے۔

**وجہ (۲):** حدیث انزار جو منع کی دلیل ہے اس میں جہاں حرمت کا احتمال ہے وہاں نظافت کا بھی احتمال ہے۔ اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

**وجہ (۳):** اگر حرمت ہی اس کا مکمل ہو تو پھر بھی یہ احتمال ہے کہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہو۔

**تقریر امام ابو حنیفہ:** امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس باب کو مسببات کا حکم دے دیا جاتا ہے۔ کیونکہ نفع تحت الازار سبب ہے وطی و جماعت کا پس جب وطی و جماعت حرام ہے تو اس کے دوائی و اسباب بھی حرام ہوں گے۔ سَدَّ لِبَابِ الْفَسَادِ۔ اس لیے کہ ظاہر ہے ”مَنْ رَعَى حَوْلَ الْحِمَى فَقَدْ وَقَعَ فِيهِ“۔ پس حرمت کو ترجیح ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ تحت الازار مباشرة الحائض حرام ہے۔

**اشکال:** بعض احادیث کے عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ تحت الازار مباشرت فرماتے تھے۔

**جواب:** مسلم جلد اول، بَابُ مَبَاشَرَةِ الْحَائِضِ، ص ۱۴۱، پر حضرت عائشہؓ خود ارشاد فرماتی ہیں کہ اَنْتُمْ يَمْلِكُ اِزْبَهُ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْلِكُ اِزْبَهُ۔ نیز انہیں الفاظ کے قریب کی حدیث بخاری جلد اول ص ۴۴، اور ابن ماجہ ص ۴۶ پر موجود ہے۔ یعنی چاہیے تو یہ کہ مباشرت بلا حائل منع ہو۔ لیکن حضور ﷺ کا ایسا کرنا یہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔

إِذَا بَاسَ الْهَزْهُوُ تَوْ بَعْنِي ”حاجت“ اور اگر بالفح ہو تو اس کا معنی ”عضو مخصوص“ ہوتا ہے۔

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : - يَأْمُرُنِي أَنْ أَتَزَوَّجَ :۔

اس کا یہ معنی نہیں کہ حضرت عائشہؓ اس سے قبل ازار کے بغیر ہوتی تھیں بلکہ اس کا معنی ازار طاہر کی تبدیلی بازار الحیض ہے۔ یا اس کا معنی ”تَقْوِیۃُ الْاِزَارِ الْمَشْدُوْدُ“ ہے کہ میں اس کو مضبوط کر لوں اور سنبھال لوں پھر آپ ﷺ میرے ساتھ مباشرت فرمائیں۔

**اشکال:** پھر اشکال ہوا کہ اتور میں ہمزہ کوتا سے بدلا گیا اور تا کوتا میں ادغام کیا گیا ہے جبکہ یہ نحو یوں کے نزدیک شاذ ہے۔  
کما قالوا بابُ اِتَّخَذَ یَتَّخِذُ شَاذٌ۔

**جواب:** احادیث کا استعمال صرفی و نحوی قواعد کا پابند نہیں ہے۔ یہ نحوی، صرفی قواعد اکثری ہیں کئی نہیں۔ اس کی ایک اور مثال ہے ”کَمَا فِی الْحَدِیْثِ اَیُّکُمْ یَتَّجِرُ“ اس میں بھی ہمزہ کوتا کر کے تا کا تا میں ادغام کیا گیا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِی مُوَاکَلَةِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَسُورِهِمَا

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ الْعَبْرِیُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلٰی ..... عَنْ عَمِّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ ؓ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ مُوَاکَلَةِ الْحَائِضِ :

سوال کا منشاء وہی ہے جس کا پہلے ذکر ہوا کہ یہود کے ہاں سختی تھی جس کا اثر اور لوگوں پر بھی تھا۔

فَقَالَ وَاکْلُهَا :

تمام ائمہ کا اس کے جواز پر اجماع اور اتفاق ہے کہ اس حدیث میں اگرچہ جنب کا ذکر نہیں بلکہ صرف حائض کا ہے۔ مگر چونکہ دونوں کے متعلق مسئلہ یکساں ہے اس لیے مصنفؒ نے عنوان میں دونوں کو ذکر کیا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِی الْحَائِضِ تَتَنَاوَلُ الشَّيْءَ مِنَ الْمَسْجِدِ

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا فَتِيَّةٌ ..... عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ ؓ :- نَاوِلْنِي الْخُمْرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ (ای اخذۃ من المسجد) قَالَتْ قُلْتُ اِنِّي حَائِضٌ قَالَ اِنْ حَيْضَتِكَ لَيْسَتْ فِیْ يَدِكَ .

یعنی حائض کا اپنے کسی جز کو مسجد میں داخل کرنا منع نہیں بلکہ کل کو داخل کرنا منع ہے حضرت عائشہؓ یہ سمجھیں کہ اس حدیث میں تجزی ہے۔ حضور ﷺ نے یہ جواب دیکر بتلایا کہ حدیث میں تجزی نہیں ہے۔

**سوال:** اس فرق کی کیا وجہ ہے؟

**جواب اور تقریر اول:** یہ ہے کہ اس فرق کا مدار عرف پر ہے۔ اگر حائضہ اپنے ہاتھ کو مسجد میں داخل کر دے اور باقی بدن کو داخل نہ کرے تو عرف میں اس کو دخول نہیں سمجھا جاتا۔ اور اگر پورے بدن کو داخل کر دے صرف ہاتھ پاؤں باہر نکال لے تو عرف میں اس کو دخول سمجھا جاتا ہے۔ اور جز کو داخل کرنا حرام نہیں ہے۔

**تقریر ثانی:** حدیث اور طہارت ایک دوسرے کی ضد ہیں اس لیے طہارت کے باب میں جس چیز کو استقلال حاصل ہوگا

اس کو حکم کا مدار بنالیا جائے گا۔ اس میں بھی اس کو اس حکم کا مدار بنالیا جائے گا۔ طہارت یعنی نہ نہایت ہیں کہ اگر بدن انسانی کامل نہ ہو لیکن اس کے بڑے مشہور اجزا ہوں تو شرعاً حکم ہے کہ اس کو غسل بھی دو اور اس پر نماز بھی چلتی ہے۔ اور اگر اس کا عکس ہو تو نہ غسل دیا جائے اور نہ نماز پڑھی جاوے، فکذا ہینا۔

**سوال:** پھر تو حائض کیلئے منیٰ مصحف بالید بھی حرام نہیں ہونا چاہیے حالانکہ ہی ایضاً حرام۔  
**جواب:** یہ ہے کہ منیٰ عام طور پر بجمیع البدن نہیں ہوتا بلکہ بالجز ہوتا ہے۔ اگر اس جز کو مستثنیٰ کر لیتے ہیں تو حرمت اس کا کوئی مصداق ہی باقی نہیں رہے گا۔ بخلاف دخول کے کہ اس میں کل و جز کا فرق چلتا ہے۔

اِحْذَہُ مِنَ الْمَسْجِدِ والا معنی میں نے اس لیے کیا کہ مصنف کے عنوان کے یہی مطابق ہے اور عائشہ کے سوال و حضور ﷺ کے جواب پر بھی یہی منطبق ہے۔ یعنی مِنَ الْمَسْجِدِ ”خُمْرۃ“ کے متعلق ہے۔

بعض شارحین نے اس کا اور معنی کیا ہے وہ یہ کہ مِنَ الْمَسْجِدِ کا تعلق قَالَ سے ہے اُنْیَ قَالَ لَیْ مِنَ الْمَسْجِدِ کہ حضور ﷺ مسجد میں اور عائشہ مسجد سے باہر تھیں لیکن یہ معنی مروج ہے اس لیے کہ یہ عنوان پر منطبق نہیں۔ اور بعد والے سوال و جواب پر بھی منطبق نہیں۔ کیونکہ حائضہ مسجد سے باہر کی کوئی چیز مسجد میں کھڑے ہوئے آدمی کے ہاتھ میں اپنا ہاتھ داخل کیے بغیر پکڑوا سکتی ہے۔ اس لیے مِنَ الْمَسْجِدِ کا تعلق خُمْرۃ ہی سے کرنا بہتر ہے۔ قال سے نہ کیا جائے۔

**اشکال:** حدیث الباب سے بظاہر مسجد کے سامان کو ذاتی استعمال میں لانے کی اباحت معلوم ہوتی ہے؟ حالانکہ مسئلہ ایسا نہیں ہے؟

**جواب:** یہ ہے کہ یہ خُمْرۃ حضور ﷺ کی ذاتی ملک تھا مسجد کی ملک نہیں تھا۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں مسجدوں میں چٹائیاں ڈالنے کا رواج نہیں تھا۔ اور ذاتی ملک کا قرینہ اس کو معرف باللام کر کے لانا ہے۔ اگر مسجد کی ملک ہوتا تو اس کو کمرہ ذکر کرتے۔ کہ نَاوِلْنِیْ خُمْرۃً مِنَ الْمَسْجِدِ۔

**سوال:** اس پر کسی نے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مسجد کی ملک ہو اور ایک ہی خُمْرۃ ہو اس لیے معرف باللام کر کے لائے؟  
**جواب:** یہ ہے کہ مسجد میں ایک خُمْرۃ سے کیا کام چلتا ہے؟ اگر ایسا ہوتا تو یوں فرماتے نَاوِلْنِیْ خُمْرۃً مِنَ الْمَسْجِدِ۔ یعنی بغیر حرف جارہ ”مِنْ“ کے فرماتے۔

**خُمْرۃ کا معنی:** خُمْرۃ کا اصل معنی ہر وہ چیز ہے جو سجدہ میں انسان کے چہرے کو زمین کی گرمی سے بچائے۔ لیکن پھر اس کا اطلاق ایسی چٹائی پر ہوا جس پر ایک آدمی (کے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے) کی گنجائش ہو۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ إِيَّانِ الْحَائِضِ

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ أَتَى حَائِضًا أَوْ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا أَوْ كَاهِنًا:

بظاہر یہ تینوں ”اتی“ کے مفعول معلوم ہوتے ہیں بارادۃ معان کثیرۃ بلفظ واحد (وہو اتی) یعنی جب حائضاً کو اتی کا مفعول بنائیں گے تو اس کا معنی ”جامع“ ہوگا اور جب امراًۃ فی دُہرِہا کو مفعول بنائیں گے تو اس کا معنی ”لاط“ ہوگا اور جب کاهنا کو مفعول بنائیں گے تو اس کا معنی ”صدق“ ہوگا۔

اشکال: یہ تو عموم مشترک ہو گیا۔ وہو لایجوز۔

جواب (۱): یہ عَلَفْتُہَا تَبْنَا وَمَاءَ بَارِدًا کے قبیل سے ہے ائی اَشْرَبْتُہَا مَاءَ بَارِدًا۔ اسی طرح یہاں بھی بالترتیب لاط اور صدق کا فعل محذوف ہے۔

جواب (۲): اتی کا معنی مجازی تَلَبَّسَ مراد لے لیا گیا ہے جس کے یہ معانی مذکورہ ثلاثہ افراد ہیں۔ تو یہ عموم مشترک کے قبیل سے نہیں بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے وہو یجوز۔

جواب (۳): متعلق محذوف ہے۔ ائی اتی حائضاً بِالْجَمَاعِ اَوْ امراًۃ فی دُہرِہا بِاللَّوْاطِۃِ اَوْ کاهِنًا بِالتَّصْدِیقِ۔

جواب (۴): اگر عموم مشترک بھی تسلیم کر لیا جائے تو سیوطی وَصَّاحِبِ اِنْصَاحُ اور ان کے اتباع کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔ کاهن: امور غائبہ کی خبر بوساطت الجن دینے والے کو کاہن کہتے ہیں۔ اور بوساطت حرکات النجوم خبر دینے والے کو نجم۔ اور بوساطت الخطوط خبر دینے والے کو رمال۔ اور بوساطت العلامات المخصوصۃ خبر دینے والے کو عزاف کہتے ہیں۔ حدیث الباب میں کاہن سے مراد ”من یشمل الكل“ ہے۔

فَقَدْ کَفَرَ بِمَا اُنْزِلَ عَلٰی مُحَمَّدٍ:

چونکہ علم غیب تو اللہ کی ذات کا خاصہ ہے قرآن و حدیث کثرت سے اس پر دال ہیں۔

توجیہات لفظ کفر:

(۱) بعض کے نزدیک لفظ کفر اپنے حقیقی معنی اور استحلال پر محمول ہے۔ اگر استحلال نہ ہو تو پھر تکفیر نہیں ہوگی۔

(۲) بعض کے نزدیک تغلیظ و تشدید پر محمول ہے۔

(۳) کفر کا معنی ہے قَارَبَ الْکُفْرَ۔ جیسے مَنْ تَرَکَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ کَفَرَ اِی قَارَبَ الْکُفْرَ۔

(۴) کفر سے کُفْرَانِ نِعْمَتِ الْقُرْآنِ ہے۔

(۵) کفر کا معنی ہے فَعَلَ فِعْلَ الْکَافِرِ اِی شَابَهَ الْکَافِرَ فِی الْفِعْلِ۔

(۶) بخاری کے نزدیک کفر کُفْرٌ کُلِّیٌّ مشکلک ہے جن حدیثوں میں معاصی پر کفر کا اطلاق ہوا ہے اس کفر سے مراد کفرون کفر ہے۔

نہ کہ وہ کفر جو محیط اعمال ہوتا ہے (اعمال کو ضائع کرنے والا) جو ایمان کی ضد ہے۔

☆ یہ باتیں درس و تدریس کے مقام میں ہوتی ہیں جیسے ہم نے کر دیں۔ وعظ و تبلیغ میں نہیں چلتیں۔ (ورنہ تبلیغ موثر نہیں ہوگی۔

واللہ اعلم)

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَفَّارَةِ فِي ذَلِكَ

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الرَّجُلِ يَقَعُ عَلَى امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ ..... قَالَ يَتَصَدَّقُ بِنِصْفِ دِينَارٍ:

اس حدیث کے بعد دوسری حدیث ذکر کی اگرچہ اذاکان دما اُحمر فدیّناں وإن کان دما اصفر فینصف دینار۔  
ابوداؤد ص ۴۰، ج ۱، باب فی یتیان الحائض میں ہے عن ابن عباس قال إذا أصابها في أول الدم فديّناں وإذا أصابها في انقطاع الدم فینصف دینار۔

وجہ فرق: فرق کی وجہ شاید یہ ہے کہ اول دم میں جماع کرنے والا بڑا مجرم ہے کیونکہ طہر کا زمانہ قریب گزرا ہے۔ اس لیے جرمانہ زیادہ ہے۔ اور آخر دم میں جماع کرنے والا کچھ معذور ہے کیونکہ طہر کا زمانہ گزرے بہت وقت گزرا ہوا ہے اس لیے جرمانہ کم ہے۔

☆ ..... یا فرق کی وجہ یہ ہے کہ اول دم میں جماع کرنے سے ضرر زیادہ ہے۔ اور آخر دم میں جماع کرنے سے ضرر قلیل ہے۔  
☆ ..... کفارہ کی یہ حدیثیں ایسی نہیں ہیں جن سے کفارہ کا وجوب ثابت ہو سکے کیونکہ ان کی سند میں بھی خدشہ ہے وہ یہ کہ رفع ووقف میں اختلاف ہو رہا ہے۔ دوسرا یہ کہ راوی کے سکوت و عدم سکوت کا مسئلہ چلا ہوا ہے۔ اسی طرح متن میں بھی خدشہ ہے وہ یہ کہ کہیں متن نصف الدینار بالتعین ہے کہیں متن خمس دینار ہے اور کہیں دینار أو نصف دینار ہے۔ پھر اوکے بارے میں شک ہے کہ للشک ہو یا للتنویع ہو۔ پس مخلص اس کا یہی ہے کہ وجوب کفارہ کا قول نہ کیا جائے۔ وَلَكِنْ يَتَصَدَّقُ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تُدْفَعُ غَضَبَ الرَّبِّ. کیونکہ ہر نشہ وقتی ہے جلد ختم ہو جاتا ہے لیکن سرخ اور سبز لونوں کا نشہ بہت ہوتا ہے ختم ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے صدقہ کا حکم ہے۔

حیض میں جماع پر کفارے کے وجوب میں اختلاف :-

مصنف اس میں اختلاف نقل کر رہے ہیں کہ بعض علماء کفارہ کے قائل ہیں اور بعض قائل نہیں۔ تو حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف تعبیر کا اختلاف ہے حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ مَنْ قَالَ بِالْكَفَّارَةِ قَالَ اسْتَحْبَابًا وَمَنْ لَمْ يَقُلْ بِالْكَفَّارَةِ لَمْ يَقُلْ وَجُوبًا۔ یا نزاع لفظی اس طرح ہے کہ مَنْ قَالَ بِالْكَفَّارَةِ قَالَ اسْتَحْبَابًا وَمَنْ لَمْ يَقُلْ بِالْكَفَّارَةِ لَمْ يَقُلْ وَجُوبًا۔ بلکہ تو یہ کرے۔ مصنف کو جیسے علماء کے اقوال ملے اس نے اسی طرح ان کو نقل کر دیا۔ جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ حالانکہ کفارہ کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ اور نزاع لفظی ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ مِنَ الثَّوْبِ

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ..... عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ

امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الثُّوبِ يُصِيبُهُ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حُتَيْبُهُ ثُمَّ أَفْرُصِيهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ رُشِّيهِ وَصَلِّي فِيهِ:

سائلہ کے خیال میں یہ بات آئی کہ جس طرح مٹی کپڑے کو لگ جائے اس میں شریعت کی طرف سے تخفیف ہے۔ کہ اگر مٹی یا بس ہو تو فرک کرنے سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے شاید اسی قسم کی تخفیف دم حیض کے بارے میں بھی ہو۔ اس لیے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں استفسار کیا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے سائلہ کے اس وہم کو دفع کیا کہ مٹی پر دم حیض کو قیاس نہیں کرنا بلکہ دم حیض میں (جو کپڑے کو لگ جائے) تخفیف کی بجائے شدید ہے۔ حُتَيْبُهُ (إِنْ كَسَانِ يَابِسًا) ثُمَّ أَفْرُصِيهِ بِالْمَاءِ۔ کہ اس پر پانی ڈال کر اس کو ملنے میں مبالغہ کرو۔ ثُمَّ رُشِّيهِ (یعنی) پھر اس کا غسل کر ڈالو تاکہ اس کا ازالہ بالکل ہو جائے۔

الحاصل: مراد حدیث ”دم حیض کا مٹی پر قیاس کرنے کو“ دفع کرنا ہے۔

اشکال: نجس ہونے میں تو دونوں (دم مٹی) برابر ہیں پھر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کو کیوں دفع کر دیا گیا ہے؟  
جواب: یہ ہے کہ نجاست، نجاست میں فرق ہوتا ہے۔ کوئی نجاست غیر شدیدہ ہوتی ہے اور کوئی شدیدہ ہوتی ہے۔ دم حیض نجاست شدیدہ ہے۔ اور مٹی نجاست غیر شدیدہ ہے۔ اس فرق کا علم اس سے ہوتا ہے کہ دم حیض وجوب صلوٰۃ کیلئے مانع ہے۔ بخلاف مٹی کے کہ وہ وجوب کے مخالف نہیں ہے۔ اس لیے دم حیض کو مٹی پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوا۔  
دم حیض والے کپڑے میں عورت کیلئے جواز صلوٰۃ و عدم جواز میں ائمہ کا اختلاف:

اگر دم حیض عورت کے کپڑوں کو لگا ہوا ہو اور وہ نماز پڑھ لے تو اس کی یہ نماز جائز ہوگی یا نہیں؟ اس میں مصنفؒ نے اربعہ مذاہب ذکر کیے ہیں۔ استبراء بالا حجار جس میں نجاست بالکل زائل نہیں ہوتی اسی طرح رشاش البول کا معاف ہونا اسی طرح نجاست و گندگی کی کمی کا قضاے حاجت کرنے والے کے کپڑوں پر بیٹھ جانا اور لگ جانا اور اس کا مانع صلوٰۃ نہ ہونا۔ اور چمھر کا کاٹنا اور اس کا خون کپڑوں کو لگ جانا اور صحت صلوٰۃ کیلئے مانع نہ ہونا۔ یہ تمام وہ امور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دم حیض کپڑوں کو لگا ہوا ہو اور نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کے لیے کپڑوں کو دم حیض سے بچانا مشکل ہوتا ہے۔ جبکہ حدیث الباب حُتَيْبُهُ ثُمَّ أَفْرُصِيهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ رُشِّيهِ وَصَلِّي فِيهِ کے الفاظ سے عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔ (یہ مشکل پیدا ہوگئی جس کی وجہ سے علماء کا اختلاف ہو گیا)

(۱) ابو حنیفہ، ثوری، ابن المبارک و مالک: کے نزدیک اگر قدر درہم یا اس سے اقل ہو تو معاف ہے اور اگر اس سے زائد ہو تو معاف نہیں ہے۔

(۲) حضرت سعید بن جبیر، حضرت قتادہ، حضرت حماد، امام اوزاعی، امام نخعی: کے نزدیک قدر درہم بھی معاف نہیں بلکہ اقل معاف ہے۔

(۳) امام احمد و اسحاق کے نزدیک قدر درہم سے زائد بھی معاف ہے۔

(۴) امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ قدر درہم سے اقل بھی معاف نہیں۔ اس بارے میں انہوں نے تشدید کی ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک شافعی کا قول قدیم مفتی یہ ہے جو احناف کے موافق ہے۔

قدر درہم کے معاف ہونے کے دلائل:

(۱) تخریج زیلعی میں احادیث مذکور ہیں جن میں قدر درہم کے معاف ہونے کی تصریح ہے مگر وہ تمام احادیث صحت و اتصال میں ایسی قوی نہیں کہ وہ حجت بن سکیں۔

(۲) استنباء بالا حجار کے محل سے بھی قدر درہم کے معاف ہونے کا استفادہ کیا جاتا ہے۔ یہ دلالت النص کے باب کے قبیل سے ہے۔

(۳) ابن ابی شیبہ نے ائمہ کے قدر درہم کے معاف ہونے کے کافی اقوال نقل کیے ہیں۔

(۴) بخاری جلد اول، باب ہَلْ تُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِي ثَوْبٍ حَاصَتْ فِيهِ، ص ۴۵ پر حضرت عائشہ کی ایک حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ ازواج مطہرات میں سے ایک کی ایک ہی قمیض تھی حیض کا زمانہ بھی اسی میں گذارتی تھی، اور جب اس کو دم لگ جاتا تو اس کو ریق کے ذریعے دھو لیتی۔ ظاہر ہے کہ وہ ایسا حضور ﷺ کے امر سے کرتی ہوں گی۔ اس سے بھی قدر درہم کے معاف ہونے کا استفادہ ہوتا ہے۔

الحاصل: احناف کے ہاں شدت نہیں ہے اگرچہ شوافع کے قول جدید میں تشدید ہے۔

اس لیے کچھ نہ کچھ نجاست معاف ہونی چاہیے کما یقال من جانب الاحناف وغیرہم۔ واللہ اعلم بعلم القوی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَمْكُثُ النَّفْسَاءُ

تعریف نفاس: هُوَ دَمٌ يَنْفُضُهُ رَحِمُ امْرَأَةٍ قَدْ وَلَدَتْ وَلَدًا.

عند الجمهور والاحناف: اس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں اور اکثر مدت اربعون یوماً ہے۔

امام شافعی و مالک کے ہاں ستون یوماً ہے۔

دلیل احناف: اُمِّ سَلَمَةَ کی حدیث الباب قَالَتْ كَانَتْ النَّفْسَاءُ تَجْلِسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَرْبَعِينَ يَوْمًا۔ اگر غور کیا جائے تو یہ حدیث اغلب (احوال) پر دال ہے زیادت علی الاربعین کی نفی کرنے میں صریح نہیں ہے۔ (اس لیے اثبات مدعی میں یہ حدیث تام نہیں ہے) البتہ ابن ماجہ ص ۴۷ پر باب النَّفْسَاءِ كَمْ تَجْلِسُ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی جو حدیث ہے وہ اربعون یوماً کی تصریح میں تقریباً نص ہے۔ جس کے الفاظ یوں ہیں قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَّتْ لِلْنَّفْسَاءِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا إِلَّا أَنْ تَرَى الطُّهْرَ قَبْلَ ذَلِكَ۔ واللہ اعلم۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

(ص ۳۶) حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ ..... عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَطُوفُ عَلَى

نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ:

یعنی حضور ﷺ متعدد جماعات کے بعد غسل فرما لیتے تھے پھر اس میں دو (۲) احتمال ہیں (۱) ایک احتمال یہ ہے کہ جماعات کے دوران غسل تو نہ کرتے ہوں لیکن وضو اور استنجا کر لیتے ہوں۔ فقہاء نے اس صورت کو مستحسن کہا ہے۔ (۲) دوسرا یہ بھی احتمال ہے کہ غسل کی طرح وضو، استنجا بھی نہ کرتے ہوں بیانا للجواز۔ پھر یہ واقعہ کبھی کبھار کا ہے۔ پس اب اس کا ایک دوسرے واقعہ سے تعارض نہیں ہوگا (جو ابو داؤد کے باب الوضوء لمن أَرَادَ أَنْ يَغُودَ میں صفحہ ۳۳ پر ابو رافع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے) جس میں آتا ہے عَنْ أَبِي رَافِعٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ طَافَ ذَاتَ يَوْمٍ عَلَى نِسَائِهِ يَغْتَسِلُ عِنْدَ هَذِهِ وَعِنْدَ هَذِهِ الْخ - اس لیے کہ یہ واقعات مختلف اوقات سے متعلق ہیں اور یہ تمام صور جائز ہیں۔ دین میں بہت توسع ہے کوئی تنگی نہیں ہے۔

پھر بعض نے یہ کہا کہ اگر امرأۃ واحدة سے متعدد جماعات ہوں پھر تو بعد میں غسل کر لینا جائز ہے اور اگر متعدد نساء کے ساتھ متعدد جماع ہوں تو پھر يَغْتَسِلُ عِنْدَ هَذِهِ وَعِنْدَ هَذِهِ کا امر ہے۔ مگر یہ بات ضعیف ہے اس لیے کہ حدیث الباب سے یہ تفصیل اور وضاحت معلوم نہیں ہوتی بلکہ اطلاق ہے۔

اشکال: ہوتا ہے کہ عدل بَيْنَ الزَّوْجَاتِ فِي الْبَيْتِ وَالْكَسْوَةِ وَالطَّعَامِ واجب ہے۔ میلان و جماع میں عدل واجب نہیں۔ اور ادنی النوبۃ، لیلة ہے پھر یہ طواف علی نِسَائِهِ والا واقعہ کیسے پیش آگیا۔ اس سے تو بظاہر صاحبہ نوبہ کی حق تلفی معلوم ہوتی ہے؟ یہ تو شان نبوت کے منافی معلوم ہوتی ہے؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

الجواب الاول: بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عدل بین الزوجات امت پر واجب ہے آپ ﷺ پر واجب نہیں تھا مگر پھر بھی آپ ﷺ اس کی پابندی فرماتے تھے عادت شریفہ تھی کہ بعض مستحبات کے ساتھ بھی معاملہ واجبات کا سا فرماتے تھے۔ اس کی تائید قرآن کی اس آیت سے ہوتی ہے تَرْجِيْ مَنْ نَّشَاءُ مِنْهُنَّ وَتَوَدُّنَّ إِلَيْكَ یہ تخییر وجوب کے منافی ہے۔

بعض علماء کے نزدیک آپ ﷺ پر وجوب تھا۔ اور اس آیت کا تعلق تخییر نکاح سے ہے۔ تو اس رائے کے مطابق جوابات یہ ہیں۔

(۱) کہ یہ واقعہ صاحبہ نوبہ کی رضا سے ہوا۔

(۲) یہ واقعہ نوبات کے اختتام پر ہوا۔

(۳) یہ واقعہ حیزۃ الوداع کے موقع پر قبیل الاحرام ہوا۔

(۴) ابن عربی شارح ترمذی لکھتے ہیں کہ اللہ نے جہاں حضور ﷺ کو کچھ اور خصوصیات عطا فرمائی ہیں ان میں ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ رات و دن میں ایک ساعت ایسی عطا فرمائی کہ جس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں تھا ممکن ہے کہ یہ واقعہ اسی ساعت

میں ہوا ہو۔

**اشکال آخر:** وہ یہ کہ طواف علی نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ کا قصہ بظاہر مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ (اتنی طاقت کیسے حاصل ہوگئی؟)

**جواب:** بخاری کے بَابُ تَفْرِيقِ الْغُسْلِ وَالْوُضُوءِ الخ ص ۴۱، ج ۱، میں ہے عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ؐ يَذُورُ عَلَى نِسَائِهِ فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُنَّ إِحْدَى عَشْرَةَ تَوْحَضَتْ أَنَسُ ؓ كَ تَلْمِذُ فِي حَاضِيَةِ نَبِيِّهِ ؐ سَ كَمَا أَوْ كَانَ يُطِيقُهُ جَوَاباً حضرت انس ؓ نے فرمایا كُنَّا نَسْأَلُهُ أَنَّهُ أُعْطِيَ قُوَّةَ ثَلَاثِينَ (وفی حاضیہ نمبر ۴۴ من البخاری ص ۴۱) وَفِي الصَّحِيحِ الْإِسْمَاعِيلِيِّ قُوَّةَ أَرْبَعِينَ . وَفِي الْحِلْيَةِ أَنَّهُ أُعْطِيَ قُوَّةَ أَرْبَعِينَ . كُلُّ رَجُلٍ مِنْ رِجَالِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَفِي التِّرْمِذِيِّ وَصَحَّحَهُ أَنَّ قُوَّةَ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ كَمِائَةِ رَجُلٍ . وَقَدْ قِيلَ مَنْ كَانَ اتَّقَى اللَّهَ فَشَهْوَتُهُ أَشَدُّ (مرتب)

اور حلیۃ الاولیاء کی روایت میں ہے کہ ایک جنتی رجل کی قوت مِائَةِ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا کی قوت کے برابر ہوتی ہے۔ تو اس طرح حضور ؐ کی قوت اربعۃ الآف (چار ہزار) رجل من اهل الدنيا کی ہوگی۔ فانتفى الاستبعاد اور یہ اعطاء قوت منصب نبوت کے خلاف نہیں ہے۔

**اشکال آخر:** ایک مشہور اعتراض ہے جو ملحد و بے دین لوگ وقتاً فوقتاً کرتے رہتے ہیں کہ مسلمانوں کا نبی ؐ شہوت پرست تھا۔ عورتوں کا بڑا دلدادہ تھا۔ کذا و کذا؟ اور کبھی کبھار اس قسم کے واقعات (جیسے كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ) کو یہ لوگ اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں؟

**جواب:** یہ ہے کہ یہ الزام حضور ؐ کی حیات طیبہ پر منطبق نہیں ہوتا۔ آپ ؐ کی حیات طیبہ کے چند نقوش یہ ہیں (۱) کہ پچیس سال کی عمر تک آپ ؐ نے کوئی نکاح نہیں کیا۔ جبکہ شباب عروج پر تھا۔ اور نکاح سے پہلے کسی قسم کی کوئی منافی عفت بے احتیاطی آپ ؐ سے سرزد ہونے کا دنیا کوئی ایک واقعہ بھی پیش نہیں کر سکتی (نہ کوئی توی نہ کوئی ضعیف)

(۲): پچیس (۲۵) سال کی عمر کے بعد آپ ؐ نے حضرت خدیجہؓ کے ساتھ (جنکی عمر اس وقت چالیس سال کی تھی اور جو پہلے کئی خاوندوں سے بیوہ ہو چکی تھیں) نکاح کیا اور پچیس (۲۵) سال کی زندگی خدیجہؓ کے ساتھ گزاری اور وہ آپ ؐ سے صاحبۃ الاولاد ہوئیں۔ انکی وفات کے بعد حضرت سوداءؓ سے نکاح کیا۔ تو (۵۳، ۵۵) میں تعدد ازواج چلا ہے۔ ۵۵ میں حضرت عائشہؓ سے نکاح ہوا ہے۔ کیا یہ کوئی شہوت پرست کر سکتا ہے۔ اور آپ ؐ نے جو دوسری بیویوں سے نکاح کیا ان میں سے بھی سب سوائے حضرت عائشہؓ کے پہلے خاوندوں سے بیوہ ہو چکی تھیں۔

(۳) پھر شہوت و قوت کا تقاضہ تو تب پورا ہوتا کہ آپ ؐ کی بیویاں نوکی بجائے سولہ ہزار ہوتیں اس لیے کہ ایک رجل من اهل الدنيا کیلئے چار بیویوں سے نکاح جائز ہے اور آپ ؐ میں چار ہزار انسانوں کی قوت تھی، جیسا کہ پہلے تفصیل گزر چکی ہے۔ لیکن اس کے باوجود نو بیویوں پر اکتفاء کرنا یہ شہوت پرستی نہیں بلکہ کسر شہوت ہے۔

(۴) بآئیل میں لکھا ہوا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی تین سو بیویاں تھیں اور سات سو (۷۰۰) سراری تھیں۔ سراری سریہ کی جمع ہے۔ اس لوندی کو کہتے ہیں جس کو مولیٰ افتراش کیلئے حاصل کر لیتا ہے۔ مجموعہ ایک ہزار ہو گیا۔ پھر معتزین شہوت پرستی کا الزام و اعتراض ان پر کیوں نہیں کرتے، نو (۹) بیویوں والے نبی پر کیوں کرتے ہیں۔

الحاصل: افتراشات کے تعدد سے آپ ﷺ کی ذات اور دوسرے انبیاء علیہم السلام پر شہوت پرستی کا الزام بے بنیاد و غلط ہے اس لیے کہ ان کی زندگیوں پر یہ منطبق ہی نہیں ہے۔

### وجوہ صحیحہ لتعدد ازدواج:

(۱) تعدد ازدواج پر اس لیے عمل فرمایا تا کہ نساء امت کو مسائل شرعیہ کی تبلیغ ہو کیونکہ بعض مسائل ایسے حساس ہوتے ہیں کہ ان کو اپنی بیویوں کی وساطت سے تو تبلیغ کیا جاسکتا ہے بلا واسطہ ان کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔

☆ حضرت عائشہؓ سے حضور ﷺ کو اسی لیے محبت زیادہ تھی کہ ان کے ذریعے یہ مقصد زیادہ سے زیادہ پورا ہوا۔ (خص نفس نہیں تھا) آپ ﷺ نے فرمایا (خُذُوا ثَلَاثِي دِينِكُمْ عَنْ هَذِهِ الْحُمَيْرَةِ) ”

(۲) تعدد ازدواج کی وجہ یہ بھی تھی کہ اس طریق سے مختلف قبائل سے تعلقات ہو جائیں گے اور وہ دین کی تبلیغ کرنے میں معاون و مددگار ثابت ہوں گے۔ اور ان کی طرف سے مخالفت و سرکشی کم ہو جائے گی۔

(۳) اس عمل سے حسن معاشرہ کی امت کو تعلیم دینا ہے اس لیے کہ تعدد و اختلاف کی صورت میں حسن معاشرہ بڑا مشکل امر ہے۔ ایک بیوی کے ساتھ حسن معاشرہ کوئی اتنا بڑا کمال نہیں ہے۔ وہ کذا

بعض روایات میں ہے کہ آپ ﷺ کی زوجات تسعة تھیں۔ بعض میں احدى عشرة کا ذکر ہے۔ دونوں میں تطبیق ظاہر ہے کہ دوسری تھیں۔ (۱) ماریہؓ (۲) ریحانہؓ اگر ان کو ملا لیا جائے تو احدى عشرة اور اگر ان کو نہ ملا لیا جائے تو تسعة تھیں۔ فلا تعارض۔

### بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعُودَ تَوَضَّأَ

﴿ص ۳۶﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ النَّخْلَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَتَى

أَحَدَكُمْ أَهْلُهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وَضُوءًا:

بعض نے کہا کہ اس وضو سے وضو لغوی (استنجا وغیرہ) مراد ہے لیکن صحیح ابن خزیمہ کی روایت سے فَلْيَتَوَضَّأْ وَضُوءًا لِلصَّلَاةِ معلوم ہوتا ہے کہ وضو شرعی (نماز والا وضو) مراد ہے۔

پھر اہل ظاہر کے نزدیک یہ امر وجوب پر محمول ہے لیکن عند الجمهور استحباب پر محمول ہے اس کی تائید ابن خزیمہ کی روایت فَإِنَّهُ أَطْهَرُ وَأَنْسَبُ سے ہوتی ہے۔

**بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ**  
**﴿ص ۳۶﴾ حَدَّثَنَا هَذَا ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَرْقَمِ ؓ: إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ**  
**أَحَدُكُمْ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ:**

اگر مغلوبیت کی حالت پیدا ہو جائے اور اثناءِ صلوٰۃ ہو تو صلوٰۃ کو ترک کر دے۔ اور اگر ابتداءِ صلوٰۃ ہو تو پھر بھی جماعت کو چھوڑ کر چلا جائے اور اگر صرف وہمہ ہو مغلوبیت پیدا نہ ہو تو پھر نماز اور جماعت نہ چھوڑے۔

حاصل یہ ہے کہ مغلوبیت کی حالت میں (چاہے اثناءِ صلوٰۃ ہو یا ابتداءِ صلوٰۃ) نماز کو جاری رکھنا بوجہ منع ہے۔  
 (۱) شغل۔ کہ دل نماز میں نہیں لگے گا۔ (۲) ایسی حالت میں نجاست اپنے محل سے چل چکی ہوتی ہے گو اس کا ظہور نہیں ہوتا۔  
 (۳) جب نجاست نکلتا چاہتی ہے اور اس نے اس کو روکا ہوا ہے تو اس کی حالت حامل نجاست کی سی ہو جاتی ہے اور ایسی حالت میں نماز درست نہیں ہوگی۔ (بخلاف عدم مغلوبیت کی حالت کے کہ یہ وجہ منع وہاں نہیں ہوتیں)

### **بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الْمَوْطِ**

**﴿ص ۳۶﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أُمِّ وَلَدٍ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ ؓ: وَأُمِّسِي فِي الْمَكَانِ**  
**الْقِدْرِ فَقَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ:**

**اشکال:** اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست رطبہ یا یابسہ کپڑے کو لگ جائے اور اس کا مکان طاہر پر بجز (رگڑنا و گھسیٹنا) ہو جائے تو اس سے طاہر ہو جاتا ہے حالانکہ یہ کسی کا بھی مذہب نہیں۔ کوئی امام بھی اس کا قائل نہیں؟۔ یہ حدیث بظاہر اجماع کے خلاف ہے۔ (اسی لیے کہ اجماع ہوا ہے کہ اگر کسی نجس کپڑے کا جر (گھسیٹنا و رگڑنا) کر دیا تو کپڑا پاک نہیں ہوتا)  
**جواب:** اس لیے جمہور نے اس کو نجاست یا بسہ پر محمول کیا ہے اور حضور ﷺ کا يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ فرمانا یہ سانک کی تسکین قلب کیلئے تھا نہ یہ کہ شریعت میں یہ کوئی طریق تطہیر ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک موقع پر صحابہ ؓ نے عرض کیا کہ لوگ ہمارے پاس ذبح شدہ گوشت لاتے ہیں وہ نئے نئے مسلمان ہوئے ہوتے ہیں ہمیں یقین نہیں ہوتا کہ انہوں نے بسم اللہ کہہ کر ذبح کیا ہے۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ سَمُّوا أَنْتُمْ عَلَيْهَا وَكُلُّوْهَا۔

تو جیسے یہ تسکیناً للقلب ولدفع الوسوس تھا اسی طرح يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ کو سمجھنا چاہیے۔

**اشکال:** اس حدیث کی عنوان کے ساتھ مطابقت نہیں کیونکہ عنوان تو وضو من الموطی کا ہے پاؤں کا نجاست کو روندنا اور یہاں حدیث ثوب والی لیکر آئے تو مطابقت کیسے ہوئی۔

**جواب:** یہ ہے کہ عنوان میں وضو سے مراد وضوء لغوی "غسل" مراد ہے اور رجل مقیس ہے ثوب پر۔ جب حدیث الباب کا ورود ثوب کے بارے میں ہے اور وہ رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے اس میں غسل کی ضرورت نہیں۔ اگر انسان اپنے رجل سے

کوئی نجاست روند دیتا ہے تو وہ بھی کسی پاک جگہ پر گزرنے سے پاک ہو جائے گا۔

بلکہ حدیث کا عنوان کے ساتھ انطباق اور عنوان کا واقعہ حدیث الباب سے استفادہ دلالت النص کے طور پر ہے۔ کیونکہ ثوب میں تخیل ہوتا ہے نجاست یا اس کے اجزاء اس میں گھس جاتے ہیں بخلاف رجل کے کہ اس میں تخیل نہیں ہوتا پس جب ثوب میں غسل نہیں ہے تو رجل میں بھی بالطریق الاولی غسل نہیں ہوگا۔

اشکال: یہ ہے کہ أَبُو دَاوُدُ بَابِ فِي الْأَذَى يُصِيبُ الدَّيْلَ میں ص ۶۱ پر حدیث ہے عَنْ إِسْرَافٍ مِنْ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لَنَا طَرِيقًا إِلَى الْمَسْجِدِ مُنْتَبِهَةً فَكَيْفَ نَفْعَلُ إِذَا مُطِرْنَا قَالَ أَلَيْسَ بَعْدَهَا طَرِيقٌ هِيَ أَطْيَبُ مِنْهَا قَالَتْ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَهَذِهِ بِهِذِهِ۔ یعنی مشی علی الطريق الثانی سے وہ نجاست زائل ہو جائے گی جس کا مشی علی الطريق الاول سے تلبس ہوا ہے۔ دیکھیے اس حدیث میں رطبہ کی تصریح ہے۔ فاین العمل علی النجاسة اليابسة؟

اسی مشکل کے پیش نظر شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ نجاست رطبہ ہو یا یاسہ، ثوب ہو یا رجل ہو یا خف ہو یہ تمام رگڑنے سے پاک ہو جاتے ہیں۔ بعض مالیکہ نے فرمایا کہ عموم بلوی کی بنا پر تلبس بطین الشارع معاف ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا اور بعض مالیکہ کے یہ دونوں قول بعید ہیں (قابل تسلیم نہیں ہیں) لہذا اشکال برقرار رہا۔

جواب حدیث ابی داؤد: یہ ہے کہ سائل کے سوال کا منشاء معلوم کرنا چاہیے اور عام حالت پر نظر رکھنی چاہیے۔ دیہاتوں میں راستے درمیان سے گھرے ہوتے ہیں۔ اور انکی طرفیں اونچی ہوتی ہیں ان پر نجاست پڑی رہتی ہیں۔ جب بارش ہوتی ہے تو وہاں نجاست راستے کے درمیان میں آجاتی ہیں۔ جب خشک ہوتی ہیں تو پھر لوگ وہاں سے گزرتے ہیں اور لوگوں کے گزرنے کی وجہ سے وہ نجاست ٹوٹ پھوٹ جاتی ہیں۔ اگرچہ وہاں سے گزرنے والا ہر انسان احتیاط سے گزرتا ہے۔ اپنے کپڑوں کو بچاتا ہے پھر بھی بعض دفعہ کچھ نہ کچھ لگنے کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔ تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے فقال ہذہ بہذہ۔ تو اس طرح یہ حدیث بھی نجاست یا اس پر محمول ہوگئی حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ رطبہ نجاست کے اندر سے گزرا جا رہا ہے۔ کوئی جانور بھی ایسا نہیں کرتا وہ بھی اپنے آپ کو رطبہ نجاست سے بچا بچا کر چلتا ہے۔ ایک نمازی انسان سے ایسی توقع کیسے کی جاسکتی ہے کہ وہ رطبہ نجاست میں گزر جائے اور پرواہ نہ کرے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّيْمِ

ضربات تیم اور مسح یدین میں اختلاف:

ضربات تیم اور مسح یدین میں اختلاف ہے کہ تیم ضربہ واحدہ ہے یا ضربتین ہے؟ اسی طرح مسح یدین الی المرفقین ہے یا الی الکفین۔

امام مالک، شافعی و ابو حنیفہ کے نزدیک: تیم ضربتین ہے اور مسح الی المرفقین ہے۔

امام احمد، اسحاق، ترمذی و بخاری کے نزدیک: تیم ضربہ واحدہ ہے اور مسح الی الکفین ہے دو قول ہو گئے۔

### دلائل المذہب الثانی ومؤیداتہم:

دلیل (۱): حدیث الباب حدیث عمار ہے۔ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اَمَرَهُ بِالتَّيْمُمِ لِلْوُجْهِ وَالْكَفَّيْنِ (بعض اہل علم کا جرح کرنا مندرجہ ذیل ہے)

بعض اہل علم کی اس پر جرح:

حضرت عمارؓ کی یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ یہ حدیث ”حضرت عمارؓ کی“ ایک دوسری حدیث (جس ۳۸ پر وَقَدْ رَوَى عَنْ عَمَارٍ اَنَّهُ قَالَ تَيَمَّمْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ اِلَى الْمَنَاكِبِ وَالْاَبْطِ الْفَاظُ کے ساتھ مروی ہے) کے مخالف ہے۔  
جواب جرح من المصنف: مصنف نے اسحاق بن ابراہیم سے اس کا یہ جواب نقل کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے کیونکہ حدیث یہی ہے۔ مناکب و ابط والی حدیث نہیں ہے بلکہ وہ صحابہؓ کا اپنا عمل ہے۔

اس پر دلیل: یہ ہے کہ عمارؓ فتویٰ بھی تیمم للوجه والکفین کا دیا کرتے تھے پس اس سے معلوم ہوا کہ حدیث یہی ہے، مناکب و ابط والی حدیث نہیں بلکہ عمل صحابہؓ ہے۔ لہذا حضرت عمارؓ کی یہ حدیث مذہب ثانی کی دلیل بن گئی۔  
دلیل (۲): ترمذی ص ۳۸ پر ہے کہ ابن عباسؓ سے کسی نے سوال کیا کہ اللہ نے وضو میں الی المرفقین کا ذکر فرمایا مگر تیمم میں اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ ہمیں تیمم میں کیا کرنا چاہیے؟ ابن عباسؓ نے جواب فرمایا کہ تیمم میں مرفقین نہیں ہیں بلکہ کفین ہیں۔ اگر مرفقین ہوتیں تو اللہ اس کو ذکر فرماتے پس تیمم مقیس ہے قطع ید فی السرقة پر۔ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا الْخِصْمَ وہاں اِلَى الْكَفَّيْنِ ہے اسی طرح تیمم میں بھی اِلَى الْكَفَّيْنِ ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ تیمم میں مسح الی الکفین ہے۔ انتہی تقریر المصنف بمضمونہ۔

### دلائل المذہب الاول:

دلیل (۱): تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور وضو میں اللہ نے اعضاء اربعہ کو ذکر فرمایا۔ اور خلیفہ میں یعنی تیمم میں عضوین کو ذکر فرمایا ہے۔ پس اصل اور قاعدہ یہ ہے کہ جو ساقط ہو گئے وہ تو بالکل ساقط ہو گئے۔ اور جو خلیفہ میں رہ گئے ان کو بالکل رہنا چاہیے تاکہ خلافت کا معنی تحقق ہو۔ یعنی مسح الی المرفقین ہے۔

اشکال: مسح علی الخفین بھی تو غسل رجلین کا خلیفہ ہے وہاں بھی پھر یہی تقریر چلاؤ اور مسح الی الکعبین کے قائل ہو جاؤ؟  
جواب: یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا غسل رجلین کیلئے خلیفہ بننا مستہم نہیں۔ اور اگر خلیفہ ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر نبی ﷺ کا اس میں قبول و عمل صارف عن هذا الاصل ہے (اس اصل سے ہمیں قول و فعل نے ہٹا دیا ہے) اور اس قسم کا قول و فعل تیمم میں موجود نہیں۔ فبقی علی اصلہ المذكور۔

دلیل (۲): ابوداؤد ص ۵۳ پر حدیث ہے

حَتَّىٰ إِذَا كَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَتَوَارَىٰ فِي السِّكَّةِ فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى الْحَائِطِ وَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ ثُمَّ ضَرَبَ بِهِمَا ضَرْبَةً أُخْرَىٰ فَمَسَحَ ذِرَاعَيْهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ الْخ - (مسح کف سے اوپر چلا گیا) یہ وہ حدیث ہے جس پر پہلے (باب کراہیۃ رَدِّ السَّلَام) میں بمع اشکال وجواب کلام کر چکا ہوں۔

دلیل (۳): دارقطنی و بیہقی میں ابن عمر و جابر سے مرفوعاً و موقوفاً بھی روایت ہے۔ التَّيْمُ ضَرْبَتَانِ، ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ۔ اور اس حدیث کی تصحیح بھی کی گئی ہے۔  
فریقِ اوّل کی طرف سے مصنف کے بیان کردہ دلائل کے جوابات:

حدیث عمارؓ کا جواب (۱): یہ ہے کہ حدیث حضرت عمارؓ میں شدید اضطراب ہے۔

(۱) کہیں إِلَى نَصْفِ السَّاعِدِ کا ذکر ہے اور وَلَمْ يَلْغُ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ کا یہی مطلب ہے۔

(۲) کہیں إِلَى الْكَفَيْنِ أَوْ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ کا ذکر ہے بالشک۔

(۳) کہیں إِلَى الْكَفَيْنِ أَوْ الذِّرَاعَيْنِ کا ذکر ہے بالشک۔

(۴) کہیں إِلَى الْكَفَيْنِ فقط کا ذکر ہے۔

(۵) کہیں آباط و مناكب کا ذکر ہے۔

(۶) پھر ایک اور اضطراب ہے بعض روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمارؓ کو تیمم کر کے دکھایا۔

(۷) اور بعض میں ہے کہ عمارؓ کو کہہ دیا إِنَّمَا كَانَ يَكْفِي أَنْ تَفْعَلَ هَكَذَا۔ اسے شدید اضطراب کے ہوتے ہوئے یہ حدیث اس مسئلے میں کیسے فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ پس اس سلسلے میں فیصلہ کن اوپر ذکر کی ہوئی کَآذَ الرَّجُلِ أَنْ يَتَوَارَىٰ فِي السِّكَّةِ والی حدیث ہے کیونکہ اس میں کوئی اضطراب نہیں ہے۔

سوال: اس پر کوئی کہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمارؓ کو ایک صورت (کیفیت) بتلا دی لیکن آگے نقل کرنے والے رواۃ نے اضطراب و اختلاف پیدا کر دیا۔

جواب: یہ ہے کہ اس تقریر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ اضطراب تو بہر حال باقی رہے گا۔

حدیث عمارؓ کا جواب (۲): یہ ہے کہ کسی چیز کو کبھی تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے اور کبھی اشارہ و اجمال سے بیان کیا جاتا ہے۔ نبی ﷺ کا مقصد عمارؓ کو یہ فرمانے سے (إِنَّمَا كَانَ يَكْفِي أَنْ تَفْعَلَ هَكَذَا) سے تیمم کی ابتدائی تعلیم نہیں تھی بلکہ تیمم کی کیفیت معبودہ کی طرف اشارہ کرنا تھا اور انکے اس وہم کو دور کرنا تھا کہ شاید حدث اصغر و حدث اکبر کے تیمم کی کیفیت جدا جدا ہو۔ اسی لیے انہوں نے حدث اکبر میں تمرغ (مٹی میں لوٹ پوٹ) پر عمل کیا۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا نہیں حدث اکبر کے تیمم کی بھی وہی کیفیت ہے جو تم نے حدث اصغر کے تیمم کی جانی ہوئی ہے۔

قطع ید پر قیاس کرنے کا جواب: یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قطع ید حدود و عقوبات سے ہے جن میں اقل مایمکن پر عمل کیا جاتا ہے اور تیمم باب تطہیر سے ہے جس میں ازید مایمکن پر عمل کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ مسلم جلد

اول، بَابُ اسْتِحْبَابِ إِطَالَةِ الْفُرَّةِ وَالتَّحْجِيلِ فِي الْوُضُوءِ ص ۱۲۷ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہے کہ انہوں نے وضو میں ہاتھوں کو بغلوں تک دھویا الخ۔

الحاصل: دونوں کے معنی میں فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ قیاس مع الفارق ہے جو قابل توجہ نہیں۔

## ”باب“

یہ باب عنوان کے بغیر ہے اس موقع پر اس کا ذکر کرنا ایسے ہے جیسے فقہ کی کتابوں میں مسائل شتی کا عنوان آتا ہے۔

﴿ص ۳۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ ..... عَنْ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلَى كُلِّ حَالٍ مَا لَمْ يَكُنْ جُنْبًا:

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا پڑھنا، پڑھانا حدث اصغر کی حالت میں جائز ہے اور حدث اکبر کی حالت میں منع ہے۔ حضور ﷺ کا اس پر عمل تھا۔

اشکال: دوسری حدیث میں ہے کہ يَذْكُرُ اللَّهَ عَلَى كُلِّ أَحْيَانٍ اور قرآن میں بھی ذکر ہے جیسے آتا ہے ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ۔ اِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جنابت کی حالت میں بھی پڑھنا، پڑھانا ہوتا تھا جبکہ حدیث الباب میں اس کی نفی ہے۔ پس دونوں حدیثوں میں تعارض ہوا؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): اس حدیث میں ذکر سے مراد ذکر اسم تعالیٰ ہے یہ ہر حال میں حتیٰ کہ جنابت کی حالت میں بھی ہوتا تھا۔ فلا تعارض (ذکر سے مراد قرآن کی تلاوت نہیں ہے)

جواب (۲): اس حدیث میں کل احيان سے احيان مناسبہ للذکر مراد ہیں تغوط، بول، براز، جماع کی حالتیں خارج ہو جائیں گی کیونکہ یہ غیر مناسبہ للذکر ہیں۔ لہذا اثبات احوال مناسبہ کا ہے۔ اور نفی احوال غیر مناسبہ کی ہے۔

جواب (۳) اس حدیث میں ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے ذکر لسانی نہیں۔ اور ذکر قلبی اللہ کی طرف دھیان کرنا ہے۔ اسی کو صوفیا کی اصطلاح میں ”وصول“ کہتے ہیں یعنی انسان غیر اللہ کے مشاہدہ سے گزر جائے۔ فناء عن مشاہدۃ الغیر۔ (غیر کا مشاہدہ نہ رہے) یہ وصول ہے۔

ابن عربی نے کہا ہے کہ مَنْ شَهِدَ الْخَلْقَ لَا فِعْلَ لَهُمْ فَقَدْ فَازَ وَمَنْ شَهِدَ الْخَلْقَ لَا حَيَاةَ فَقَدْ جَازَ وَمَنْ شَهِدَ الْخَلْقَ عَيْنَ الْعَدَمِ فَقَدْ وَصَلَ۔

(کسی نے تکلیف پہنچائی یہ نہ سمجھو کہ فلاں نے پہنچائی ہے بلکہ سمجھو کہ تکلیف اللہ کی طرف سے ہے یہ فقد فاز ہے) اس پر آکر سیر الی اللہ ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد پھر سیر فی اللہ شروع ہوتی ہے۔ صوفیاء یہی کہتے ہیں السفر، سفران، اور سیر فی اللہ غیر متناہی ہے۔ آگے بقاء کا مرحلہ شروع ہوتا ہے اور اس سے قبل قبل فنا ہے۔

الحاصل: حضور ﷺ کا دھیان ہر حال میں اللہ کی طرف ہوتا تھا حتیٰ کہ حالت جنابت میں بھی۔ فلا اشکال۔

## بَاب مَا جَاءَ فِي الْبَوْلِ يُصِيبُ الْأَرْضَ

﴿۳۸﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ وَسَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيُّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ:

اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ لَقَدْ تَحَجَّرَتْ وَاسِعًا:

اس اعرابی نے اللہ کی رحمت کو دوسری حسی چیزوں پر قیاس کر لیا کہ جیسے دوسری چیزوں کو تقسیم ہونے سے حصص کم ہو جاتے ہیں شاید اکبیں بھی ایسے ہی ہو۔ فَقَالَ لَقَدْ تَحَجَّرَتْ وَاسِعًا الخ سے جناب ﷺ نے اسکی تردید فرمائی کہ اللہ کی رحمت کو دوسری تقسیم ہونے والی حسی چیزوں پر قیاس نہ کرو۔

أَهْرَيْقُوا عَلَيْهِ سَجَلًا مِّنْ مَّاءٍ أَوْ دَلُّوا مِّنْ مَّاءٍ :

اگر ڈول پانی سے بھرا ہوا ہو تو ”سجل“ اور اگر بھرا ہوا نہ ہو تو ”دلو“ کہلاتا ہے۔

اگر ارض صلبہ (سخت) اور مرتفعہ ہو تو اس پر تین مرتبہ پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے۔ اور اگر ہموار ہو تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اس کا حفر کیا جائے اور جہاں تک نجاست کا اثر ہو اس کی مٹی حفر کر کے باہر پھینک دی جائے۔ اور اگر رخوہ (نرم) ہو کہ پانی اس میں جذب ہو جائے..... تو وہ بھی تین مرتبہ پانی بہانے سے پاک ہو جاتی ہے اور خشک ہو جانے سے بھی پاک ہو جاتی ہے۔

تو اس طرح تطہیر الارض کے تین طریقے ہوں گے (اراقۃ الماء سے۔ (۲) حفر سے (۳) پیوست سے۔ دلیل اس کی ابوداؤد کے باب فِي طُهُورِ الْأَرْضِ إِذَا يَبَسَتْ میں ص ۶۰ پر حدیث ہے قَالَ ابْنُ عُمَرَ ؓ كُنْتُ أُبَيِّتُ فِي الْمَسْجِدِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكُنْتُ فَتًى شَابًا عَزَبًا وَكَانَتِ الْكِلَابُ تَبُولُ وَتَقْبِلُ وَتَذْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ فَلَمْ يَكُونُوا يَرْشُونَنَا شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ۔

یعنی اس بول پر پانی نہیں بہاتے تھے۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خشک ہونے سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تطہیر الارض کا صرف ایک ہی طریقہ ہے وہ ہے ”اراقۃ الماء“ انکی دلیل واقعہ حدیث الباب اَهْرَيْقُوا عَلَيْهِ سَجَلًا ہے (کہ اراقۃ الماء پر عمل کیا گیا)

اراقۃ الماء کی وجوہ (۱): جب نجاست پر اراقۃ الماء کیا جاتا ہے تو وہ الماء الجاری ہوتا ہے۔ اور الماء الجاری تغیر اوصاف کے بغیر نجس نہیں ہوتا۔ اس واقعہ میں بھی تغیر اوصاف مستبعد ہے۔ کیونکہ ایک تو ویسے ہی انسان کا بول کم ہوتا ہے اور پھر کچھ زمین نے بھی جذب کر لیا ہوگا اس لیے اب یہ الماء الطاہر کی صورت میں جمع ہوگا۔ (اب اس گیلی جگہ پر بھی نماز جائز ہے۔ کپڑوں کو لگنے سے کپڑے نجس نہیں ہوں گے)

(۲) اراقۃ الماء اس لیے کیا گیا تاکہ رانحہ کر سبھ بھی زائل ہو جائے۔

(۳) اراقۃ الماء اس لیے کیا گیا تاکہ انتشار ہو جائے اور کسی کو اس جگہ نماز پڑھنے میں وسوسہ پیدا نہ ہو کہ بول کی یہ جگہ نجی۔ بول

کی یہ جگہ تھی۔

(۴) یہ بول کا واقعہ مسجد کے کسی ناحیہ (کوئہ) میں تھا اس پر پانی بہایا تو بول بھی (آسانی سے) بہہ گیا۔ اس لیے اللہ الماء ہوا۔ پہلی وچوتھی وجہ میں تو جفاف و بیس کا انتظار کیے بغیر ارض کی طہارت کا حکم کر دیا جائے گا۔ بخلاف وسطین (درمیانی دو وجہوں) کے کہ انکی رو سے طہارت ارض کا حکم بیس و جفاف کے بعد کیا جائے گا۔ ایک طریقہ تطہیر پر عمل کرنے سے کسی دوسرے طریقہ تطہیر کی نفی نہیں ہو جاتی۔

ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ:

بُعِثْتُمْ اصل میں بُعِثْتُمْ تھا پھر واحد کو جمع کے صیغہ سے تعبیر کر لیا گیا۔ کیونکہ بعثت صرف نبی ﷺ کی ہوئی ہے۔ یا بعثت سے مراد بعثت صحابہ ہے کیونکہ ان کا کیث ہونا حضور ﷺ کا کیث ہونا ہے (تبلیغ کی رو سے) باقی اس جملے کا متعلق یا تو صحابہ کی وہ سختی ہے جو اس کے ساتھ کرنے کا ارادہ کر رہے تھے۔ یا اس جملے کا متعلق بعض صحابہ کی وہ رائے ہے جو موضع البول کو ظاہر بنانے کیلئے دے رہے تھے کہ اس کا حفر کیا جائے اور اس کی مٹی نکال کر باہر پھینکی جائے اور دوسری مٹی لا کر اس پر ڈالی جائے۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ الخ۔

### أَبْوَابُ الصَّلَاةِ

شروع میں ذکر کیا تھا کہ حقوق اللہ میں زیادہ اہم صلوٰۃ ہے اور اس کی ضروریات سے یہ بات تھی کہ شروط طہارت کی تفصیلات سامنے آئیں۔ اس لیے مصنف نے ابواب الطہارۃ میں ان تفصیلات کو بیان کر دیا۔ ان کے بیان سے فارغ ہو کر اب صلوٰۃ کو شروع کرتے ہیں۔

☆ ..... علماء لکھتے ہیں کہ عبادات میں صوم و حج اللہ کی صفت جمال کے مقتضیات سے ہیں صوم میں ”ترک“ ہے۔ (یعنی ترک اکل، ترک شرب، ترک جماع) جس میں ترک اغیار کی طرف اشارہ ہے (کہ ہم سے جزو اور اغیار کو چھوڑو!) اسی طرح حج بھی مقتضیات جمال سے ہے کہ اس میں جذب الی المحبوب ہے۔

صلوٰۃ: ایسی عبادت ہے جو اللہ کی صفۃ کمال کے مقتضیات سے ہے۔

صلوٰۃ کا لغوی و شرعی معنی:

لغة الصلوة ”الدعاء“ كما قال تعالى فَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ۔

عرف شرع میں صلوٰۃ بمعنی ارکان مخصوصہ ہے۔ چونکہ ارکان مخصوصہ میں بھی قولاً، فعلاً، صراحۃ، اشارۃ ”دعاء“ موجود ہے (تو ان دونوں معنوں میں مناسبت ہے)۔

فرضیت صلوٰۃ کی ابتداء:

شروع شروع میں صلوٰۃ التہجد ایک سال تک فرض رہی ہے۔ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قُلِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ

اَوْ اَنْقَضَ مِنْهُ (الآیة) نصفه ”اللیل“ سے بدل ہے۔ اور مِنْهُ میں ضمیر کا مرجع نصف ہے۔ پھر اس وقت کی پابندی صحابہ کرام کیلئے مشکل ہوگئی پھر اللہ پاک نے سورۃ مزمل کی آخری آیات اتار کر اس پابندی کو ختم کر دیا۔ اور وجوب باقی رہا۔ پھر بعد میں خمسہ صلوٰت کی فرضیت کے ساتھ وجوب تہجد بھی منسوخ ہو گیا اب صرف استحباب باقی رہ گیا۔

معراج کی تاریخ:

اس پر توافق ہے کہ خمسہ صلوٰت کی فرضیت لیلۃ المعراج میں ہوئی ہے مگر اس میں مختلف اقوال ہیں کہ معراج کا واقعہ کب پیش آیا؟ ان میں اظہر الاقوال یہ قول ہے کہ ہجرۃ سے تین سال قبل اور نبوت کے دس سال بعد پیش آیا۔ (کیونکہ کئی زندگی تیرہ سال ہے)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

﴿ص ۳۸﴾ حَدَّثَنَا هَذَا بَنُ السَّرِيِّ..... قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ

أَمْنِي جَبْرِيلُ ﷺ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ مَرَّتَيْنِ فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأُولَى مِنْهُمَا الْخ:

اشکال: یہ اَلْأَعْلَمُ أَحَقُّ بِالْإِمَامَةِ والے قانون کے خلاف ہے؟ اس کے دو (۲) جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ جب یہ واقعہ پیش آیا اس وقت آپ ﷺ اَعْلَمُ نہیں تھے۔

جواب (۲): اس وقت اَعْلَمُ اِحق بالامامت کا حکم نہیں تھا۔

سوال (۲): اس میں جبریل ﷺ متغفل اور حضور ﷺ مفترض تھے یہ اقتداء المفترض خلف المتغفل ہوئی وهو خلاف مذهبنا؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

جواب (۱): امامت کا معنی ارشاد و ہدایت ہے کہ جبریل ﷺ پاس بیٹھ کر بتاتے جاتے تھے اور حضور ﷺ پڑھتے جاتے تھے۔ جیسے کوئی معلم کسی صبی کو نماز کی تعلیم کرتا ہے۔

جواب (۲): چونکہ جبریل ﷺ کو بھی اس (صلوٰۃ) کا امر ہوا تو امر کی وجہ سے وہ بھی مکلف بن گئے پس اقتداء المفترض خلف المفترض ہی ہوئی۔ فلا اشکال۔

جواب (۳): یہ ابتدا کا واقعہ ہے جب امام و مأموم کے اتحاد و عدم اتحاد کا ضابطہ نازل نہیں ہوا تھا۔

جواب (۴): نبی ﷺ نے جبریل ﷺ کے ساتھ پڑھی ہوئی نمازوں کا پھر اعادہ کیا۔

جواب (۵): اس وقت آپ ﷺ بھی متغفل تھے لعدم ورود التفصیلات۔ مگر یہ آخری دونوں جواب بعید ہیں۔

عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ:

ایک دوسری روایت میں الی البیت ہے۔ اس کو اس پر محمول کریں گے۔ اور اَلْبَيْتِ پر الف لام عہدی ہے۔ بیت سے مراد معبود بیت ہے یعنی بیت اللہ۔

مرتین:

**اشکال:** اس اجمال کے بعد جو تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے اس میں نو (۹)، دس (۱۰) مرتبہ امامت کرانے کا ذکر ہے (پھر مرتین کیسے فرمایا؟) اس طرح تو تفصیل و اجمال میں توافق نہیں ہے۔

**جواب:** مرتین سے مراد ”یومین“ ہے۔

**اشکال:** فرضیت صلوٰۃ تالیلہ المعراج میں ہو گئی تھی۔ اگلے دن کی صبح کو آپ ﷺ نے نماز فجر ادا فرمائی یا نہیں؟ اگر بنفسہ ادا فرمائی تو تکلیف مالا یطاق ہے اور اگر ادا نہیں فرمائی تو ترک واجب کا ارتکاب ہے؟ اس کی متعدد توجیہات ہیں۔

**توجیہ (۱):** صلوٰۃ الفجر آپ ﷺ نے معراج سے رجوع کے وقت امامت انبیاء علیہم السلام کی صورت میں ادا کر لی تھی کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ امامت انبیاء علیہم السلام کا واقعہ جاتے ہوئے بھی پیش آیا اور واپسی میں بھی پیش آیا۔

**توجیہ (۲):** حضرت جبریل علیہ السلام کا نزول فجر میں ہوا۔ لیکن راوی نے اختصاراً اس کا ذکر چھوڑ دیا ہے اور ظہر سے تعلیم کا ذکر کرنا شروع کر دیا۔

**توجیہ (۳):** ایک ہے نفس وجوب اور ایک ہے وجوب ادا۔ اس میں شک نہیں کہ نفس وجوب ہو گیا تھا لیکن عدم ورود تفصیلات کی بنا پر وجوب ادا نہیں ہوا تھا۔

فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأَوَّلَى مِنْهُمَا حِينَ كَانَ الْفَيْءُ مِثْلَ الشِّرَاحِ:

فنی اور ظل میں فرق:-

فنی مابعد الزوال کے ساتھ مختص ہے اور ظل قبل الزوال کے ساتھ۔ بعض کے نزدیک دونوں کا معنی ایک ہے، کوئی فرق نہیں ہے۔ حدیث میں سو فنی الزوال کا اعتبار ہے۔ گو اس کو اعتماد اعلیٰ الفہم ترک کر دیا گیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ حدیث میں اطلاق مراد ہے۔ سو فنی الزوال کی قید لگانے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ مکہ مکرمہ (جہاں یہ واقعہ پیش آیا) بلاد استوائیہ میں سے ہے اور بلاد استوائیہ میں دائما فنی الزوال سرے سے ہوتا ہی نہیں۔ بلاد غیر استوائیہ جن میں عرض بلد جنوباً و شمالاً دونوں السیل ہواں میں بھی نہیں ہوتا۔ اگر مکہ بلاد استوائیہ میں سے ہو تو پھر فنی الزوال کا نہ ہونا ظاہر ہے۔ اور اگر غیر استوائیہ بلاد میں سے ہو تو پھر یہ کہیں گے کہ واقعہ امامت اس وقت پیش آیا جب فنی الزوال نہیں ہوتا تھا۔

مثل الشراک کی قید بھی احترازی نہیں ہے۔ بلکہ اگر اس سے بھی اقل فنی ہو اور زوال کا ہو جانا یقینی ہو پھر بھی ظہر پڑھ سکتا ہے۔ مثل الشراک کی قید اس لیے ذکر کی ہے کہ عامۃ الناس زوال کو اسی شراک سے پہچانتے تھے نہ یہ کہ یہ مدار حکم ہے۔

**الحاصل:** مقصد یہ ہے کہ پہلے دن ظہر زوال کے فوراً بعد پڑھی گئی۔ اور ظہر کے وقت کا زوال سے شروع ہو جانے پر اجماع ہے

ظہر کے آخری وقت میں اختلاف:

مشہور اس میں دو (۲) مذہب ہیں

- (۱) **مذہب المثل**: (کہ ظہر کا آخری وقت مثل اول پر پورا ہو جاتا ہے) **جمہور کا مذہب** ہے اور صاحبین بھی اسی کے قائل ہیں۔ **امام صاحب** سے بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے جس کو حسن بن زیاد کی روایت کہا جاتا ہے۔
- (۲) **مذہب المثلیں**: وہ یہ ہے کہ ظہر کا وقت زوال سے شروع ہو کر دو مثل تک رہتا ہے اور امام صاحب سے مشہور روایت مثلیں کی ہے۔ نیز امام صاحب سے ایک روایت من المثل الی المثلیں کے مہمل ہونے کی بھی ہے۔ جس کو اسد بن عمر روایت کرتے ہیں۔ یہ وقت نہ ظہر کا ہے نہ عصر کا بلکہ یہ فاصلہ ہے۔

**مذہب المثل کی دلیل:**

جمہور کی دلیل یہی حدیث امامت ہے **ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ**۔

**مذہب المثلیں کے دلائل اور ان پر اعتراضات و جوابات:**

- دلیل (۱):** حدیث ابراد ہے **أَيُّ أَبْرَدُوا بِالظَّهْرِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِّنْ قَبْلِ جَهَنَّمَ**۔
- اشکال:** دوسرا فریق اس دلیل پر سوال کرتا ہے کہ اگر ابراد سے مراد ابراد الشمس ہے تو وہ ایک مثل پر حاصل ہو جاتا ہے اور اگر ابراد سے مراد ابراد الارض ہے تو وہ مغرب تک بھی حاصل نہیں ہوتا؟ (بلکہ مغرب کے بعد بھی ارض گرم رہتی ہے)۔
- جواب:** یہ ہے کہ ابراد سے مراد ابراد الارض ہے۔ اور مراد اس سے معتد بہ ابراد ہے جو بعد المثل بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ دیار عرب میں رہنے والے لوگوں کو اس کا مشاہدہ ہے۔

- دلیل (۲):** مؤطا امام مالک کے ص ۵ کے آخر اور ص ۶ کے اول میں ابو ہریرہ سے ایک حدیث مروی ہے **صَلَّى الظَّهْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ وَالْعَصْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ**۔
- اشکال:** مثل اول والوں کی طرف سے اس دلیل پر خدشہ و اعتراض یہ ہے کہ یہ دلیل تب تام ہو سکتی ہے جب سوائی الزوال ہو۔ اور یہ ثابت نہیں؟

**جواب:** یہ ہے کہ ابھی اوپر ذکر کیا گیا ہے اور علامہ زبیلی نے بھی ذکر کیا ہے کہ مکہ، مدینہ، صنعاء میں فی الزوال ہوتا ہی نہیں۔ اب اگر ان علاقوں میں کوئی ایک ہی مثل پر ظہر پڑھنا شروع کرے تو لامحالہ اس کی ادا مثلیں پر ہوگی۔ وهو یخالف مذہب المثل۔

- دلیل (۳):** بخاری جلد اول باب **مَنْ أَذْرَكَ مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ الْغُرُوبِ** میں ص ۹، پر حدیث ہے جس میں یہود و نصاریٰ اور اس امت کے اعمال و اجور کو ایک اجارہ کی مثال کے ذریعے سمجھایا گیا ہے کہ ایک مزدور نے صبح سے لیکر ظہر تک مزدوری کی اس کو ایک قیراط ملا۔ دوسرے نے ظہر سے عصر تک کی تو ایک قیراط ملا۔ تیسرے نے عصر سے مغرب تک مزدوری کی تو اس کو دو (۲) قیراط ملے۔ پہلے دونوں مزدور ناراض ہو گئے کہ اس تیسرے مزدور کی محنت و عمل کم اور اجر زیادہ ہے۔

اب اگر مثل اوّل کو لیا جائے تو من العصر الى المغرب کا وقت من الظهر الى العصر سے زیادہ ہو جائے گا اور مثال منطبق نہ ہو سکے گی۔ اور اگر مذہب المثلین لیا جائے تو پھر مثال کا انطباق آسانی سے ہو جائے گا۔

اعتراض: اس پر مذہب المثل والے کہتے ہیں کہ کچھ نہ کچھ زیادتی تو ہو ہی جاتی ہے فہو یکفینا۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہاں تدقیق فلسفی کا اعتبار نہیں بلکہ عرف کا اعتبار ہے۔

جواب (۲): نیز مثال تقاضہ کرتی ہے کہ پہلے طبقوں کے دونوں وقت مساوی ہوں۔ اور تدقیق فلسفی اس کے خلاف ہے۔

پھر کہتے ہیں کہ اجرت والی یہ حدیث و مثال قیام جماعت کے وقت سے معتبر ہے دخول وقت عصر سے معتبر نہیں۔ اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ مذہب المثل والے تجیل عصر کے قائل ہیں پس معلوم ہوا کہ یہ مثال مذہب المثلین کے مذہب کے مطابق ہی منطبق ہو سکتی ہے۔

دلیل (۴): اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ یہ بھی مذہب المثلین پر منطبق ہوگی۔ اس لیے کہ طرف کا معنی جزء قلیل ہے اور اگر مذہب المثل کو لیا جائے تو اس کے اعتبار سے ربع النهار باقی رہ جائے گا۔

دلیل (۵): فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا (الآیۃ)۔ قبلیت سے قبلیت قریبہ متبادر ہوتی ہے نہ کہ قبلیت بعیدہ۔

دلیل (۶): بخاری بابِ اسْتِحْبَابِ الْإِبْرَادِ بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ الخ ص ۶۷، ج ۱، میں ایک حدیث ہے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے مؤذن نے ظہر کی اذان کہنی چاہی آپ ﷺ نے فرمایا اَنْتَظِرْ اَنْتَظِرْ حَتَّى رَأَيْنَا فَيْءَ التَّلَوْلِ (ٹیلوں کے سایے) وَفِي رِوَايَةٍ سَاوِي فَيْءَ التَّلَوْلِ التَّلَوْلِ۔ عام چیزوں کی نسبت ٹیلوں کا سایہ دیر سے ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہ زمین پر بچھے ہوئے ہوتے ہیں۔ پھر ساوی (برابری) یہ تو قریب الغروب ہوگی جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ مگر اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ظہر کا وقت مثل کے بعد ہے۔ وہ اس طرح کہ ظہر کی تاخیر ہوئی پھر بعد المثل ادا کی گئی۔ حافظ نے اس کا جواب (۱) یہ دیا کہ اس حدیث میں مساوات فی الوجود والظہور مراد ہے کہ جیسے تلوار ظاہر ہوتے ہیں اسی طرح ان کا سایہ بھی ظاہر ہو گیا۔ اب یہ مذہب المثل پر بھی منطبق ہے، یہ ایسا جواب ہے جس کو سن کر بچہ بھی ہنستا ہے پھر تو کہنے والے کیلئے یہ کہنا بھی جائز ہونا چاہیے کہ زید ہاتھی کے مساوی ہے۔

پھر حافظ نے جواب (۲) یہ دیا کہ یہ واقعہ سفر کا ہے اور سفر میں شوافع کے نزدیک ظہر و عصر کو جمع کرنا بھی جائز ہے۔ اس لیے تاخیر کی۔

حافظ کا یہ جواب انتہائی عمدہ جواب ہے اور سونے کے پانی سے لکھنے کے برابر ہے۔ مگر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر ایسا تھا تو نبی ﷺ بلال رضی اللہ عنہ کو اُبْرِدْ، اُبْرِدْ نہ فرماتے بلکہ یہ فرماتے کہ کیا جلدی ہو رہی ہے؟ کیا ہم مسافر نہیں؟ ہم ظہر کو عصر کے وقت میں ادا کر کے جمع بین الصلواتین کریں گے۔ مگر حضور ﷺ کے یہ نہ فرمانے اور ابرد، ابرد بار بار فرمانے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ میں ظہر اپنے وقت میں اتنی تاخیر سے پڑھی گئی ہے۔ کسی مذہب کی قوت و ضعف کا فیصلہ اس مذہب کے دلائل کی بنا پر ہوتا ہے۔

مذہب المسکین کے دلائل کی قوت آپ نے دیکھ لی پس یہ مذہب بنسبت مذہب المثل کے زیادہ قوی ہے۔ مگر پھر بھی فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ ظہر کو مثل اول پر پڑھ لیا جائے اور عصر مثلین کے بعد پڑھی جائے تاکہ دونوں نمازیں اپنے اپنے متفق علیہا وقت میں ہو جائیں اور اختلاف سے ٹکنا آسان ہو جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والمآب۔

مذہب المثل والوں کی دلیل (حدیث امامت) کا جواب:

یہ ہے کہ یہ ظہر کے آخری وقت کے بارے میں منسوخ ہے۔ کیونکہ عصر، مغرب، عشاء، فجر کے آخری وقتوں کے بارے میں جب یہ حدیث امامت بالا جماع منسوخ ہے۔ تو ظہر کے آخری وقت کے بارے میں بھی اگر کہا جائے کہ یہ حدیث منسوخ ہے تو کوئی بے جا بات نہیں۔

وَصَلَّى الْمَرْءُ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لَوْ قُتِيَ الْعَصْرُ بِالْأَمْسِ :

اس سے بظاہر دوسرے دن کی ظہر اور پہلے دن کی عصر کے وقت واحد میں ادا کرنے کا وہم پیدا ہو رہا ہے۔ حالانکہ اشتراک وقت کے تو جمہور قائل نہیں ہیں۔ اس کے جوابات و توجیہات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): کبھی فعل ذکر ہوتا ہے اور مراد اس سے شروع فی الفعل ہوتا ہے اور کبھی فعل ذکر ہوتا ہے اور مراد اس سے فراغ عن الفعل ہوتا ہے۔ پس صَلَّى الظُّهْرَ میں صَلَّى بمعنی فَرَّغَ ہے اور صَلَّى الْعَصْرَ میں صَلَّى بمعنی شَرَعَ فی الْعَصْرَ ہے۔ پس اس سے اشتراک اور اتحاد کی نفی ہوگئی۔

جواب (۲): صَلَّى الظُّهْرَ سے صَلَّى الظُّهْرَ مَعَ قِيَاءِ الزَّوَالِ مراد ہے اور صَلَّى الْعَصْرَ سے سَوَاءِ قِيَاءِ الزَّوَالِ مراد ہے۔ اب بھی اشتراک کی نفی ہو جائے گی۔

جواب (۳): وہی منسوخ ہونے والا جواب (جاری کر لیا جائے) اور اس کے لیے ناخ دوسری روایات ہیں جن سے اتحاد و اشتراک کی نفی ہوتی ہے۔

جواب (۴): دونوں میں اتحاد تخمینی مراد ہے حقیقی اتحاد مراد نہیں ہے۔ (یعنی دونوں کا قریب قریب وقت تھا یہ مراد نہیں کہ دونوں نمازیں بعینہ ایک ہی وقت میں ادا کی گئی ہوں)۔ واللہ اعلم والیہ المرجع والمآب۔

ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لَوْ قُتِيَ الْأَوَّلُ :

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کا وقت غیر منہد ہے۔

وقت مغرب کے ممتد ہونے میں اختلاف:

امام مالک کا ایک قول ہے کہ اس کا وقت اتنا ہے کہ صرف فرض پڑھے جاسکتے ہیں۔

(۲): قول یہ ہے کہ فرضوں کے ساتھ نفل بھی پڑھے جاسکتے ہیں۔

احناف اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے قول قدیم اعتداد الی غیوبۃ الشفق کا ہے۔

دلیلہم: احناف و شوافع کی دلیل امتداد والی احادیث ہیں جن کا اگلے ابواب میں ذکر آ رہا ہے۔

انکی طرف سے حدیث امامت کے جوابات:

جواب (۱): یہ حدیث وقت مستحب کے بیان پر محمول ہے کہ مستحب اس میں تعمیل ہے۔

جواب (۲): یہ حدیث ابتدائی اوقات کو بیان کرنے پر محمول ہے۔ انتہائی اوقات کا بیان اس کے علاوہ دوسری احادیث میں ہے۔ ان سے اس کا استفادہ کیا جائے گا۔

جواب (۳): یہ حدیث امامت منسوخ ہے اور امتداد والی دوسری احادیث اس کے لیے ناخ ہیں۔

جواب (۴): امتداد الی غیوبہ الشفق والی دوسری احادیث اصح ہیں اور یہ حدیث صحیح ہے اور عند التعارض اصح حدیث کو ترجیح ہوگی۔ نووی نے یہ چار جواب ذکر کیے ہیں۔

ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ:

بخاری شریف کی روایت میں نصف اللیل کا ذکر ہے۔ اور ایک روایت میں اِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ کا بھی ذکر ہے۔

ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ ثلث اللیل والی روایت استحباب پر محمول ہے۔ اور نصف اللیل والی روایت جواز

بلا کراہت پر محمول ہے۔ اور الی طُلُوعِ الْفَجْرِ والی روایت جواز مع الکراہت پر محمول ہے۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ التَّفَتُّ إِلَى جَبْرِئِلَ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ! هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ:

ہذا کا مشار الیہ دو (۲) دن کی صلوات الخمس ہیں۔

اشکال: ہوتا ہے کہ صلوات الخمس کی فرضیت تو اس امت کی خصوصیت ہے پہلی کسی امت پر فرض نہیں تھیں۔ جبکہ اس حدیث سے اس خصوصیت کی نفی ہو رہی ہے؟

جواب (۱): ہذا کا مشار الیہ قرہنی اسفار فی الفجر ہے (اب زیادہ سے زیادہ فجر انبیاء من قبلک کی خصوصیت ہو سکتی ہے)

جواب (۲): ہذا کا مشار الیہ وقت موع ہے جس کا جبرئیل علیہ السلام کے دو دن نمازیں پڑھانے سے استفادہ ہو رہا ہے۔ اَيُّهُمْ مُكَلَّفُونَ بِوَقْتٍ مُوسِعٍ لَا بِوَقْتٍ مُضَيِّقٍ۔

جواب (۳): چونکہ انبیاء سابقین سے نبی ﷺ کی نبوت کا عہد لیا گیا تھا تو اس اعتبار سے وہ بھی آپ ﷺ کے امتی ہیں پس ان پر بھی وہ واجب ہوگا جو امت پر واجب ہے۔ خصوصیت باعتبار انبیاء نہیں بلکہ خصوصیت باعتبار الامم ہے۔ (اور اس اعتبار سے یہاں اثبات ہے نفی نہیں ہو رہی)

جواب (۴): هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ یہ باعتبار الاکثر مراد ہے نہ کہ باعتبار الكل۔ (کہ تم میں سے اکثر پہلے انبیاء علیہم السلام میں تھیں) مَا كَانَتِ الْعِشَاءُ فِيهِمْ۔

جواب (۵): هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ بِحَسَبِ الْمَجْمُوعِ ہے۔ کسی امت میں جس سے کوئی صلوٰۃ فرض تھی کسی میں کوئی صلوٰۃ فرض تھی۔ کل واحد کے اعتبار سے نہیں ہے (واللہ اعلم)

وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ:

اشکال: پہلے دن اور دوسرے دن کی نمازوں کے وقت کے بین جب وقت ہوا تو پھر طر فین وقت سے خارج ہوئیں اور دو (۲) دن کی نمازیں ضائع ہوئیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ سے مراد پہلے دن کی آپ شروع ہے اور دوسرے دن کی آپ فراغ ہے۔ فالطرفان داخلان (فی الوقت)

جواب (۲): بین کا وقت ہونا تو عبارتاً معلوم ہوا اور طرفان کا وقت ہونا دلالتاً معلوم ہو گیا۔ کہ جب بین میں ادا نہ ہونے کے باوجود وہ وقت صلوٰۃ بن گیا تو طرفوں کا وقت ہونا بطریق اولیٰ معلوم ہو گیا کیونکہ ان میں تو (نمازوں کی) ادائیگی ہوئی ہے۔ واللہ اعلم بحقیقة الحال۔

### باب منہ

﴿ص ۳۹﴾ حَدَّثَنَا هَذَا..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: - وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ صَلَوةِ الظُّهْرِ:

اشکال: تفصیل و اجمال میں مطابقت نہیں کیونکہ اجمال میں صلوٰۃ کا اوّل و آخر (ان للصلوة اولاً و آخراً) ذکر ہے۔ جبکہ تفصیل اس کے خلاف ہے کیونکہ صلوٰۃ کا اوّل تحریمہ اور اس کا آخر تسلیم ہے۔ جو یہاں ذکر نہیں۔ اور جو ذکر ہے وہ اوّل و آخر نہیں؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): للصلوة میں لام وقت کیلئے ہے جیسے اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ میں وقت کے لیے ہے۔ جواب (۲): للصلوة میں حذف مضاف ہے اُنَّي لَوْقَتِ الصَّلَاةِ أَوَّلًا وَ آخِرًا جیسے وَ اسْتَلِ الْقُرْبَةَ. اُنَّي أَهْلَهَا۔ مآل دونوں جوابوں کا ایک ہی ہے صرف تعبیر میں فرق ہے۔

جواب (۳): صلوٰۃ کا اوّل و آخر بحسب الوقت بھی ہے اور بحسب الاداء بھی۔ یہاں پر مقصود اوّل و آخر بحسب الوقت کو بتلانا ہے اور تحریمہ و تسلیم کا اوّل و آخر ہونا بحسب الاداء ہے۔ اب بھی تفصیل اجمال کے موافق ہو جائے گی۔

وَ آخِرُ وَقْتِهَا حِينَ يَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ:

مسلم شریف کے بَابِ أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ الْعَمَسِ ص ۲۲۳ پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں اس سے بھی زیادہ واضح لفظ ہیں جو ذیل میں ذکر کیے جا رہے ہیں کہ وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ وَ كَانَ ظِلُّ الرَّجُلِ كَطَوِيلِهِ مَا لَمْ تَحْضُرِ الْعَصْرُ۔ ان لفظوں سے عصر و ظہر کے اتحاد و اشتراک وقت کی صراحت کے ساتھ نفی ہوتی ہے حدیث امامت سے جو اتحاد و اشتراک کا وہم ہوتا تھا اس کے جوابات پہلے گزر چکے ہیں۔

وَأِنْ أَخِرَ وَقْتُهَا حِينَ تَصْفَرُ الشَّمْسُ:

**اشکال:** عمر کا آخری وقت الی الغروب ہے؟ پھر اصفرار شمس آخر وقت کیسے ہوا؟

**جواب:** یہ ہے کہ اس حدیث میں آخری وقت سے مستحب وقت کا بیان مقصود ہے۔ عام ہے کہ بعدۃ وقت ہو جیسے اصفرار کے بعد الی الغروب وقت العصر ہے۔ اور اسی طرح نصف اللیل کے بعد الی طلوع الفجر عشاء کا وقت ہے۔ یا اس کے بعد وقت نہ ہو۔ جیسے ان کے علاوہ باقی تین نمازیں ہیں (کہ ان میں بعد میں نماز کا وقت نہیں ہے)

**اشکال:** یہ ہے کہ حدیث امامت سے بعض وقتوں کا غیر مستحب ہونا معلوم ہوا۔ جبکہ اس حدیث سے انکا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے۔ جیسے عصر میں بعد المثلین الی الاصفار کا وقت۔ اور عشاء میں ثلث اللیل سے نصف اللیل تک کا وقت (حدیث امامت سے معلوم ہوا کہ یہ اوقات غیر مستحب ہیں اور اس حدیث سے ان کا استحباب معلوم ہوتا ہے)

اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:

**جواب (۱):** استحباب کے کئی درجے ہیں بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ فلہذا الی المثلین اور الی الثلث کا وقت عصر عشاء میں اعلیٰ درجے کا مستحب وقت ہے اور من المثلین الی الاصفار اور من الثلث الی نصف اللیل کے وقت بھی عصر و عشاء میں اوقات مستحبہ ہیں لیکن ادنیٰ درجے کے مستحب ہیں (اب تعارض ختم ہوا)

**جواب (۲):** ثلث اللیل میں "ثلث" سے من الغروب الی طلوع الفجر مراد ہے۔ اور نصف اللیل میں لیل سے مراد من الغروب الی طلوع الشمس ہے۔ اس طرح نصف اللیل و ثلث اللیل قریب قریب ہو جائیں گے (ان میں زیادہ فرق نہیں ہوگا)

**جواب (۳):** ثلث اللیل میں آن شروع مراد ہے اور نصف اللیل میں آن فراغ مراد ہے۔ اب بھی (دونوں حدیثوں میں بیان کردہ اوقات) قریب قریب ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿ص ۴۰﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَالْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّازُ..... عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ: فَقَالَ أَقِمْ مَعَنَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ النَّخَ:

اس لیے کہ فعل نسبت بیان کے دلالت واضح ہوتا ہے اور ابعداً عن الالتباس ہوتا ہے۔ یہ رجل سائل کسی قوم کی طرف سے بھیجا گیا تھا۔

حِينَ وَقَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ:

حاجب الشمس سے مراد شمس کا اوپر والا کنارہ ہے جو غروب کے وقت دیکھنے والے کو حاجب کی طرح دکھائی دیتا ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيسِ بِالْفَجْرِ

صلوۃ فجر کے اوقات مستحبہ میں اختلاف:

اس سے قبل اوقات جواز کا بیان تھا اب یہاں سے مصنف اوقات مستحبہ کو بیان کرتا ہے۔  
 امام مالک، شافعی، احمد و اسحاق کے نزدیک: فجر میں تغلیس افضل ہے انفرادی اور جمعیۃ  
 بھی۔ تغلیس غلّس سے ہے اس کا معنی ہے ظلمۃ یختلط ببیاض النهار، وَلَقَدْ يُقَالُ الْغُلَسُ ظُلْمَةٌ آخِرُ اللَّيْلِ۔  
 عند ابی حنیفہ: فجر میں اسفار افضل ہے جمعیۃ۔ اگر کسی کو منفرداً فجر پڑھنی ہو تو اس کے لیے یہ حکم نہیں۔ اسی طرح ان  
 عورتوں کے لیے بھی یہ حکم نہیں جو گھروں میں نماز پڑھتی ہیں۔ مسافروں کی جماعت کے لیے بھی یہ حکم نہیں۔ اور اہل الجن کے لیے بھی یہ  
 حکم نہیں۔ کیونکہ ان کی جماعت میں کثرت حاصل ہونے کی امید نہیں ہوتی۔ اسفار سے مراد تاخیر ہے مگر اتنی تاخیر افضل ہے کہ  
 اگر ادا کی ہوئی نماز میں کوئی فساد ظاہر ہو جائے تو پھر اس کا پہلی نماز کی طرح قبل الطلوع اعادہ کیا جاسکے۔ بہر حال دو (۲)  
 مذہب ہو گئے۔

(۱) مُفَضِّلُ الْغُلَسِ (۲) مُفَضِّلُ الْاَسْفَارِ۔

دلیل مفضل الغلّس: حدیث الباب حدیث عائشہ ہے قَالَتْ اِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيُصَلِّي الصُّبْحَ  
 فَيَنْصَرِفُ النِّسَاءُ قَالِ الْاَنْصَارِيُّ فَتَمُرُّ النِّسَاءُ مُتَلَفِّفَاتٍ بِعُرُوطِهِنَّ مَا يُعْرِفْنَ مِنَ الْغُلَسِ وَقَالَ قَتِيْبَةُ مُتَلَفِّعَاتٍ۔  
 تلفف اور تلفع میں یہ فرق ہوتا ہے کہ تلفع خاص ہے جس میں تمام بدن کا ستر ہوتا ہے حتیٰ الوجہ۔ اور تلفف عام ہے۔  
 دلیل مفضل الاسفار: اگلے باب کی حدیث رافع بن خدیج ؓ ہے قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ  
 اَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ اَعْظَمُ لِلْاُخْرِ۔ یہ حدیث اسفار امام صاحب احتلاف کی دلیل ہے۔  
 ☆..... جب دونوں طرح کی حدیثیں موجود ہو گئیں اور تردد پیدا ہو گیا تو امام شافعی وغیرہم نے حدیث غلّس کو ترجیح دی ہے اور  
 حدیث اسفار کی تاویل کی ہے۔

تاویل الشوافع: وہ یہ ہے کہ حدیث اسفار میں اسفار سے مراد تاخیر نہیں بلکہ اس سے مراد وضو و فجر ہے یعنی فجر کی نماز  
 اس وقت ادا کرو جب فجر کا ہونا واضح و یقینی ہو جائے۔ فجر کے ہونے نہ ہونے میں تردد نہ ہو۔

منہب احناف کی توجیحات و حدیث غلّس کے جوابات: مذہب احناف جو جوہر مانع معلوم ہوتا ہے۔  
 وجہ (۱): حدیث اسفار قوی ہے اور حدیث غلّس فعلی ہے۔ عند التعارض ترجیح قول کو ہوتی ہے کیونکہ فعل میں مختلف قسم کے  
 احتمالات ہوتے ہیں جیسے بیان جواز، عذر وغیرہ۔ بخلاف قول کے کہ اس میں کوئی احتمال نہیں ہوتا۔

وجہ (۲): حدیث اسفار اسفروا میں امت کو خطاب ہے اور دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ ہمیں کس چیز کا حکم کیا گیا ہے۔ جس کا کرنا  
 ہمارے لیے لازم ہے تو اس کا اختیار کیا جاتا ہے اور جس سے روکا جاتا ہے اس کو ترک کیا جاتا ہے۔

وجہ (۳): اعظمیت اجر بھی مرتب ہے۔ ورنہ غلّس پر تو یہ وعدہ نہیں کیا کہ فَإِنَّهُ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ۔

وجہ (۴): حدیث غلّس میں ہمیں یہ کلام ہے کہ ملّا فَنَ فِيْ جَسْمِكَ مَعْرِفَتِيْ كَيْفِيْ كُنْتُ هِيَ يَكُونِيْ مَعْرِفَتِيْ هِيَ مَعْرِفَتِيْ شَخْصِيْ هُوَ كَيْفِيْ يَكُونِيْ مَعْلُومٌ هُوَ مَا كُنْتُ يَكُونِيْ مَعْرِفَتِيْ هِيَ مَعْرِفَتِيْ نَوِيْ هُوَ كَيْفِيْ يَكُونِيْ مَعْرِفَتِيْ هِيَ مَعْرِفَتِيْ نَوِيْ هُوَ كَيْفِيْ يَكُونِيْ مَعْرِفَتِيْ هِيَ مَعْرِفَتِيْ نَوِيْ هُوَ كَيْفِيْ يَكُونِيْ مَعْرِفَتِيْ هِيَ مَعْرِفَتِيْ نَوِيْ۔ اس لیے کہ تلفظ کی صورت میں دن کو بھی پتہ نہیں چلتا کہ یہ گزرنے والی کون ہے؟ پس طے ہوا کہ اس معرفت سے مراد معرفت نوعی ہے اور یہ اسفار پر بھی منطبق ہے کیونکہ اگر اسفار پر عمل کیا جائے اور مسجد میں کسی عارض کی وجہ سے غلّس ہو تو یہ پہچان نہیں ہوتی کہ یہ مارِ رجل ہے یا مرآہ اور مسجد نبوی میں غلّس ہوتا تھا کیونکہ حجرات شریفہ مسجد کے مشرقی جانب تھے اور فجر بھی مشرق سے پھوٹتی ہے اور اس وقت چراغ بھی نہیں ہوتے تھے۔

الحاصل: الغلّس سے مراد غلّس فی المسجد ہے نہ کہ غلّس فی الفضاء۔ اور یہ بات محض ابدائے احتمال کی بناء پر نہیں کہہ رہا بلکہ حدیثوں میں جو فجر کی تفصیل آئی ہے اس پر اسی کا انطباق ہو سکتا ہے غلّس فی الفضاء کا انطباق نہیں ہو سکتا۔ کہ حضرت بلال ؓ اذان کہتے تھے اور حضور ؐ فجر کی سنتیں ادا فرماتے تھے پھر آپ ؐ تہجد کی تھکان اتارنے کیلئے کبھی لیٹ جاتے اور کبھی حضرت عائشہ ؓ کے ساتھ باتیں کرتے تھے۔ جب نمازی مسجد میں جمع ہو جاتے تو حضرت بلال ؓ آکر خبر دیتے پھر مسجد میں تشریف لے جاتے اور فجر کی نماز پڑھاتے۔ قرأت طویل اور ترتیل کے ساتھ ہوتی تھی۔ تعدیل ارکان ہوتا تھا یہ امر ناقابل فہم ہے کہ یہ سارے امور ہو جانے کے بعد پھر بھی فضاء میں اتنا غلّس ہو کہ یہ پتہ نہ چل سکے کہ مارِ رجل ہے یا مرآہ لہذا طے ہوا کہ اس غلّس سے مراد غلّس فی المسجد ہے غلّس فی الفضاء مراد نہیں ہے۔

وجہ (۵): حدیث غلّس اس زمانے پر محمول ہے جس زمانہ میں نساء مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے آتی تھیں۔ ستر و حجاب کی ضرورت کے پیش نظر اس زمانہ میں غلّس میں نماز پڑھائی جاتی تھی جب مسجد میں عورتوں کا آنا بند ہو گیا تو پھر افضل اسفار ہوا۔ گویا غلّس فی الفجر منسوخ ہے۔ اور حدیث اسفار اس کے لیے ناخ ہے۔

وجہ (۶): مسلم صفحہ نمبر ۴۱۷ پر بَابُ اسْتِحْبَابِ زِيَادَةِ التَّغْلِيْسِ بِصَلَاةِ الصُّبْحِ يَوْمَ النُّحْرِ بِالْمُزْدَلَفَةِ میں ابن مسعود ؓ کی حدیث مَارَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى صَلَاةُ إِلَّا لِمِيقَاتِهَا إِلَّا صَلَاتَيْنِ صَلَاةُ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ وَصَلَّى الْفَجْرَ يَوْمَئِذٍ قَبْلَ مِيقَاتِهَا، یہی حدیث بخاری شریف باب مَتْنِيْ يُصَلِّي الْفَجْرَ بِجَمْعٍ صفحہ ۲۲۸ پر قدّرے تغیر کے ساتھ موجود ہے۔ اس کے بارے میں نوویؒ نے لکھا ہے کہ قَبْلَ مِيقَاتِهَا کا یہ معنی نہیں کہ قَبْلَ وَقْتِهَا پڑھ لی بلکہ صَلَّيْ قَبْلَ وَقْتِهَا الْمُعْتَادَ وَلَكِنْ بَعْدَ تَحَقُّقِ طُلُوعِ الْفَجْرِ۔ یعنی غلّس میں پڑھ لی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ فجر میں عادت شریفہ اسفار پر عمل کرنے کی تھی۔ یہ حدیث مذہب اسفار کی زبردست مؤید ہے۔ والمعتاد هو الافضل والراجح۔

ایک جملہ معترضہ: اگر تم اس بات کے منتظر ہو کہ طبیعت بالکل درست ہو کوئی پریشانی و مرض نہ ہو پھر سبق پڑھا، پڑھایا جائے یہ حتیٰ یَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ کے قیل سے ہے۔ استاذ المکرم مدظلہ (حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب)۔

طحاوی میں بَابُ الْوَقْتِ الَّذِي يُصَلِّي فِيهِ الْفَجْرُ آئِي وَقْتُ هُوَ کے آخر میں صفحہ ۱۳۶ پر ابراہیم نخعیؒ سے ہے۔

مَا اجْتَمَعَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى شَيْءٍ مَا اجْتَمَعُوا عَلَى التَّنْوِيرِ۔ جیسا صحابہ علیہ السلام نے تنویر فی الفجر پر اجماع کیا ہے ویسا کسی چیز پر اجماع نہیں کیا۔ اس سے بھی اسفار کی تائید ہوتی ہے۔

وجہ (۷): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز میں ذاتی فضیلت ہوتی ہے اور دوسری میں عرضی فضیلت ہوتی ہے اور عرضی فضیلت ذاتی فضیلت پر غالب آجاتی ہے۔ حدیث غلّس کی وجہ سے یہ بات قابل تسلیم ہے کہ غلّس افضل ہے اور اس میں ذاتی فضیلت ہے مگر اسفار پر عمل کرنے سے بکثیر جماعت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے وہ بھی افضل بن گیا اور یہ فضیلت اس ذاتی فضیلت (غلّس والی) پر غالب ہے۔ اس جہت سے بھی اسفار رائج معلوم ہوتا ہے۔ (پھر فجر کا وقت غفلت کا وقت ہے اس میں تاخیر ایک حد تک انتہائی عمدہ پہلو ہے)

وجہ (۸): امام طحاویؒ نے حدیث غلّس و حدیث اسفار میں جمع و تطبیق کی کوشش کی ہے وہ یہ کہ ابتدا غلّس میں ہوتی تھی اور اختتام و انتہا اسفار میں ہوتا تھا۔ تو دونوں حدیثوں پر اس صورت میں عمل ہو جائے گا۔ لیکن عمدہ و نفیس جواب ساتواں ہے۔ امام شافعیؒ کی تاویل مذکور کا جواب: محقق ابن حمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ (وضوح فجر والی) تاویل غلط ہے کیونکہ اس کی رو سے تو معنی یہ ہوگا کہ بعد الوضوح فجر پڑھو گے تو اجر زیادہ ملے گا اور اگر قبل الوضوح فجر ادا کر لو گے تو اس پر اجر کم ملے گا۔ حالانکہ قبل الوضوح (تردد کی حالت میں) ادا کی ہوئی نماز پر اجر ملنا دور کی بات ہے وہ دوسرے سے صحیح ہی نہیں ہوتی۔ اس کے صحیح ہونے کا دنیا میں کوئی بھی قائل نہیں۔ واللہ اعلم۔

فائدہ: اسی تقریر بالا سے بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِسْفَارِ بِالْفَجْرِ کی تقریر بھی ہوگئی۔ خوب ذہن نشین کر لی جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والمآب۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعْجِيلِ بِالظُّهْرِ

- (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک: تعجیل فی الظہر مطلقاً افضل ہے ظہر صغریٰ ہو یا شتائی۔  
(۲) جمہور و امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک: ظہر صغریٰ میں تاخیر افضل ہے اور شتائی میں تعجیل اور اس میں موسم کا اعتبار ہے کہ موسم حر کا ہو (حر کے واقع ہونے یا نہ ہونے کا اس میں اعتبار نہیں)۔

(۳) وعند البعض اس میں موسم کا اعتبار نہیں بلکہ حر (گرمی) کے واقع ہونے نہ ہونے کا اعتبار ہے۔

مصنفؒ نے بھی اس مسئلہ میں اپنے امام امام شافعیؒ کے مذہب کو چھوڑ دیا ہے اور ظہر صغریٰ کی تاخیر کو افضل بتلایا ہے۔  
مفضل تعجیل کی دلیل: اس باب کی پہلی حدیث ہے۔ عَنْ عَائِشَةَ ۙ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشَدَّ تَعْجِيلًا لِلظُّهْرِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا مِنْ أَبِي بَكْرٍ ۙ وَلَا مِنْ عُمَرَ ۙ۔ مصنفؒ نے اس حدیث کو حسن کہا۔ صحیح نہیں کہا۔ جسکی وجہ یہ ہے کہ اسی سند میں حکیم بن جبیرؒ راوی ہیں اور اس حکیم پر شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث نے جرح اور کلام کیا ہے۔ اس جرح کا منشاء اور سبب حکیم بن جبیرؒ کی وہ حدیث بنی ہے جو ترمذی بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزُّكُوفَةُ میں ص ۱۴۱ پر منع عن

السؤال کے بارے میں مروی ہے، وہ ہے مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خَمْوشٌ أَوْ عَدُوٌّ أَوْ كَلْبٌ. آگے ہے قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ! وَمَا يُغْنِيهِ قَالَ خَمْشُونَ دِرْهَمًا۔ حدیث کا یہ وہ حصہ ہے جس کی وجہ سے شعبہ نے حکیم بن جبیر پر جرح کی ہے کہ یہ حکیم مَا يُغْنِيهِ خَمْشُونَ دِرْهَمًا ذکر کرتا ہے حالانکہ خَمْشُونَ دِرْهَمًا کے تقریباً ساڑھے بارہ روپے بنتے ہیں یہ ایک عیال دار کیلئے کافی نہیں ہیں تو پھر اس کو زکوٰۃ کے سوال سے روکنا معرض ہلاکت میں ڈالنے والی بات ہے۔

اس کے جوابات: جواب اول: حکیم بن جبیرؒ کا مَا يُغْنِيهِ کی تفسیر خَمْشُونَ دِرْهَمًا ذکر کرنا یہ ممکن ہے کہ متفرد (رجل) پر محمول ہو۔ ذی العیال شخص پر محمول نہ ہو۔

جواب ثانی: ما یغنیہ (روزانہ کا خرچہ) میں تشکیک (اختلاف) ہے۔ اشخاص کے بدلنے سے مَا يُغْنِيهِ بدلتا رہتا ہے تو اس پر مرتب ہونے والی منع و سوال میں بھی تشکیک ہو جائے گی۔ اور ایک درجہ منع کا اس پر بھی مرتب ہو جائے گا۔ اگرچہ کم درجے کی منع ہی کیوں نہ ہو۔ لہذا ”حکیم کے مجروح ہونے کی“ یہ وجہ قابل قبول نہیں۔

جواب ثالث: ما یغنیہ کی تفسیر خَمْشُونَ دِرْهَمًا نقل کرنے میں حکیم کا متابع زیر موجود ہے۔

جواب رابع: حکیم سے سہمی بن سعید وغیرہ جیسے ائمہ کا روایت کرنا بھی اس کے لیے بڑا مؤید ہے۔ یہ تمام وہ وجوہ ہیں جن سے شعبہ کی جرح رفع ہو جاتی ہے۔ مگر اس کے علاوہ مصنفؒ نے اس کو بوجوہ اخر بھی مؤید کیا ہے۔

وجه (۱): قَالَ يَخْنِي وَرَوَى لَهُ شَفِيَانٌ وَزَائِدَةُ۔

وجه (۲): وَلَمْ يَرِ يَخْنِي بِحَدِيثِهِ بَأْسًا۔

وجه (۳): قَالَ مُحَمَّدٌ (أَيُّ الْبُخَارِيِّ) وَقَدْ رَوَى عَنْ حَكِيمِ بْنِ جَبْرِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ فِي تَفْجِيلِ الظُّهْرِ۔ پس معلوم ہوا کہ یہ حدیث حسن ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہے۔

دلیل (۲) للشوافع: اس باب کی دوسری حدیث حدیث انسؓ کی دلیل ہے۔ اَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ حِينَ زَالَتْ الشَّمْسُ هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ۔ (اس سے تفجیل فی الظہر ثابت ہوئی)

مفضل التأخير في الصيف کی دلیل:

اس دوسرے باب کی حدیث ابوداؤدؒ کی حدیث ابی ہریرہؓ ہے إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَاتَّبِعُوا عَنِ الصَّلَاةِ (أَيُّ أَخْرَوْا أَنْفُسَكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ) فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ۔ یعنی گرمی سخت ہو تو اس وقت نماز سے اپنے آپ کو روک لو۔ نماز ادا نہ کرو۔

اشکال: کہ شدة الحر کا من فیح جہنم ہونا مشاہدے کے خلاف ہے۔ ہمارے مشاہدے میں یہ بات آتی ہے کہ شدة الحر من الشمس ہوتی ہے اسی لیے جن علاقوں میں شمس زمین کے قریب ہوتا ہے وہاں گرمی زیادہ ہوتی ہے اور جہاں

دور ہوتا ہے وہاں گرمی کم ہوتی ہے۔ اسی لیے بعض نے حدیث مذکور کو تشبیہ بلغ پر محمول کیا ہے اُنْی کَفَّيْحَ جَهَنَّمَ فِي الْإِضْرَارِ۔ مگر اولیٰ یہ ہے کہ حدیث کو تشبیہ کی بجائے اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ سلسلة الحر کی نسبت الی الشمس کرنا بھی صحیح ہے نظراً الی الظاهر اور شدۃ الحر کی نسبت الی فیح جہنم کرنا بھی صحیح ہے نظراً الی الحقیقۃ۔ ☆ سورج اور شمس کی مثال ایسی سمجھو جیسے آتش شیشہ ہوتا ہے وہ شمس سے حرارت لیتا ہے پھر اس کی وساطت سے اس کے سامنے آنے والی چیز کو حرارت پہنچتی ہے۔ تو وہ جلنا شروع ہو جاتی ہے۔ بالکل یہاں بھی ایسے ہی ہے کہ فح جہنم کی حرارت شمس میں جمع ہو جاتی ہے پھر شمس کی وساطت سے وہ حرارت زمین پر پھیلتی ہے۔

☆ گاڑی کے چلنے کی نسبت انجن کی طرف کر لویہ بھی ٹھیک ہے اور ڈرائیور کی طرف کر لویہ بھی درست ہے۔ ڈرائیور چلا رہا ہے نظراً الی الظاهر۔ انجن کھینچ رہا ہے نظراً الی الحقیقۃ۔ اس کی تائید بخاری کی ایک روایت سے ہوتی ہے۔ جو کہ ابو ہریرہ سے ج ۱ بَابُ الْإِزَادِ بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ ص ۷۷ پر مروی ہے جس میں لفظ ہیں اِشْتَكَّتِ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا فَقَالَتْ يَا رَبِّ أَكَلْتُ بَعْضِي بَعْضًا فَأَذِنَ لَهَا بِنَفْسَيْنِ نَفْسٍ فِي الشِّتَاءِ وَنَفْسٍ فِي الصَّيْفِ وَهُوَ أَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنَ الْحَرِّ وَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنَ الزَّمْهِرِ يَوْمَ۔ پس شدید گرمی و سردی کے اسباب ہیں۔ اب اس حدیث سے حقیقت پر محمول کرنے کی تائید ہو رہی ہے کہ حدیث کو حقیقت پر ہی محمول کیا جائے۔

بحث آخر: یہ نفسین داخلہ و خارجہ ہیں۔ خارجہ کے وقت گرمی ہو جاتی ہے اور داخلہ کے وقت سردی ہو جاتی ہے۔ یادوں کو خارجہ ہیں۔ مگر ایک نفس طبقہ زمہریر سے ہو کر آتا ہے اس لیے وہ سردی کا سبب بن جاتا ہے۔ اور ایک نفس طبقہ النار سے گذر کر آتا ہے اس لیے وہ گرمی کا باعث بن جاتا ہے۔

سوال: حافظؒ نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ شدت حرر تو غضب الرب کا وقت ہے عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں نماز پڑھی جائے تاکہ غضب ٹھنڈا ہو۔ پھر شریعت نے اس وقت میں نماز ادا کرنے سے کیوں روکا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ شریعت کے مقابلہ میں ہماری عقل پیچ ہے جو شریعت نے کہہ دیا پس اس پر عمل کرو۔ اہل حق و باطل میں یہی فرق ہے باطل عقل کو مدار بناتا ہے۔ اسی سے یہ فرقہ بندی شروع ہوئیں جیسے شیعہ وغیرہم۔ (تمہاری عقل میں یہ بات آئے یا نہ آئے)

جواب (۲): یہ ہے کہ شریعت کا اس وقت میں نماز سنے روکنا عقل کے مطابق ہے اس لیے کہ بادشاہ کے غضب کے وقت میں اس سے کچھ مانگنا اور اس سے مناجات کرنا اپنی ہلاکت کو دعوت دینا ہے۔

الحاصل: ثابت ہوا کہ تاخیر فی الظہر مستحب ہے۔

احادیث تعجیل کا جواب: عام طور پر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تعجیل ظہر کی احادیث ظہر شتائی پر محمول ہیں۔ مگر یہ جواب نامتام ہے۔ اس لیے کہ یہ ان احادیث تعجیل میں تو چل جائے گا جن میں صیف و شتاء کی وضاحت و تصریح نہ ہو۔ لیکن ان احادیث تعجیل میں نہیں چلے گا جن میں صیف کی وضاحت ہے۔ (جن میں حاجرة وغیرہ کے لفظ آتے ہیں کہ فوراً ظہر ادا

کر لی گئی)

**اصل جواب:** اس لیے اصل جواب وہ ہے جو امام طحاویؒ نے ذکر کیا کہ ظہر صغی کی تعجیل والی احادیث منسوخ ہیں اور ان کے لیے ناسخ حدیث ابراد ہے۔

**مصنف کا امام شافعی پر رد:** امام شافعیؒ نے ظہر صغی کی تاخیر کا قول کیا ہے بشرط الانتیاب (بمحضر المصلون نوبة نوبة) یعنی مسجد دور ہو اور نمازی دور دور سے نماز کیلئے اس میں جمع ہوتے ہوں پھر تو اُتو اُتو کا حکم ہے ورنہ نہیں۔ مصنف کا اس پر رد۔ مصنف نے اس پر رد اس طرح کیا کہ ابو ذرؓ سفر کا واقعہ نقل کرتے ہیں جس میں اُتو اُتو کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے کہ سفر میں تو انتیاب نہیں کیونکہ مسافر ساتھی تو سب جمع ہوتے ہیں لیکن پھر بھی ابراد کہا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ ابراد کیلئے انتیاب کی شرط لگانا باطل ہے۔ (باقی رہا اس کا جواب تو وہ شوافع کے ذمے ہے)

**حافظ کی طرف سے مصنف کے رد کا جواب:** حافظ نے کرمانی سے نقل کرتے ہوئے جواب دیا کہ سفر میں جب جمع زیادہ ہو تو مسافر ساتھی ایک جگہ پر ٹھہرنے کی بجائے مختلف جگہوں پر ٹھہرتے ہیں۔ جہاں مناسب جگہ نظر آئی (سایہ دار درخت اور پانی نظر آیا) وہاں اس نے ڈیرا لگالیا۔ ممکن ہے کہ اس سفر میں بھی یہی صورت حال ہو۔ تو ابراد پر اس لیے عمل کیا کہ اکسیں بھی انتیاب والی شرط موجود تھی۔

**مولانا کا جواب:** یہ ایک اصطلاح ہے جس سے شیخ الہند مراد ہوتے ہیں)

**شیخ الہندؒ نے امامؒ کی طرف سے رد کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ** امام شافعیؒ کا مقصد نماز کو اول وقت میں ادا کرنا ہے ظہر ہو یا ظہر کے علاوہ کوئی اور نماز ہو۔ الا یہ کہ کوئی عارض پیش آجائے تو پھر تاخیر بھی کی جاسکتی ہے۔ ان عوارض میں سے ایک عارض انتیاب بھی ہے۔ امام شافعیؒ کی طرف سے تاخیر کا قول عمومی عارض کی بنا پر ہے خصوصی عارض کی بنا پر نہیں۔ تسلیم ہے کہ اس سفر والے واقعہ میں انتیاب عارض نہیں تھا۔ لیکن اور عارض تھا وہ یہ کہ کوئی مناسب مقام ایسا نہیں تھا جس میں سب جمع ہو کر نماز پڑھ لیتے کہ کوئی سایہ دار درخت مل جاتا۔ اس لیے ابراد و تاخیر پر عمل کیا کہ جب ٹھنڈک ہو جائے گی تو پھر سب کا ملکر نماز پڑھنا بغیر سایہ کے بھی ممکن ہو جائے گا۔

**فائدہ:** سابقہ تقریر سے بَابُ مَا جَاءَ فِي تَاخِيرِ الظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ کی بھی تقریر ہوگئی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْعَصْرِ

**تاخیر و تعجیل صلوٰت میں اختلاف:**

**عند الشوافع:** سب نمازوں میں تعجیل افضل ہے إِلَّا فِي الْعِشَاءِ۔ اس عموم میں عصر بھی داخل ہے کہ اس میں تعجیل کی جائے۔

**عند الاحناف:** سب نمازوں میں تاخیر افضل ہے لَا الْمَغْرِبِ۔ اس کے عموم میں عصر بھی داخل ہے کہ عصر میں تاخیر کی جائے۔

**دلائل شوافع:** عصر کی تعجیل کے افضل ہونے میں شوافع کے دلائل یہ ہیں۔

دلیل (۱): اس باب کی حدیث عائشہؓ ہے۔ اُنْہَا قَالَتْ صَلَّى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَلْعَصْرُ وَالشَّمْسُ فِيْ حُجْرَتِهَا لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْءُ مِنْ حُجْرَتِهَا. (الحديث) اس حدیث میں حجرہ کا معنی بیت نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کو اس کا وہم ہوا ہے بلکہ (یہاں) حجرہ کا معنی محن ہے، کیونکہ حجرہ کہتے ہیں مَا يُحْجَرُ جَوَانِبُهُ بِالْجِدَارِ. اس معنی کے اعتبار سے محن بھی حجرہ ہے۔ پس اس سے تعجیل پر استدلال کی وجہ (طریقہ) ظاہر ہے کیونکہ شرقی دیوار پر غربی دیوار کا سایہ تب چڑھتا ہے جبکہ سورج منقطع ہو جائے۔ اگر منقطع نہ ہو تو پھر ایسا نہیں ہوتا۔

دلیل (۲): علاء بن عبد الرحمن کا قصہ جو اگلی حدیث میں ذکر کیا جا رہا ہے ان کی دلیل ہے کہ اس نے ظہر کی نماز پڑھی اور اس سے فراغت کے بعد حضرت انس بن مالکؓ کی زیارت کیلئے اگلے گھر گئے ان کا گھر مسجد کے پہلو میں تھا۔ حضرت انسؓ نے کہا قُمْوْا فَصَلُّوْا الْعَصْرَ قَالَ فَقُمْنَا فَصَلَّيْنَا فَلَمَّا انْصَرَفْنَا قَالَ سَمِعْتُ (ن) سَمِعْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ تِلْكَ صَلَوةُ الْمُنَافِقِ يَجْلِسُ يَرْقُبُ الشَّمْسَ حَتّٰى اِذَا كَانَتْ بَيْنَ قُرْنَيِ الشَّيْطَانِ قَامَ فَتَقَرَّرُ اَرْبَعًا لَا يَذْكُرُ اللّٰهُ فِيْهَا اِلَّا قَلِيْلًا. اُغْنِيْ صَلَاةَ الْمُؤَجَّلَةِ صَلَوةُ الْمُنَافِقِ۔ لہذا تاخیر درست نہیں کیونکہ تاخیر سے ادا کی جانے والی نماز صلوٰۃ المنافق ہے۔

دلیل (۳): ابوداؤد باب وَقْتُ صَلَوةِ الْعَصْرِ ص ۶۴، بخاری ج ۱ ص ۷۸ پر حضرت انسؓ کی حدیث ہے۔ اَنْ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ بَيْضَاءُ مُرْتَفِعَةً حَيَّةً فَيَذْهَبُ الدَّاهِبُ اِلَى الْعَوَالِي وَالشَّمْسُ حَيَّةً۔ یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔ بخاری میں قدرے تغیر ہے۔

دلیل (۴): رافع بن خدیج کی حدیث بھی اگلی دلیل ہے جس کے لفظ یہ ہیں كُنَّا نَنْحَرُ الْجُزُوْرَ فَتَقْسَمُ عَشْرَ قِسْمًا وَنَأْكُلُ۔ بیڑن بخور والی حدیث بھی عصر پر دال ہے۔  
دلائل احناف: عصر کی تاخیر کے افضل ہونے کے دلائل درج ذیل ہیں۔

دلیل (۱): اگلے باب کی حدیث ام سلمہؓ ہے قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَشَدَّ تَعْجِيْلًا لِلظُّهْرِ مِنْكُمْ وَاَنْتُمْ اَشَدُّ تَعْجِيْلًا لِلْعَصْرِ مِنْهُ۔ تم عمل نبی ﷺ کے برعکس کرتے ہو۔  
الحاصل: معلوم ہوا کہ حضور ﷺ عصر کو تاخیر سے ادا فرماتے تھے۔

دلیل (۲): ابوداؤد باب فِيْ وَقْتِ صَلَوةِ الْعَصْرِ ص ۶۵ پر حضرت علی بن شیبانؓ کی حدیث ہے۔ قَالَ قَدِمْنَا عَلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ الْمَدِيْنَةَ فَكَانَ يُؤَخِّرُ الْعَصْرَ مَا دَامَتِ الشَّمْسُ بَيْضَاءَ نَفِيَّةً۔  
دلیل (۳): قرآن میں ہے اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ۔ مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے مراد فجر اور عصر ہے۔ عصر میں تاخیر کرو گے تو طرف بنے گی ورنہ نہیں۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وقت مکروہ داخل ہونے کے بغیر ہمیں عصر کو طرف بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

تعجیل کی احادیث مذکورہ کے جوابات من جانبنا:

**جواب :** وَالشَّيْءُ فِي حُجْرَتِهَا والی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تعیل میں کوئی صریح نہیں ہے اس لیے کہ یہ حدیث تاخیر عصر پر بھی محمول ہو سکتی ہے کیونکہ حضور ﷺ کے گھر کی دیواریں صرف اتنی اونچی تھیں کہ بس پردہ ہو جائے۔ کوئی ایسی دیواریں تو نہیں تھیں کہ جیسے نوابوں و بادشاہوں کی دیواریں اونچی اونچی ہوتی ہیں۔ اور چھوٹی دیواروں والی حویلی میں سورج کی شعائیں قبیل الغروب تک ہوتی ہیں اور غربی دیوار کا سایہ شرقی دیوار پر نہیں چڑھتا تھا۔

**تِلْكَ صَلَوةُ الْمُنَافِقِ** والی حدیث کا جواب :

یہ ہے کہ تِلْكَ صَلَوةُ الْمُنَافِقِ کا مصداق عند الغروب والی نماز ہے اور حنفیہ تو اس تاخیر کے قائل نہیں وہ تاخیر قبیل الاصفراء کے قائل ہیں۔

☆..... باقی حضرت انس رضی اللہ عنہ کا قَوْمُوا فَصَلُّوا الْعَصْرَ الخ فرمانا یہ بھی اول وقت میں نہیں تھا اس لیے کہ زائر نے آخر وقت میں مسجد میں ظہر پڑھی پھر اس کے بعد سنن بھی پڑھی ہوں گی اور پھر دعا بھی کی ہوگی پھر حضرت انس رضی اللہ عنہ کے گھر میں آئے ہوں گے پھر علیک سلیک کے بعد حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا ہوگا قَوْمُوا فَصَلُّوا الْعَصْرَ فَقُمْنَا فَصَلُّنَا۔ فہر جگہ تعہیب کیلئے نہیں ہوتی بلکہ بعض دفعہ تاخیر و مہلت کیلئے بھی ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ نماز تِلْكَ صَلَوةُ الْمُنَافِقِ سے مقدم تھی۔

**الحاصل :** اس عمل کے بھی ابتدائے وقت میں عصر کے ہونے کی بھی تصریح نہیں ہے۔

**حدیث عوالی کا جواب :** یہ ہے کہ عوالی میں اطلاق ہے بعض عوالی مدینہ سے دو میل کے فاصلے پر تھیں اور بعض تین میل پر اور بعض چار پر۔ یہاں کوئی وضاحت نہیں کہ یہاں کوئی عوالی مراد ہے۔ پھر چلنے والے کی سیر سے بھی فرق پڑ جاتا ہے بعض بطی السیر ہوتے ہیں اور بعض سریع السیر کہ تھوڑے وقت میں زیادہ مسافت طے کر لیتے ہیں۔ اور حدیث میں اس کی بھی کوئی وضاحت نہیں کہ یہ سیر کس قسم کی ہوتی تھی۔

**الحاصل :** مطلوبہ تعیل کو ثابت کرنے میں یہ حدیث بھی کوئی صریح نہیں ہے۔

**رافع بن خدیج کی ذبح جزور والی حدیث کا جواب :** یہ ہے کہ یہ حدیث بھی مطلوبہ تعیل کو ثابت کرنے میں صریح نہیں کیونکہ آدمی زیادہ ہوں۔ مشاق تجربہ کار ہوں تو وہ یہ سارے کام قلیل وقت میں بھی کر لیں گے۔

تاریخ میں لکھا ہے کہ مغلیہ بادشاہ عید کی نماز پڑھتا بعد میں خطبہ دیتا۔ خطبہ سے فارغ ہوتا تو اس کی قربانی کا گوشت پک کر اس کے سامنے آ جاتا۔ اب ظاہر ہے کہ اس کام کرنے والے نے نماز بھی پڑھی ہوگی اور خطبہ بھی سنا ہوگا اور پھر اتنے قلیل وقت میں یہ کام بھی کر لیا ہوگا۔

**فصارت دلائلہ معذوۃ و دلائلنا مسالمة۔** اور احادیث تاخیر مطلوبہ تاخیر کو ثابت کرنے میں بالکل صریح ہیں۔

﴿ح ۴۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُنَظَرٍ ..... عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : حَتَّى إِذَا

**كَانَتْ بَيْنَ قَرْنِي الشَّيْطَانُ:**

یہ حقیقت پر محمول ہے اور یہ شیطان اس لیے کرتا ہے تاکہ وہ لوگوں کو یہ باور کرائے کہ میری عبادت ہو رہی ہے۔ یا یہ کہنا یہ ہے۔ علو سے جیسے ذوات القرن چیز غیر ذوات القرن پر عالی ہوتی ہے۔ یا قرن کا معنی جماعت ہے یعنی شیطان کی دو جماعتوں کے درمیان۔ شیطان کو ظلمت سے مناسبت ہے، انسانوں اور ملائکہ کو نور سے مناسبت ہے۔ اسی لیے حضور ﷺ نے غروب کے وقت چھوٹے بچوں کو گھروں سے نکلنے پر پابندی لگائی ہے کیونکہ اس وقت شیطان پھیل جاتے ہیں مبادا کوئی شیطان ان کو نقصان نہ پہنچا دے۔

یابہ کنایہ ہے اس سے کہ شیطان اس وقت کفار کو شرک کی طرف دھکیلتا ہے۔ جیسے کوئی سینگوں والی چیز (غیر سینگوں والی چیز کو) دھکیلتی ہے۔

فَنَقَرُوا أَرْبَعًا:

نقر کنایہ ہے سجدہ سے اب سوال ہوگا کہ سجدے تو آٹھ ہیں نہ کہ چار۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ حدیث اس وقت کے متعلق ہے جب صلوٰۃ السفر والحضر رکعتان تھیں اور سجدے کو سرعت میں نقر الدیک کے ساتھ تشبیہ دی۔

جواب (۲): یا عدم فصل بین السجدتین کی وجہ سے غُذَاتَا عِدَّة سَجْدَةٍ وَاحِدَةٍ (ایک ہی سجدہ شمار کیا گیا)

**جواب (۳):** یا نقراربعاً کنایہ ہے اربع ریوت سے اور تشبیہ خفض و رفع میں ہے۔

فائدة: بَابُ مَا جَاءَ فِي تَاخِيرِ صَلَوةِ الْعَصْرِ والے باب کی تقریر ماقبل سے واضح ہوگئی۔ نیز اگلے بابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْمَغْرِب کی تقریر بھی سابقہ مضامین میں گزر چکی ہے وہاں سے دیکھ لی جائے۔ بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْمَغْرِب کی حدیث کے ایک جملہ و تَوَارِث بِالْحِجَاب کی تشریح اس طرح ہے کہ غُوبَتِ الشَّمْسُ میں جو مجاز بالقارۃ کا احتمال تھا وہ تَوَارِث بِالْحِجَاب کہنے سے ختم ہو گیا۔ لہذا اکرار کا وہم نہ کیا جائے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

﴿ص ٣٢﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي الشَّوَّارِبِ ..... عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ

بَشِيرٌ ۖ قَالَ أَنَا أَعْلَمُ النَّاسَ بِوَقْتِ هَذِهِ الصَّلَاةِ:

یہ اس لیے کہا کہ حاضرین میں ان کے علاوہ کوئی زیادہ جاننے والا نہیں تھا۔ کیونکہ جس توجہ و طلب سے انہوں نے یہ مسئلہ معلوم کیا تھا اس طرح کسی دوسرے صحابی نے معلوم نہیں کیا تھا۔

### بَاب مَا جَاءَ فِي تَاخِيرِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ

﴿ص ۴۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: لَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يُؤَخِّرُوا الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ أَوْ نِصْفِهِ:

یہاں امر وجوب کی نفی ہے ورنہ امر استحبابی تو اب بھی ہے۔ کہ ثلث لیل تک عشاء کو مؤخر کر لیا جائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل تو عشاء میں تاخیر ہے مگر مشقت اور حرج کی وجہ سے اس اصل کو چھوڑا گیا ہے۔ اگر لوگ اب بھی تاخیر پر راضی ہوں تو ثلث لیل تک کی تاخیر پر عمل کرنا افضل ہے۔ (باقی تفصیل اس بارے میں بھی ماقبل میں گذر چکی ہے)

### بَاب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا

﴿ص ۴۲﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ أَبِي بَرزَةَ ؓ: - كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْرَهُ النَّوْمَ قَبْلَ الْعِشَاءِ:.

اس لیے کہ اس سے عشاء کی نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے نماز نہیں تو جماعت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اگر کوئی اس کا انتظام کر لے کہ جماعت کا اہتمام کر لے تو پھر نوم قبل العشاء میں کوئی حرج نہیں۔ وَالْحَدِيثُ بَعْدَهَا:

حدیث سے مراد یہاں سمر ہے جس کا عنوان میں ذکر ہے۔ اور سمر کا معنی ہوتا ہے لایعنی قصے اور کہانیاں بیان کرنا جیسا کہ عربوں کی عادت تھی کہ بیان کرنے والا بیان کرتا اور سننے والے بڑی رغبت سے اس کو سنتے حتیٰ کہ فجر ہو جاتی۔ تو اس کے مکروہ ہونے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس سے فجر کی نماز ضائع اور فوت ہو جاتی ہے۔

### بَاب مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي السَّمَرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

﴿ص ۴۲﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ؓ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسْمَرُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ فِي الْأَمْرِ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ وَأَنَا مَعَهُمَا:

یہ صورت سمر تھانہ کہ ہقیقۃً منع جس سمر سے ہے وہ ہقیقۃً سمر (لا یعنی باتیں کرنا) ہے۔ اور رخصت صورت سمر کی ہے۔ وَقَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا سَمَرَ إِلَّا لِمَصْلٍ أَوْ مُسَافِرٍ:

سمر لمصلی کے جواز کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نوافل پڑھ رہا ہے اور نوم کا غلبہ ہونے لگ گیا تو اس کو دفع کرنے کے لیے کسی دوسرے سے بات چیت کرنا جائز ہے۔

مسافر کے لیے جواز کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص سفر کر رہا ہے اور اس خیال سے کہ سفر سہولت سے طے ہو جائے اپنے

رفیق سے باتیں کرتا ہے اس کو بھی اجازت ہے۔ غرضیکہ رخصت کا ان دو میں حصر نہیں بلکہ جہاں بھی کوئی دینی یا دنیاوی ضرورت پیش آجائے اس کو پورا کرنے کے لیے اس کی رخصت ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ

الواب سابقہ میں گزر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک مغرب کے علاوہ باقی نمازوں میں تاخیر افضل ہے اور تاخیر کے دلائل بھی ساتھ ساتھ ذکر ہو گئے ہیں۔ شوافع کی طرف سے جو انکی بعض توجیہات کی جاتی ہیں ان کا بھی اور ان کے ضعف کا بھی ذکر ہو چکا ہے۔

اس باب کی احادیث جن سے اول وقت کی فضیلت معلوم ہوتی ہے بظاہر احناف کے خلاف ہیں۔ ذیل میں ان کو ذکر کر کے ان کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

**حدیث اول:** پہلی حدیث حضرت ام فروہؓ کی حدیث ہے عَنْ عُمْتِہٖ اُمَ فُرُوۡۃَ وَكَانَتْ مِمَّنْ بَايَعَ النَّبِیَّ ﷺ قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِیَّ ﷺ اَمَّا الْاَعْمَالُ اَفْضَلُ قَالَ الصَّلٰوةُ لِاَوَّلِ وَقْتِہَا۔

**حدیث ثانی:** عَنْ اِبْنِ عُمَرَؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ اَلْوَقْتُ الْاَوَّلُ مِنَ الصَّلٰوةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ وَالْوَقْتُ الْاٰخِرُ عَفْوُ اللّٰهِ۔ اس کے ذیل میں شوافعؒ کہتے ہیں کہ غفو تقصیر کو چاہتا ہے۔ سرے سے معصیت نہ ہو یہ اولیٰ ہے اس سے کہ معصیت ہو اگرچہ وہ معصیت و تقصیر معاف ہو۔

**حدیثین کے جوابات۔ جواب (۱):** یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں کیونکہ دونوں کی سندوں میں عبداللہ بن عمرؓ عمری ضعیف ہے۔ اور پہلی حدیث میں قاسم بن غنم مضطرب الحدیث ہے۔ کہیں سند میں عَنْ بَعْضِ اُمَّہَاتِہٖ عَنْ عُمْتِہٖ اُمَ فُرُوۡۃَ ذکر کرتا ہے جیسا کہ ابوداؤد شریف کی روایت میں ہے اور دارقطنی کی سند میں عَنْ جَدِّہِ الدُّنْیَا عَنْ جَدِّہِ الْعُلَیَّا ہے۔ اور دوسری حدیث کی سند میں یعقوب بن ولید ہے امام احمدؒ نے اس کو کذا بین میں ذکر کیا ہے۔

محقق نوویؒ کے بھی یہ حدیثیں سامنے ہیں علامہ زیلعیؒ نے تقریر زیلعی کے جلد اول ص ۲۴۳ پر نقل کیا ہے قَالَ النَّوَوِیُّ فِی الْخُلَاصَةِ اَحَادِیْثُ اُمِّ الْاَعْمَالِ اَفْضَلُ قَالَ الصَّلٰوةُ لِاَوَّلِ وَقْتِہَا۔ وَاَحَادِیْثُ اَوَّلِ وَقْتِ رِضْوَانِ اللّٰهِ وَاٰخِرَہُ عَفْوُ اللّٰهِ ”کُلُّہَا ضَعِیْفَةٌ“ پس یہ حدیثیں تاخیر کے استحباب پر دلالت کرنے والی مذکورہ احادیث صحیحہ کے مقابلے میں مرجوح ہیں۔

**جواب (۲):** ان کے ضعف سے قطع نظر کرتے ہوئے جواب یہ ہے کہ ان کے عموم سے مواقع تاخیر مستثنیٰ ہیں۔ (اب ان احادیث کا مصداق صرف اور صرف مغرب رہ جائے گی)

**جواب (۳):** ان حدیثوں میں اول وقت سے مراد وقت مستحب ہے۔ وَهُوَ یَجْرِئُ عَلٰی حَسَبِ التَّخَصُّیصِ (اُمِّ الصَّلٰوةِ لِوَقْتِہِ الْمُسْتَحَبِّ)

**جواب (۴):** افضلیت کی وجہ مختلف ہیں بعض وجہ کے اعتبار سے اول وقت افضل معلوم ہوتا ہے جیسے اللہ کے امر کا احتمال کہ جوں ہی وجوب ہوا اس پر فوراً عمل شروع کر دیا۔ بعض دوسری وجہ کے اعتبار سے (جیسے تکثیر جماعت وغیرہ ہے) تاخیر افضل معلوم ہوتی ہے۔ کسی امر کا افضل بعض الوجہ ہوتا یہ دوسرے کے افضل بعض الوجہ الآخر کے منافی نہیں ہوتا۔ اب بھی دونوں قسم کی معارض احادیث میں تطبیق ہوگئی۔

☆..... رہا یہ سوال کہ وجہ افضلیت میں پھر کس وجہ کو ترجیح ہے تو یہ مجتہد کی شان ہے۔ مقلد کا فرض تو یہ ہے کہ وہ اپنے امام کی تقلید کرتا رہے۔

**حدیث ثالث:** اسی باب کی حدیث ہے عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ ائْتِ لَنَا تَوَخُّرَهَا. الصَّلَاةُ إِذَا أَنْتَ وَالْجَنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ وَالْأَيْمُ إِذَا وَجَدْتَ لَهَا كُفُوًا۔

اسی حدیث ثالث کے جوابات۔ جواب (۱): یہ حدیث بھی ضعیف ہے علامہ زیلعیؒ بھی اس کو ترمذی سے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں وَقَالَ أَيُّ التَّرْمِذِيِّ حَدِيثٌ غَرِيبٌ فَمَا أَرَى إِسْنَادَهُ بِمُتَّصِلٍ۔

اشکال: جب ہم نے ترمذی کے نسخہ کو دیکھا تو یہ عبارت اس حدیث کے تحت نہیں ملی پس نقل (کلام زیلعی) خلاف اصل ہوگئی۔ جبکہ علامہ زیلعیؒ نقل میں بڑے ثقہ ہیں بلکہ یہ تو دوسروں کی نقلوں پر معرض بنتے رہتے ہیں۔

**جواب:** یہ عبارت اصل نسخہ میں تھی لیکن بعد میں کاتبوں کی کتابت سے رہ گئی۔

**الحاصل:** یہ حدیث بھی پہلی دو کی طرح ضعیف ہے۔

**جواب (۲):** الصَّلَاةُ إِذَا أَنْتَ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ دخل الوقت (۲) دوسرا یہ کہ جاء الوقت المستحب اذا جاء الاحتمال فلا استدلال۔

**حدیث رابع:** اسی باب کی حدیث ابن مسعودؓ ہے عَنْ أَبِي عَمْرٍو بْنِ الشَّيْبَانِيِّ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِابْنِ مَسْعُودٍ ﷺ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ سَأَلْتُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ الصَّلَاةُ عَلَى مَوَاقِيتِهَا۔

**جواب:** یہ ہے کہ اس میں کہیں اول وقت کی صراحت نہیں ہے کیونکہ علی مَوَاقِيتِهَا تو اول وقت سے آخر وقت تک بولا جاسکتا ہے۔

**فائدہ:** أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ سوال کے جوابات حدیثوں میں مختلف ہیں۔ اس اختلاف کے کئی جواب ہیں۔

(۱) أَفْضَلُ اسم تفضیل اپنے تفضیل والے معنی میں مستعمل نہیں بلکہ نفس فعل والے معنی میں مستعمل ہے اور کسی عمل کا اذا الفضل ہونا کسی دوسرے امر کے اذا الفضل ہونے کی نفی نہیں کرتا۔ لہذا کہیں کوئی اختلاف اور تعارض نہیں ہے۔

(۲) یہاں من مقرر ہوتا ہے أَيُّ مِنَ الْأَفْضَلِ۔ یعنی افضل ایک نوع ہے اور اس کے تحت متعدد افراد داخل ہیں۔

(۳) وجہ افضلیت مختلف ہیں کسی عارض کی بنا پر کسی امر کا افضل ہونا کسی دوسرے امر کے دوسرے عارض کی بنا پر افضل ہونے کے منافی نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)

حدیث خامس: اسی باب کی حدیث عائشہؓ ہے قَالَتْ مَا صَلَّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَوةً لَوْ قُتِلَ فِيهَا الْآخِرُ مَرَّتَيْنِ حَتَّى قَبَضَهُ اللَّهُ كَهَضُورٍ ﷺ نے آخر وقت میں ایک مرتبہ کے علاوہ کوئی نماز دوبار نہیں پڑھی حتیٰ کہ آپ ﷺ دنیا سے رخصت ہو گئے۔

جواب: یہ حدیث بھی ضعیف ہے، ترمذی نے اس کو نقل کر کے کہا هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِمُتَّصِلٍ۔ کیونکہ اسحاق بن عمر کا حضرت عائشہؓ سے سماع و لقاء ثابت نہیں۔

اشکال: حضور ﷺ نے آخر وقت میں دو مرتبہ نماز پڑھی (۱) ایک واقعہ امامت میں (۲) اور ایک واقعہ اعرابی میں تو پھر حضرت عائشہؓ اس کی نفی کیسے کر رہی ہیں۔ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): واقعہ امامت چونکہ ابتداء اسلام کا ہے حضرت عائشہؓ کے علم میں نہیں آیا۔ یہ نفی حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے اعتبار سے ہے۔

جواب (۲): حضرت عائشہؓ کا مرتبہ کی نفی کرنے سے مراد بِاخْتِيَارِهِ وَ رِضَايِهِ ہے۔ یعنی اپنے اختیار و رضا سے ایسا کبھی نہیں کیا بلا اختیار و بلا رضا کی صورتیں زیر بحث نہیں ہیں۔

جواب (۳): حضرت عائشہؓ کا مقصد بالخصوص مرتبہ کی نفی کرنا نہیں بلکہ مقصد تکثیر کی نفی کرنا ہے کہ کثرت سے حضور ﷺ وقت آخر میں نماز پڑھتے ہوں ایسا نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قَالَ الشَّافِعِيُّ وَالْوَقْتُ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّلَاةِ أَفْضَلُ وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى فَضْلِ أَوَّلِ الْوَقْتِ عَلَى آخِرِهِ اخْتِيَارُ النَّبِيِّ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ ﷺ وَ عُمَرُ ﷺ فَلَمْ يَكُونُوا يَخْتَارُونَ إِلَّا مَا هُوَ أَفْضَلُ وَلَمْ يَكُونُوا يَدْعُونَ الْأَفْضَلَ وَكَانُوا يُصَلُّونَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ۔

حضور ﷺ و خلفاء راشدین ﷺ کے اس عموم و استمرار کی کوئی حدیث ہے تو لاؤ اور پیش کرو (کہ خلفاء و غیرہم عموماً اول وقت میں نماز ادا کرتے تھے) فاتوا برهانکم ان کنتم صادقین۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّهْوِ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الْعَصْرِ

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ ﷺ: - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَلَدَى تَفَوُّتِهِ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَكَانَ نَامًا وَتَرَاهُ أَهْلَهُ وَمَالَهُ:

چونکہ فوات من غیر تعمد ہوتا ہے اس لیے اس کے تحت سہمی درج ہو جائے گا۔ اگر فواتِ صلوة تعمداً ہو تو اس کو احادیث میں ”کفر“ کہا گیا ہے جیسے حدیث میں ہے مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ۔ اس لیے تعمد زیر بحث نہیں بلکہ فوات بلا تعمد مقصود بالہیان ہے۔ پس حدیث و عنوان میں عدم انطباق کا سوال وارد نہیں ہوگا۔

لفظ اہل و مال کی اعرابی تحقیق:

مرفوع ہوئے کی صورت میں ”اہل و مال“ وُتِرَ کا نائب فاعل ہوں گے اور وُتِرَ بمعنی نَقَصَ ہوگا۔ اور منصوب ہونے کی صورت میں وُتِرَ کا مفعول ثانی ہوئے۔ مفعول اول اس میں ضمیر ہے اور وُتِرَ متعدی بدو مفعول ہے اور معنی اس کا سلب ہے اُنْی سَلِبَ ذَٰلِكَ الرَّجُلُ اَهْلَهُ وَ مَالَهُ۔ بعض نے نصب کی صورت میں بھی وُتِرَ کو بمعنی نقص بنایا ہے اور منصوب کو ضمیر سے بدل بنایا ہے۔ اَلَّذِیْ وُتِرَ اُنْی نَقَصَ یَعْنِیْ اَهْلَهُ وَ مَالَهُ۔

فوات ”صلوٰۃ“ کا مطلب:

اس میں مختلف قول ہیں۔ (۱) نماز وقت جواز سے فوت ہو جائے۔ (۲) وقت مستحب سے فوت ہو جائے۔ (۳) جماعت کے ساتھ فوت ہو جائے۔ اول قول رائج ہے۔ کیونکہ متبادر الی الذہن یہی معنی ہے۔

اشکال: یہ تو امر تکوینی کا بیان ہو گیا اُنْی وَقَعَ نَقْصَانٌ فَلَانٍ بِسَبَبِ فَلَانٍ۔ حالانکہ نبی ﷺ تو امور شرعیہ کو بیان کرنے کیلئے کیلئے نہ ہوئے ہیں؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب (۱): بعض دفعہ کوئی امر تکوینی اس لیے بیان ہوتا ہے کہ وہ کسی امر شرعی کے بیان کرنے کی تمہید بن جاتا ہے۔ اور یہاں پر یہی صورت بن گئی ہے کیونکہ بیان تو کرنا تھا لَا یَجُوزُ تَرْکُ صَلَوةِ الْعَصْرِ جو کہ امر شرعی ہے۔ اس کی تمہید کے طور پر فَکَانَمَا وُتِرَ اَهْلَهُ وَ مَالَهُ بیان ہوا ہے۔

جواب (۲): اس سے مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ جیسے وہ شخص جس کا اہل و مال سلب کر لیا گیا ہو وہ اللہ کی طرف رغبت کرتا ہے۔ اسی طرح یہ شخص بھی جس کی عصر کی نماز فوت ہو گئی ہے۔ اللہ کی طرف رغبت کرے تاکہ جبر نقصان ہو جائے۔ اب یہ بھی امر شرعی بن گیا۔

جواب (۳): مقصد یہ ہے کہ جیسے وہ شخص جو مسلوب الاہل و المال ہو وہ بڑی حسرت کرتا ہے۔ اسی طرح مکافات اعمال کے وقت یہ شخص بھی بڑی حسرت کرے گا۔ اب بھی یہ امر شرعی بن گیا۔ واللہ اعلم۔

شبہ: پھر شبہ ہوا کہ فرض ہونے میں تو سب نمازیں مساوی ہیں پھر عصر کو بیان کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا؟ عموم سے کام لینا چاہیے تھا جیسا کہ کنز العمال میں عموم کی بھی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں اَلَّذِیْ تَفَوَّتْهُ صَلَوةُ الْعَصْرِ الخ۔

جواب: یہ تخصیص بوجہ ہے۔ (۱) صَلَوةُ الْعَصْرِ تو پہلی امتوں پر بھی فرض تھی لیکن انہوں نے اس کو ضائع کیا۔ شارع علیہ السلام کے بیان میں صَلَوةُ الْعَصْرِ کی تخصیص کی وجہ یہ ہوئی (کہ خبردار! تم انکی طرح اس عصر کی نماز کو ضائع نہ کر دینا)۔ (۲) وقت العصر دنیاوی اعتبار سے بھی مشغولیت کا وقت ہوتا ہے جس کی بنا پر یہ نماز ضائع ہو جاتی ہے (خصوصاً بلاد حارہ میں) اس لیے تخصیص عصر فرمائی۔

(۳) یہ وقت ملائکہ النہار واللیل کے تعاقب کا ہوتا ہے۔ (ڈیوٹی تبدیل ہوتی ہے) جس کی وجہ سے یہ وقت بڑا ذو الفضل ہے۔ اس لیے اس کی تخصیص کی گئی۔ واللہ اعلم۔

## بَاب مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الصَّلَاةِ إِذَا أَخْرَهَا الْإِمَامُ

(ص ۳۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : يُمَيَّنُونَ الصَّلَاةَ :

اس کے دو معنی ہیں۔ (۱) یہ ہے کہ وقت مستحب نکال کر نمازیں ادا کریں گے۔ نوویؒ اس معنی کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایسے مسلمان امراء نہیں ہوئے ہیں جو وقت جواز کو بھی نکال کر نماز پڑھتے ہوں۔  
(۲) مگر حافظ فرماتے ہیں کہ یُمَيَّنُونَ الصَّلَاةَ کا معنی ہے کہ وقت جواز گزار کر نماز ادا کریں گے۔ آتا ہے اور نقل ہے کہ حجاج و مروان ایسے ہی کرتے تھے (کہ نمازوں کو ”وقت جواز گزار کر“ ادا کرتے تھے) طَوْرًا طَوْرًا۔  
فَصَلِّ الصَّلَاةَ لَوْ قَتَلُوهَا :

تم (ایسی صورت میں) اپنی نماز وقت مستحب میں ادا کر لینا اور وقت جواز کو چھوڑ دینا۔

فَإِنْ صَلَّيْتَ لَوْ قَتَلُوهَا كَانَتْ لَكَ نَافِلَةٌ وَإِلَّا كُنْتَ قَدْ أَخْرَزْتَ صَلَاتَكَ :

اگر بالفرض امام نے بھی وقت مستحب میں جماعت کرا دی اور تم اس جماعت میں بھی شریک ہو گئے۔ کَانَتْ لَكَ نَافِلَةٌ تو تمہارے لیے جماعت والی نماز نفل ہو جائے گی وَإِلَّا كُنْتَ قَدْ أَخْرَزْتَ صَلَاتَكَ وگرنہ بے وقت نماز کرانے کا وبال ان کے سر پر ہوگا تم نے تو اپنی نماز وقت پر ادا کر دی ہے۔  
امراء کا نمازوں کو مؤخر کرنے کی صورت میں اگر کوئی وقت مستحب میں نماز ادا کر لے تو امراء کے ساتھ کوئی نماز میں شریک ہو سکتا ہے اور کوئی میں نہیں:

عند الاحناف: ان نمازوں میں شریک ہو سکتا ہے جن کے بعد نوافل پڑھنا جائز ہے جیسے ظہر و عشاء وغیرہ۔ اور ان میں شریک نہیں ہو سکتا جن کے بعد نوافل نہیں پڑھ سکتا جیسے فجر و عصر۔ اور مغرب میں بھی شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ نفل و تنہیں ہوتے۔

عند الشوافع: سب نمازوں میں امام کے ساتھ (ایسا آدمی) شریک ہو سکتا ہے۔

دلیل شوافع: اس حدیث کا عموم ان کی دلیل ہے۔

دلیل احناف: احادیث نبوی ہیں (جن میں فجر و عصر کے بعد نوافل پڑھنے سے نہی آئی ہے)

امام صاحب کی جانب سے حدیث الباب (حدیث ابی ذرؓ) کا جواب:

جواب (۱): یہ حدیث عام نہیں بلکہ مخصوص ببعض الصلوات ہے اور مخصوص احادیث نبوی ہیں۔

جواب (۲): اگر حدیث میں عموم مراد ہو بھی تو پھر بھی نقصان نہیں کیونکہ اس حدیث کا تعلق ائمۃ الجور (ظالم سلاطین) کے زمانہ سے ہے۔ فتنہ کا جب زمانہ ہو اور جماعت میں شریک نہ ہونے کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو تو پھر سب میں شریک ہو جائے۔ اگر جور و ظلم و فتنہ کا زمانہ نہ ہو تو پھر اس کا مسئلہ جدا ہے۔ مسلم شریف کی روایت میں لفظ ہیں کہ ایسی صورت حال میں تم یہ

بھی نہ کہو کہ میں نماز پڑھ چکا ہوں۔

جواب (۳): اس حدیث میں فَصَلَ الصَّلَاةَ لَوْ قُتِبَہَا کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی نماز کیلئے ایک وقت مقرر کر لینا۔ فَإِنْ صَلَّيْتَ لَوْ قُتِبَہَا پس اگر اتفاق سے امام نے بھی اسی وقت میں جماعت کرا دی اور تم جماعت کے ساتھ شریک ہو گئے ”كَانَتْ لَكَ نَافِلَةٌ“ تو تمہارے لیے یہ نماز زیادہ ثواب کا باعث بن جائے گی۔ کہ بروقت بھی اداء ہو گئی اور جماعت کی فضیلت بھی مل گئی۔ ”وَالَا“ اور اگر اس وقت میں جماعت کھڑی نہ ہوئی تو اس کا نقصان اسی کو ہوگا كُنْتُ قَدْ أَخْرَزْتُ صَلَاتَكَ۔ کہ تم اپنی نماز کو اس کے وقت مقررہ میں پڑھ کر کراہت سے بچا ہی لو گے۔ اس تقریر کی رو سے مذکورہ اختلافی مسئلہ اس حدیث کے تحت داخل ہی نہیں ہوتا اور یہ حدیث اس مسئلہ سے لاتعلق ہو جاتی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّوْمِ عَنِ الصَّلَاةِ

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ أَبِي قَتَادَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ ذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ نَوْمَهُمْ عَنِ الصَّلَاةِ الْخ:

اس کی تفصیل لیلۃ التعریس والے واقعہ میں بھی ہے۔ کہ نبی ﷺ کسی غزوہ سے واپس آرہے تھے اور کہیں رات کو قیام کرنے کیلئے نزول فرمایا۔ تو سب پر نوم کا ایسا غلبہ ہوا کہ صبح کی نماز فوت ہو گئی۔ اس وقت بیدار ہوئے جب سورج کی دھوپ و شعاعیں تیز ہونے لگیں۔ تو اس سے صحابہ گھبرا گئے۔ اور اس کا جناب سرکارِ دو عالم ﷺ کی خدمت میں ذکر کیا آپ ﷺ نے ان کو تسلی دینے کیلئے فرمایا إِنَّهُ لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ إِنَّمَا التَّفْرِيطُ فِي الْيَقَظَةِ۔ یعنی اگر سوتے سوتے نماز فوت ہو گئی تو اس پر مواخذہ نہیں ہوگا۔ جرم کی بات تو یہ ہے کہ انسان جاگ رہا ہو اور پھر نماز نہ پڑھے۔ اس پر مواخذہ ہوگا۔

نوم کی بھی بعض صورتوں میں تفریط ہو جاتی ہے مثلاً نماز کا وقت آنے والا ہے اور وقت قریب ہے اور پھر یہ انتظار کیے بغیر سو جاتا ہے جس سے نماز فوت ہو گئی تو یہ بھی تفریط ہے۔ یا نماز کا وقت دور ہے لیکن جانتا ہے کہ میری نوم میں استغراق ہوتا ہے جس سے نماز فوت ہونے کا قوی اندیشہ ہے پھر بھی سو جاتا ہے یہ بھی تفریط فی النوم ہے۔

فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا:

اس کے آخر میں أَوْ اسْتَيْقَظَ کا لفظ بھی بڑھانا چاہیے تاکہ ”جزاء“ شرط کے مطابق ہو جائے۔

جواب (۱): بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ مشکلم کو دو (۲) چیزیں ذکر کرنی ہوتی ہیں لیکن ان میں سے ایک کو اکتفاء ذکر کر دیتا ہے جیسے وَسَرَ أَوْبِلَ تَغْيِيكُمْ الْحَرَّ أَيْ وَالْبُرْدَ فَكَذَا هَهنا۔

جواب (۲): إِذَا ذَكَرَهَا عام ہے استیقاظ کو بھی شامل ہے۔

شوافع نے اس حدیث کو اپنے عموم پر رکھا ہے اور نہی عن الصلوة فی الاوقات المکروہۃ میں تخصیص کی ہے۔ یعنی طلوع، غروب، استواء میں کسی کی نماز جائز نہیں إِلَّا هَٰذِهِنَّ أَيْ النَّاسِی وَالْمُسْتَيْقِظَانِ کے لیے ان اوقات مکروہہ میں

بھی نماز پڑھنا جائز ہے۔

احناف نے اس کے برعکس کیا ہے کہ نبی والی احادیث کو اپنے عموم پر رکھ کر ان میں تخصیص کی ہے۔ اُی فَلَیْصَلْہَا اِذَا ذَکَرَهَا اَوْ اسْتَقِیْظَ اُنْیَ فِیْمَا سِوِیِ الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْہَةِ وَاَمَّا فِی الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْہَةِ فَلَا۔  
مذہب احناف کی وجوہ ترجیح:

(۱) احادیث نبی جس درجے کی قوی صحیح ہیں اس درجے کی یہ حدیث نہیں ہے۔ اور معارضہ کیلئے قوت میں مساوات شرط ہے۔  
(۲) اگر قوت میں مساوات تسلیم بھی کر لی جائے تو پھر بھی حدیث نبی کو ترجیح ہے۔ کیونکہ وہ صحیح ہے اور یہ محرم ہے اور تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

(۳) کوئی شوافع سے یہ پوچھے کہ اس حدیث کے عموم پر تو تم بھی عمل نہیں کرتے ہو۔ اس لیے کہ اس کے عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جس وقت بھی بیدار ہو نماز پڑھنا شروع کر دے طاهرًا کَانَ اَوْ غَیْرَ طَآہِرٍ۔ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ کَانَ اَوْ غَیْرَ مُسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةِ۔ جس طرح تم نے اس میں طہارت و قبلہ کی شرط معتبر سمجھی ہے۔ اگر اسی طرح وقت صالح ہونے کی شرط بھی اس میں معتبر ہو جائے تو کونسا حرج ہے۔ جبکہ اس کی تائید لیلۃ التعریس والے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب نبی ﷺ بیدار ہوئے تو وہاں فوت شدہ نماز ادا کرنے کی بجائے دور چل کر دوسری جگہ نزول فرمایا اور پھر فجر کی فوت شدہ نماز کی قضاء کی۔ یہ اسی لیے کیا کہ جب بیدار ہوئے تھے تو طلوع کا وقت تھا جو کہ مکروہ ہے پس آپ ﷺ نے اس کے نکلنے کی انتظار فرمائی۔ معلوم ہوا کہ وقت کی صلاحیت کی قید بھی معتبر ہے۔

☆..... اس کے جواب میں شوافع آگے سے کہتے ہیں کہ روایتوں میں آتا ہے کہ اس وادی سے اس لیے انتقال فرمایا کہ اس وادی میں شیطانی اثر تھا۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ طلوع و غروب کے وقتوں کی بھی تو شیطان کے ساتھ سرحد ملی ہوئی ہے جیسا کہ حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے یَرْقُبُ الشَّمْسُ حَتّٰی اِذَا کَانَتْ بَیْنَ قُرْنِیِ الشَّیْطَانِ۔ اگر وہ وادی واجب تحرز ہے تو پھر یہ اوقات مٹلاش واجب اتحرز کیوں نہیں؟

(۴) یہ حدیث اداء صلوٰۃ میں نص ہے اور بیان وقت میں ظاہر ہے۔ اور حدیث نبی وقت کو بیان کرنے میں نص ہے۔ اور نص و ظاہر میں تعارض کی صورت میں ترجیح نص کو ہوتی ہے۔ اور نص حدیث نبی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اوقات مٹلاش وقت نبی ہیں۔  
اشکال: مسلم شریف کی روایت میں اِذَا ذَکَرَهَا کے بجز لفظ ہیں اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ۔ اب یہ امر مخفی ہو گیا کہ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ سے استشہاد کی کیا صورت ہے؟ اور اس کا ما قبل سے ارتباط کیا ہے؟

جواب (۱): یہ مشکل دوسری قرآء سے حل ہو جاتی ہے اور یہاں دوسری قرآء ہے لِلذِّکْرِیْ مصدر بمعنی یاد آنا فلا اشکال  
جواب (۲): اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ یہ استشہاد کا ایک مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ محذوف ہے وہ ہے وَاذْکُرْ رَبَّکَ اِذَا نَسِیْتَ۔ فہذا یتعم الاستشہاد۔ اور فَلَیْصَلْہَا اِذَا ذَکَرَهَا کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

سوال: یہ ہے کہ اَلَّذِي تَفَوُّتُهُ صَلَوةُ الْعَصْرِ فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ والی حدیث کے بظاہر یہ حدیث (حدیث ابی قتادہ ؓ) مخالف معلوم ہوتی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مخالفت نہیں اس لیے کہ اس حدیث میں مقصود اس نقصان کو بیان کرنا تھا جس کا وقوع فوتِ صلوٰۃ کی وجہ سے ہوا ہے اور اس حدیث ابی قتادہ میں بیان اس کے ممکنہ تدارک کا ہے۔

فائدہ: پہلے باب میں نسیان کا بیان بالتبع تھا اور بیانِ نوم مقصود تھا اب بابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلَاةَ میں نسیان کا بیان مقصود ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلَاةَ

﴿ص ۳۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَبَشَرُ بْنُ مُعَاذٍ ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ: وَيُرَوَّى عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ نَامَ عَنْ صَلَوةِ الْعَصْرِ فَاسْتَيْقَظَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَمْ يُصَلِّ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ: مگر عصر یومہ کا اس سے استثناء ہے اور وجہ اس کی مشہور ہے کہ وجوب ناقص ہے لہذا ادا بھی ناقص ہو جائے گی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ تَفَوُّتُهُ الصَّلَاةَ بِأَيِّتِهِنَّ بَدَأُ

عند الامام ابی حنیفۃ والمالک و احمد و اسحاق: فائتہ وقتیہ کے درمیان بھی ترتیب واجب ہے۔ اسی طرح نوات کی قضاء کرنے کے درمیان بھی ترتیب واجب ہے۔ پھر اس ترتیب کا وجوب صاحب ترتیب کیلئے ہے۔ اور جو صاحب ترتیب نہ ہو اس کے لیے یہ وجوب نہیں۔ پھر یہ وجوب بوجہ ساقط بھی ہو جاتا ہے۔ (۱) نسیان سے (۲) ضیقِ وقت سے (۳) نوات کی کثرت سے۔ اور کثرت سے مراد سٹ صلوات (چھ نمازیں) ہیں۔

### ثمرۃ اختلاف۔

عند الشافعی: فرض اور واجب نہیں زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اگر ایک شخص کے ذمے فائتہ تھی اور وہ عمدۃً وقتیہ کو ادا کرنے میں مشغول ہو گیا اب اگر وہ جماعت کے ساتھ ادا کر رہا ہے تو اس جماعت والی نماز کو پورا کرنے کے بعد پہلے فائتہ ادا کرے پھر وقتیہ نماز کو دوبارہ ادا کرے۔ اور اگر تنہا وقتیہ کو ادا کر رہا ہے تو پھر اس کی یہ ادا باطل ہے (اس لیے کہ ترتیب واجب ہے) یہ تو ان لوگوں کے ہاں ہے جن کے ہاں ترتیب واجب ہے۔ اور جو انتخاب ترتیب کے قائل ہیں ان کے ہاں یہ (تفصیل) نہیں ہے۔

### وجوب ترتیب کے دلائل:

دلیل (۱): جو نص وجوب اداء کیلئے ہوتی ہے وہی نص وجوب قضاء کیلئے بھی ہوتی ہے۔ تسلیم ما امر بہ فی وقتہ ہو تو اس کو ادا کہا جاتا ہے اور اگر فی غیر وقتہ ہو تو اس کو قضا کہا جاتا ہے۔

### قضا و اداء کا فرق:

یہ صرف فی وقتہ و فی غیر وقتہ کا ہے باقی (ان میں) کوئی فرق نہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ادا والی نص نے مکلف کے ذمے ایک امر واجب کیا ہے جب تک اس کو ادا نہیں کرے گا تو اس کا ذمہ فارغ نہیں ہوگا۔ پس اگر فراغ فی الوقت ہو گیا تو یہ ادا ہے اور فی غیر وقتہ ہو تو یہ قضا ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی وعدے پر قرضہ ادا کر دے یا وعدے سے ہٹ کر قرضہ ادا کر دے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ ایک صورت میں وعدے پر ادا ہو گئی اور ایک صورت میں وعدے پر ادا ہوئی۔

**سوال:** بعض لوگ قضا کی یہ تعریف کرتے ہیں التسلیم مثل ہا امر بہ۔ اس سے تو بظاہر قضا و ادا میں مغایرت معلوم ہوتی ہے؟

**جواب:** یہ ہے کہ اس مغایرت و مماثلت کا منشاء بھی وہی وقت کا ”یعنی قضا و ادا کا“ اختلاف بن رہا ہے (ورنہ چیز ایک ہی ہے) اس کے علاوہ ادا و قضا میں کوئی اور مغایرت نہیں ہے۔ پس جس نص نے ترتیب بین الصلوات ادا کو واجب کیا ہے وہی نص ترتیب بین الصلوات قضا کو بھی واجب کرنے کیلئے کافی ہو جاتی ہے۔

**دلیل (۲):** واقعہ حدیث الباب ہے کہ غزوہ خندق کی فوات (ظہر و عصر و مغرب) کو وقت عشاء میں ترتیب سے ادا کیا گیا۔ **سوال:** اس پر سوال ہوتا ہے کہ فعل سے تو وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ وجوب و فرضیت (کسی چیز کی) شارع کے امر سے ثابت ہوتی ہے (تو تم نے غزوہ خندق والے فعل سے وجوب کیسے ثابت کیا)۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ ایک قولی حدیث ہے ”صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي“ یہ حدیث وجوب ترتیب کی دلیل ہے۔ یہ قول نبوی ہے جس سے ہم وجوب کو ثابت کرتے ہیں۔

**سوال:** اس پر شبہ ہوا کہ اس حدیث کا مورد تو قضا کا واقعہ نہیں بلکہ ادا کا واقعہ ہے۔ کیونکہ مالک بن حویرث ؓ ۹ھ میں تعلیم احکام کیلئے آئے اس کو حضور ﷺ نے فرمایا ”صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي“ (تم نے اس کو قضا پر کیسے منطبق کیا)

**جواب:** یہ ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا۔ الفاظ عام ہیں اور خطاب عام ہے۔ پس اس کے عموم میں ادا کی طرح قضا بھی درج ہے۔

**اصل سوال کا دوسرا جواب:** فعل نبوی سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں ہو کہ تعداد ریوت کا وجوب و فرضیت یہ سب فعل سے ثابت ہوا ہے۔ کوئی قول تو یہاں ہے ہی نہیں؟ صرف شرط یہ ہے کہ وہ فعل متواتر ہو۔ **الحاصل:** فرضیت و وجوب کا ثبوت جس طرح قول متواتر سے ہوتا ہے۔ اسی طرح فعل متواتر سے بھی ہوتا ہے۔

**دلیل (۳):** مؤطاء امام ؒ (طبع رحمانیہ لاہور) باب الرَّجُلِ يُصَلِّي فَيَذْكُرُ أَنَّ عَلَيْهِ صَلَوةً فَائْتَهُ فِيهِ ۱۳۵ پر امام مالک سے روایت ہے جس کے لفظ یہ ہیں أَخْبَرَنَا مَالِكٌ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ مَنْ نَسِيَ صَلَوةً مِنْ صَلَاتِهِ فَلَمْ يَذْكُرْهَا إِلَّا وَهُوَ مَعَ الْإِمَامِ فَإِذَا سَلَّمَ الْإِمَامُ فَلْيُصَلِّ صَلَاتَهُ الَّتِي نَسِيَ ثُمَّ لْيُصَلِّ بَعْدَهَا الصَّلَاةُ الْآخَرَى۔ اس سے وجوب ترتیب ثابت ہوا۔

اس پر دارِ قطنی کا اعتراض: یہ ہے کہ اسماعیل بن ابراہیم ترمذی نے اس کو مرفوع بنا دیا ہے جب کہ صحیح اس کا موقوف ہونا ہے۔ بعض نے کہا کہ اسماعیل کے استاذ عبد الحمید کے تصرف سے یہ حدیث مرفوع ہو گئی؟

جواب: ہم کہتے ہیں کہ اسماعیل ہو یا اس کا استاذ یہ دونوں ثقہ ہیں اور اسماعیل بن ابراہیم کا اس کو مرفوع ذکر کرنا یہ زیادة الثقة کے قبیل سے ہے۔ ”وزیادة الثقة مقبولة ومعتبرة“۔ پس جب رفع ثابت ہو گیا تو اس حدیث کے حجت بننے میں کوئی شک نہ رہا۔ فثبت وجوب الترتیب بثلاثة الدلائل القویة والصحیحة. من قال لیس عند الاحناف فی هذه المسئلة المتاع فمردود علی قائلہ۔

﴿ص ۴۳﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ؓ : .: إِنَّ الْمُسْرِكِينَ شَغَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ:

اربعا کا اطلاق تعلیمی ہے چونکہ عشاء تو فوت نہیں ہوئی تھی صرف اپنے وقت سے کچھ مؤخر ہو گئی تھی اس لیے اس کو بھی فوات میں شامل کر لیا گیا۔ (اصل تو تین (معبود) نمازیں ہی فوت ہوئی تھیں ظہر، عصر، مغرب)۔

اشکال: یہ ہے کہ روایتی الباب میں تعارض ہے۔ پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فوات تین ہیں۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فوت شدہ نماز ایک ہے۔

جواب: (۱) عدد اقل وعدہ اکثر میں منافات نہیں ہوتی۔ (۲) غزوہ خندق کئی دن رہا ہے ممکن ہے کسی دن تین نمازیں فوت ہو گئی ہوں اور کسی دن ایک۔ (۳) پہلی روایت مرجوح ہے کیونکہ اس کی سند میں انقطاع ہے۔ ابو عبیدہ کا عبد اللہ بن مسعود ؓ سے سماع ثابت نہیں۔ اور دوسری روایت راجح اور قابل اعتبار ہے کہ غزوہ خندق میں فائزہ ایک ہی نماز (نماز عصر) ہے۔ واللہ اعلم۔

﴿ص ۴۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ؓ : .: مَا كَذَبْتُ أَصْلِي الْعَصْرَ:

اشکال: کاذ کے استعمال کا یہ فائدہ ہے کہ نفی میں اثبات کا اور اثبات میں نفی کا فائدہ دیتا ہے۔ تو قاعدہ کے بموجب معنی یہ ہوا کہ نہ لگتا تھا کہ میں عصر پڑھ لوں گا لیکن میں نے (عصر) پڑھ لی۔ حالانکہ یہ تو واقعہ کے خلاف ہے۔ اور مابعد کی کلام اس پر منطبق بھی نہیں ہوتی۔ کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا اے عمر! تو پریشان نہ ہو واللہ! میری بھی نماز فوت ہو گئی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ نہیں ہے بلکہ حسب القرآن الحار جیہ عمل کیا جاتا ہے۔ (اور چونکہ بعد میں یہاں قرینہ موجود ہے کہ نماز نہیں پڑھی گئی لہذا اسی اعتبار سے معنی کیا جائے گا)

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهِ إِنْ صَلَّيْتُهَا:

(ان نافید ہے) یہ حضرت عمر ؓ کو تسلی دینے کیلئے فرمایا۔

## فَنَزَلْنَا بُطْحَانَ:

وسط مدینہ میں وادی چلتی تھی جس میں اتر کو وضو کیا (اور یہ شہر میں ہی تھی۔ اور شہر میں ہی اتر کر وضو فرمایا۔ واقعہ حدیث الباب سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فوات کی قضا کیلئے اذان و اقامت بھی کہنی چاہیے۔ مگر فقہاء نے اس میں یہ فرمایا کہ آبادی ہو اور نماز کا وقت نہ ہو تو پھر قضا کیلئے اذان نہیں کہنی چاہیے کیونکہ اس سے لوگ اشتباہ میں پڑ جائیں گے۔ ☆..... اگر فوات صلوٰۃ ایک سے زائد ہوں تو اذان تو سب کے لیے ایک ہی کافی ہے۔ البتہ اقامت ہر ایک کیلئے جدا جدا ہونی چاہیے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ أَنَّهَا الْعَصْرُ

الوسط: بفتح السين مابہ يتساوى جزآه

والوسط: بسكون السين مابين الطرفين وَإِنْ وَقَعَ فِي أَيِّ مَقَامٍ - اسی سے مشہور ہو گیا کہ المتحرک ساکن والساکن متحرک۔ (یعنی اگر وسط حرکت کے ساتھ ہو تو یہ متعین ہوتا ہے کہ یہ چیز کا درمیانی حصہ ہے۔ اور اگر ساکن ہو یعنی وسط ہو تو یہ متعین نہیں ہوتا بلکہ متحرک ہوتا ہے مابین الطرفين۔ تو یہ ایک معمر ہے لوگ اس کو پوچھتے رہتے ہیں) وسط کا دوسرا معنی الافضل بھی ہے جیسے "أُمَّةٌ وَسْطًا" تو یہاں وسط بمعنی افضل کے ہے۔ الوسطی: پس اب الوسطی اس مقام میں یا تو بمعنی الفضلی ہے یا بمعنی ماقوع وسطاً ہے۔ فضیلت صلوٰۃ وسطی: صلوٰۃ وسطی کی فضیلت ذاتی ہے یا عرضی؟ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے بعض وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ذاتی ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ عرضی ہے۔ (الَّذِي تَفَوُّتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ کے باب میں یہ مسئلہ گزرا ہے)۔ راجح یہ ہے کہ ازمنہ (زمان) و امکنہ (مکان) کے اعتبار سے جو فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ عرضی فضیلت ہوتی ہے۔ ذات کے اعتبار سے سب مساوی ہیں۔

## مصدق صلوٰۃ الوسطی:

مصدق صلوٰۃ الوسطی کے بارے میں کہ "یہ کوئی صلوٰۃ ہے" بڑا شدید اختلاف ہے۔ پینتالیس (۳۵) کے قریب قول ہیں۔ بعض امور میں علماء کا بڑا اختلاف ہوا ہے جن میں سے ایک یہ بھی ہے۔ دوسرا اسمائے حسنیٰ میں سے اسم اعظم کی تعیین میں۔ تیسرا جمعہ کے دن سلاۃ الاجلیۃ میں۔ چوتھا الیلة القدر (کی تعیین) میں شدید اختلاف ہوا ہے متعدد اقوال ہیں۔ مقصود ابہام ہے تا کہ لوگ ان کو طلب کرنے میں زیادہ سے زیادہ کوشش کریں۔

امام احمد و ابو حنیفہ کے نزدیک: صلوٰۃ الوسطی صلوٰۃ العصر ہے۔ امام ابو حنیفہ کا ایک شاہ قول صلوٰۃ الظہر کا بھی ہے اور ایک قول جمعہ کا بھی ہے۔ مگر زیادہ رائج پہلا قول ہے۔ امام شافعی و امام مالک کے نزدیک: یہ صلوٰۃ الفجر ہے۔

دلیل: حدیث الباب ہے عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فِي صَلَوةِ الْوُسْطَى صَلَوةُ الْعَصْرِ اس حدیث کو مصنف نے حسن کہا ہے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی اس حدیث کو نقل کیا ہے مگر وہ حدیث صحیح ہے۔

حاصل: یہ ہے کہ اس قول کی دلیل یہ حدیث مرفوع ہے اور باقی اقوال کے دلائل اقوال صحابہؓ سے ذکر کیے جاتے ہیں۔ جب خود صحابہؓ کا ایک امر کے بارے میں اختلاف ہے تو ان میں سے کسی کے قول سے کیسے کسی کا دعویٰ ثابت ہو سکے گا۔

سوال: ہاں اس پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ بعض روایتوں میں و صَلَوةُ الْعَصْرِ کا لفظ ہے۔ عطف کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ اور عطف تو مغائرت کو چاہتا ہے؟ (تو پھر صَلَوةُ الْوُسْطَى کا مصداق صَلَوةُ الْعَصْرِ کہنا کیسے درست ہوگا؟)

جواب: یہ ہے کہ بعض دفعہ عنوانی تغائر عطف کی صحت کیلئے کافی ہو جاتا ہے۔ گو مُعْنُونُ ایک ہوتا ہے۔ جیسے ایک شعر ہے  
إِلَى الْمَلِكِ الْقَرْمِ وَأَبْنِ الْهَمَامِ ☆ وَلَيْثِ الْكَيْبَةِ فِي الْمُرْدَحِمِ  
اب ملک القرم وابن الهمام وغیرہ تمام الفاظ کا مصداق شاعر کا محبوب ایک ہی ہے لیکن الفاظ کے مختلف ہونے سے یہ عطف صحیح ہو گیا۔ تو حدیث الباب اسی شعر کے قیل سے ہے۔

قول الاستاذ: واقعی یہ بات ہے کہ علم کو مخفی مناسبت مساکین سے ہے اتنی اہل دولت سے نہیں ہے۔

اس باب میں سماع حسن عن علی رضی اللہ عنہ کی بحث چلی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے:

کہ حسن بصریؒ ۱۳ھ میں پیدا ہوا ہے اس کی ماں ام سلمہؓ کی امت تھی۔ جب کسی کام کیلئے چلی جاتیں اور یہ حسن روتا تو ام سلمہؓ اس کو اپنے سینے پر ڈال لیتیں اور اپنا پستان ان کے منہ میں دے دیتیں اور ان کو اس طرح بہلاتی رہتیں۔ اس کی برکت ان کو یہ حاصل ہوئی کہ یہ غدیر العلم بنے۔

اہل تصوف تو حسنؒ کا سماع عن علیؓ ثابت کرتے ہیں ان کے تمام طرق حسنؒ عن علیؓ پر منتہی ہوتے ہیں۔ نقشبندیہ کا ایک طریق ہے جو حضرت ابو بکرؓ پر منتہی ہے۔ مگر کہتے ہیں کہ وہ متصل نہیں۔

الحاصل: صوفیاء حسنؒ کے سماع عن علیؓ کے قائل ہیں۔

محدثین انکار کرتے ہیں مگر تاریخ کی شہادت محدثین کے اس انکار کے خلاف ہے۔ تہذیب الکلام "اسماء الرجال" کی ایک عمدہ کتاب ہے اس میں یہ بات ہے کہ حسنؒ کے تلمیذ نے حسنؒ سے سوال کیا کہ تمہارا زمانہ تو بعد کا ہے تم قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اپنی روایتوں میں کیوں کہتے ہو؟ حسنؒ نے جواب میں کہا کہ میری ایسی سب روایتیں بواسطہ حضرت علیؓ ہوتی ہیں۔

انتباہ: لیکن وہ زمانہ حجاج کا تھا۔ بار بار علیؓ کا نام لینے میں ان کو اپنی جان کا ڈر تھا اس لیے حسنؒ واسطہ ذکر نہیں کرتے تھے پس اس سے حسنؒ بصری کا علیؓ سے سماع ثابت ہوا۔ اسی طرح حسن بصریؒ کا سماع سمرۃ بن جندبؓ سے بھی ثابت ہے جیسا کہ مصنف امام بخاریؒ اور ان کے استاد علی بن مدینیؒ سے نقل کر رہے ہیں کیونکہ سماع کا امکان ہے بلکہ حدیث عقیقہ میں تو اس سماع کی تصریح ہے (لہذا اب حسنؒ کی تمام روایات متصل سمجھی جائیں گی) واللہ اعلم۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الْفَجْرِ

طلوع، غروب، استواء، بعد العصر، بعد الفجر یہ پانچ اوقات ایسے ہیں جن کو اوقات مکروہہ کہا جاتا ہے۔ ان میں صلوٰۃ کے جواز و عدم جواز میں مذاہب ائمہ مندرجہ ذیل ہیں۔

تفصیل مذاہب ائمہ: (۱) داؤد ظاہری و ابن حزم کے نزدیک: ان اوقات میں صلوٰۃ مطلقاً صحیح ہے۔ کوئی منع نہیں ہے۔ ان کے نزدیک کوئی وقت مکروہہ نہیں۔

(۲) حنابلہ کے نزدیک: ان وقتوں میں نفل مطلقاً منع ہیں ذات اسباب ہوں یا غیر ذات اسباب۔ مکہ میں ہوں یا غیر مکہ میں مگر رکتی الطواف و رکتی النذر و فوات کی قضاء مستثنیٰ ہیں۔ ان اوقات خمسہ میں ان کا پڑھنا صحیح ہے۔

(۳) شوافع: کے نزدیک نوافل ذات اسباب کا پڑھنا جائز ہے۔

ذات اسباب نوافل: سے وہ نوافل مراد ہیں جن کا سبب مقدم ہو جیسے تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، بعض الطواف وغیرہ۔ اور اگر نوافل ذات اسباب نہ ہوں یا ذات اسباب ہوں لیکن ان کا سبب مؤخر ہو تو ان کا پڑھنا منع ہے۔ یہ تفصیل غیر مکہ میں ہے۔ مکہ میں ان کے نزدیک بھی کوئی وقت مکروہہ نہیں وہاں سب نوافل سب وقتوں میں جائز ہیں۔

(۴) امام مالک کے نزدیک: پہلے تین (طلوع، غروب، استواء) وقتوں میں مکتوبہ اور غیر مکتوبہ منع ہیں حتیٰ الجنازہ۔ اور بعد العصر و بعد الفجر غیر مکتوبہ منع تو نہیں لیکن مکروہہ ہیں۔ مگر صلوٰۃ الجنازہ و سجدة تلاوة و اصرار و اسفار سے قبل مکروہہ بھی نہیں ہیں۔

(۵) احناف کے نزدیک: پہلے تین وقتوں میں مطلقاً صلوٰۃ منع ہے الا عصر یومہ۔ اور جنازہ اذا حضرت۔ اور آخری دو وقتوں میں نفل مطلقاً منع ہیں ذات اسباب ہوں یا غیر ذات اسباب۔ فوات کی قضاء و جنازہ اور سجدة تلاوت یہ منع نہیں ہیں۔ (انکو پڑھا جاسکتا ہے)

### احادیث و دلائل ائمہ:

وجہ قول اہل ظاہر: انکے قول کی وجہ حدیث ہے جو ترمذی صفحہ ۷۵ باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الصُّبْحِ فِي الطَّوْافِ لِمَنْ يَطُوفُ فِي ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ لَا تَمْنَعُوا أَحَدًا طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ وَصَلَّى آيَةَ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ۔ اس حدیث سے عموم معلوم ہوتا ہے۔

وجہ قول شوافع: انکے قول کی وجہ حدیث عائشہؓ ہے جو کہ اگلے باب بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ میں ان الفاظ کے ساتھ ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَا دَخَلَ عَلَيْهَا بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَّا صَلَّى رَكْعَتَيْنِ۔ اس سے شوافع نوافل ذات اسباب کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

وجہ قول احناف: اس باب کی حدیث نبی ہے۔ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَعَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ۔ اس حدیث کے عموم سے مطلقاً نوافل کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(نوٹ) یہ مختلف احادیث جمع ہو گئیں ناظران سے پریشان ہو جاتا ہے۔

احناف کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب: یہ ہے کہ یہ حدیث حدیث نبی (جو احناف کا مستدل ہے) کے معارض نہیں ہے اس لیے کہ اس حدیث میں نبی "عَنْ سَدِّ ابْوَابِ دُورِهِمْ" ہے۔ اس لیے کہ نبی عبد مناف کے گھر حول البیت تھے۔ اور ان کے ابواب اسی طرف کھلتے تھے وہ رات کے وقت میں دروازے بند کر دیتے تھے جس سے بیت اللہ میں جانے والوں کو دقت ہوتی۔ تو نبی ﷺ نے ان کو اس سے منع فرمایا۔ اس حدیث کا مدلول اجازتِ صلوٰۃ فی جمع الاوقات نہیں ہے۔ اس لیے یہ حدیث (جو اہل ظاہر کا مستدل ہے) حدیث نبی کے معارض نہ ہوئی۔

یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے ابواب الزکوٰۃ میں فرمایا کہ اَلْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ كَمَا نَبِيهَا۔ اور دوسری حدیث میں فرمایا لَا يَزُجُّ سَاعِنًا إِلَّا رَاضٍ عَنْكُمْ۔ اب ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ اس لیے کہ حدیث اول کا تعلق صدقہ لینے والے سے ہے اور دوسری حدیث کا تعلق صدقہ دینے والے سے ہے (کہ اگر ساعی تم پر ظلم کرے تو تم تبرع کرنا اس کو ناراض نہ کرنا) لہذا کوئی تعارض نہیں۔

اور یہ ایسے ہی ہے جیسے ادھر تو مانگنے و سوال کرنے سے منع فرمایا اور ادھر اعطاء کا امر فرمایا وَلَوْ جَاءَ عَلَى فَرَسٍ۔ تو دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ دونوں فرمان ایک ہی شخص سے متعلق نہیں بلکہ دو مختلف آدمیوں سے متعلق ہیں۔ تو اسی طرح مانع فیہ میں ہے۔ یہاں بھی کوئی معارضہ نہیں۔

احناف کی طرف سے دوسری حدیث حدیث عائشہ کے جوابات: جواب (۱): یہ حدیث مضطرب ہے، اضطراب کی وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد بَابُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ ص ۷۷ اور مسلم بَابُ الْأَوْقَاتِ الَّتِي نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ فِيهَا صفحہ ۲۷ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اس بارے میں کوئی علم نہیں۔ تب ہی تو سائل کو کہا کہ سَلْ أُمَّ سَلَمَةَ۔ ☆ اور بعض روایتوں میں ہے عِنْدِي مَا صَلَّيْتُمَا وَلَكِنْ أُمُّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتْنِي أَنَّهُ صَلَّيْتُمَا عِنْدَهَا۔

☆ اور اسی صفحہ کے باب "بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ" میں ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مَا دَخَلَ عَلَيْهَا بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَّا صَلَّى رَكَعَتَيْنِ۔ تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو اس بارے میں علم ہے۔ تو دیکھو اس روایت عائشہ میں کتنا شدید اضطراب ہے؟ (تین جگہ تین مختلف الفاظ کے ساتھ ہے) تو جب حضرت عائشہ کی یہ روایت مضطرب بنی تو اب اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ یہ حدیث نبی کے معارض ہو اور اسکی وجہ سے حدیث نبی کو منسوخ کہا جائے۔ یا اس حدیث نبی میں کوئی تخصیص پیدا کی جائے۔

جواب (۲): حدیث عائشہ فعلی ہے اور حدیث نبی قولی ہے اور تعارض کے وقت قول کو ترجیح ہوتی ہے۔

جواب (۳): حدیث نبی محرم ہے اور حدیث عائشہ منہج ہے۔ اور تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

جواب (۴): حدیث عائشہ خصوصیت پر محمول ہے۔ اور خصوصیت کی دلیل یہ ہے کہ روایتوں میں آتا ہے کہ یہ رکتین بعد العصر حجرہ میں ادا فرماتے تھے۔ اگر یہ خصوصیت نہ ہوتی تو ان کو آپ ﷺ ظاہر و باہر ادا فرماتے۔ ان کو مخفی کرنے کی

ضرورت نہ ہوتی۔

اس پر شوافع کی طرف سے اعتراض : خصوصیت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ پس نوافل ذات اسباب امت کیلئے بھی جائز ہیں۔ (درحقیقت شوافع نے حدیث عائشہؓ و حدیث نبیؐ میں تطبیق پیدا کرنے کیلئے نوافل کی تقسیم ذات اسباب وغیر ذات اسباب کی طرف کی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ خصوصیت کی دلیل مندرجہ بالا بیان کردہ گئی ہے کہ آپ ﷺ یہ رکعتیں حجرہ میں چھپ کر پڑھتے تھے۔ ہم شوافع سے کہتے ہیں کہ جیسے اس حدیث عائشہؓ سے رکعتیں بعد العصر کا جواز ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس میں تو دوام کا بھی ذکر ہے تو پھر تمہیں جواز مع الدوام کا قول بھی کرنا چاہیے۔ حالانکہ تم تو جواز بلا دوام کے قائل ہو۔ دوام تمہارے نزدیک منع ہے۔

تو جواب میں شوافع کہتے ہیں کہ یہ دوام آپ ﷺ کی خصوصیت ہے ہم کہتے ہیں کہ اس خصوصیت کی کیا دلیل ہے؟ تو اس طرح انگلی کلام میں تعارض پایا جاتا ہے۔ جب نفس جواز کی بات آتی ہے تو کہتے ہیں کہ خصوصیت کی کوئی دلیل نہیں۔ اور جب دوام کا ذکر آتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ خصوصیت ہے۔

بخلاف احناف کے کہ ان کے یہاں آسانی ہے نفس پڑھنا بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہے اور دوام کرنا بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔ امت کیلئے جائز نہیں۔

الحاصل: حدیث نبیؐ (جو احناف کا مسئلہ ہے) کے کوئی معارض حدیث موجود نہیں نہ یہ منسوخ ہے اور نہ اس میں کوئی تخصیص ہے پس نوافل مطلقاً منع ہیں۔

﴿ص ۳۵﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُنِيعٍ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ : قَالَ شُعْبَةُ لَمْ يَسْمَعْ قَنَادَةَ مِنْ أَبِي الْعَالِيَةِ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ .

ابوداؤد میں اربعہ کا ذکر ہے اور بیہقی میں اربعہ سے زائد کا ذکر ہے۔

جواب (۱): عدد اقل عدد اکثر کیلئے نافی نہیں ہوتا۔

جواب (۲): یہ ہے کہ شعبہ نے مختلف مجلسوں میں مختلف قول کیے۔ کسی میں ثلثہ کا قول کیا۔ جس نے یہ سنا اس نے اسی کو روایت کر دیا۔ کسی مجلس میں اربعہ کا قول کیا تو جس نے اس کو سنا اس نے اسی کو ذکر کر دیا وہ کھلا۔

وَحَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى :  
یہ انا یا تو تعبیر ہے کُلِّ الْمُتَكَلِّمِ سے اور معنی یہ ہوگا کہ کوئی اپنے آپ کو حضرت یونسؑ سے افضل نہ سمجھے۔

سوال: کسی بھی نبی کے بارے میں ایسا کہنا جائز نہیں تو پھر حضرت یونسؑ کی تخصیص کیوں کی؟

جواب: حضرت یونسؑ کی وجہ یہ ہے کہ ان کے متعلق قرآن میں ایسے الفاظ آگئے ہیں جن سے بادی الرائے کو ان

کے انحطاط کا وہم ہوتا ہے۔ جیسے وَذَا النُّونِ اِذْ ذُهِبَ مُغَاصِبًا دوسری جگہ آتا ہے فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْبِ الْاَيَةِ۔ اس لیے حضرت یونس علیہ السلام کی تخصیص کی اور اس سے منع فرمایا۔

یابہ انا تعبیر ہے حضور ﷺ کی ذات سے۔ اب معنی ہوگا کہ میں (محمد ﷺ) یونس علیہ السلام سے بہتر ہوں۔ اور پھر یہ آپ ﷺ کی طرف سے تواضع ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فائدہ: بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ بَعْدَ الْعَصْرِ کی بھی ماقبل والے باب میں تقریر ہو چکی۔ معنی کر لیا جائے۔ نیز اس دوسرے باب میں جو حدیث ابن عباسؓ ہے یہ احناف کا مستدل ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ

اس پر تو اتفاق ہے کہ بعد الغروب وقت مکروہ نہیں ہے۔

امام احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک: مغرب کے فرضوں سے قبل نفل کی دور بیاد اگر لینا مستحب ہیں۔  
عند الامام: عدم استحباب ہے۔ زیادہ سے زیادہ اباحت ہے۔ اگر کوئی پڑھنا چاہے تو اس کے لیے مباح ہے۔ اس بارے میں دو (۲) حدیثیں ہیں۔

(۱) مسلم شریف، بَابُ اسْتِحْبَابِ الرُّكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ، ص ۸۷۲ پر حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ قبل صلوٰۃ المغرب اتنے کثیر صحابہؓ نفل پڑھتے تھے کہ دیکھنے والا یہ سمجھتا کہ مغرب کی نماز ہو گئی ہے اور لوگ بعد کی سنتیں پڑھ رہے ہیں۔

(۲) دوسری حدیث ابوداؤد صفحہ ۱۸۹ بَابُ الصَّلَاةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ میں ابن عمرؓ کی ہے فَقَالَ مَا زِلْتُ اُحْدَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّيْنَهَا۔ اب بظاہر ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہے ایک میں اثبات ہے اور ایک میں نفی ہے۔

اب کوئی یہ کہے کہ نفی اور اثبات کا جب تعارض ہو تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے تو گویا استحباب کو ترجیح ہو جائے گی۔ اس کے جواب میں ابن ہمام فرماتے ہیں کہ ہوتا تو ایسے ہی ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ ثبوت کو کیوں ترجیح ہوتی ہے؟ اور اس کی کیا وجہ ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اثبات کا راوی اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہوئے امر زائد کو ثابت کرتا ہے۔ استحباب حال پر اعتماد نہیں کرتا ہے۔ اگر نفی میں بھی راوی حاضر باش ہو۔ اور نفی اپنے مشاہدے کی بنا پر کر رہا ہو جیسا کہ ابن عمرؓ یہاں نفی کر رہے ہیں تو ترجیح نفی کو بھی ہو سکتی ہے تو پھر اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے کہ نفی کو ثبوت پر ترجیح ہو جائے۔ یہاں نفی کو ترجیح ہے اس لیے کہ امام نخعیؒ روایت کرتے ہیں کہ خلفائے راشدینؓ واجلہ فقہاء صحابہ قبل المغرب نفل نہیں پڑھتے تھے۔

سوال: پھر اگر کوئی کہے کہ نفی کی روایت ابوداؤد کی ہے۔ یعنی سنن کی ہے اور انسؓ والی روایت صحیحین کی ہے۔ اور تعارض کے وقت صحیحین کی روایت کو ترجیح ہوگی (لہذا اب بھی استحباب مؤکد ہو گیا)

جواب: تو ابن ہمام اس کا جواب دیتے ہیں کہ صحیحین کی منقبت و فضیلت قوۃ رجال کی وجہ سے ہے اگر بعینہ وہ رجال سنن کی

روایت کے بھی ہوں یا صحیحین کی شرائط کے مطابق ہوں تو ایسی صورت میں صحیحین کی روایت کو ”محض اس وجہ سے کہ وہ صحیحین کی روایت ہے“ ترجیح دینا محکم ہے۔ میں اس کو تسلیم نہیں کرتا۔

**الحاصل:** ابوداؤد کی روایت بھی اپنی جگہ صحیح ہے۔ ان کا اس پر سکوت دلیل صحت ہے۔ تو دونوں کا تعارض برقرار رہا اور اس کے بعد ترجیح ابوداؤد کی روایت کو ہوگی (کہ عدم استحباب رائج ہے) جس کی وجہ اوپر ذکر کر چکا ہوں۔ وهو قول النخعی **الحاصل:** زیادہ سے زیادہ نفل قبل المغرب کا استحباب وجواز ہے۔ باقی خود نبی ﷺ کا یہ نفل ادا فرمانا کسی حدیث سے ثابت نہیں۔

**حدیث الباب:** بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَوةٌ لِمَنْ شَاءَ۔ اس کے عموم میں جیسے فجر، عصر وغیرہ داخل ہیں اسی طرح مغرب بھی داخل ہے۔ احتلاف کے خلاف نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ اس حدیث سے اباحت ثابت ہوتی ہے اور اباحت کے احتلاف بھی قائل ہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَذْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ

**امام شافعی کے نزدیک:** نماز پڑھتے پڑھتے طلوع یا غروب ہو گیا تو بقیہ نماز بعد میں پڑھے اس کا نقص نہ کرے۔ دونوں صورتوں میں اس کی نماز ہو جائے گی۔

**امام ابوحنیفہ کے نزدیک:** عصر میں ہو جاتی ہے فجر میں نہیں ہوتی (بلکہ نماز کو از سر نو کامل وقت میں قضا کرے۔ حدیث الباب بظاہر امام شافعی کے موافق اور امام صاحب کے خلاف ہے۔ کیونکہ حدیث الباب سے دونوں صورتوں میں فرق معلوم نہیں ہوتا۔ آگے امام طحاوی کے اس جواب پر دو سوال ہوتے ہیں:

**امام ابوحنیفہ کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات (۱):** امام طحاوی نے امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کا تعلق متنازع فیہ شخص سے نہیں بلکہ اس شخص سے ہے جو پہلے صاحب تکلیف نہ ہو اور طلوع وغروب سے قبل صاحب تکلیف ہو گیا کَمَا طَهَّرَتِ الْحَائِضُ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ أَوْ بَلَغَ الصَّبِيُّ تو ایسی صورت میں یہ نماز اس پر لازم ہو جائے گی بعد میں اس کی قضا کرے۔ جس نے پہلے سے عصر و فجر شروع کر رکھی ہو اس سے اس حدیث کا تعلق نہیں ہے، آگے امام طحاوی کے اس جواب پر دو سوال ہوتے ہیں۔

**سوال (۱):** اس جواب پر ایک سوال تو یہ ہوتا ہے کہ سب نمازوں کا یہی حکم ہے تو پھر فجر و عصر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟ **جواب:** یہ ہے کہ عصر و فجر میں چونکہ وقت مکروہ ہوتا ہے تو اس سے عدم وجوب کا وہم ہو سکتا تھا۔ پس اس وہم کو رفع کرنے کیلئے عصر و فجر کی تخصیص فرمائی کہ ان میں وجوب ہو جاتا ہے۔ تو ان کے علاوہ نمازوں میں بطریق اولیٰ وجوب ہو جائے گا۔

**سوال (۲):** جواب طحاوی پر یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کی بعض روایتوں میں فَقَدْ أَذْرَكَ الصُّبْحَ کی بجائے لَفْظِیوں ہیں فَلْيَصِلْ إِلَيْهَا الْأُخْرَى تو ان لفظوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا تعلق اس شخص سے ہے جس نے طلوع وغروب سے

قبل نماز پڑھنی شروع کر رکھی ہو اور پھر طلوع وغروب ہو گیا ہو؟ یہ ایسا سوال ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہے۔ گویا امام طحاویؒ کا مذکورہ بالا جواب و تاویل ختم ہو گئی۔

**حدیث الباب کا جواب (۲):** اسی لیے امام طحاویؒ نے اس پہلے جواب کے بعد حدیث الباب کا دوسرا جواب ذکر کیا ہے کہ یہ حکم جمل النہی عن الاوقات المکروہۃ تھا۔ پھر نبی والی حدیث سے اس کا نسخ ہو گیا۔

**حدیث الباب کا جواب (۳):** اس حدیث الباب کا حدیث نبی سے تعارض ہے اور یہ صحیح ہے اور حدیث نبی محرم ہے اور تعارض کے وقت ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔ مگر طحاویؒ کے یہ دونوں جواب بھی امام صاحب کے مذہب پر منطبق نہ ہونے کی وجہ سے نا تمام معلوم ہوتے ہیں۔ (کیونکہ امام صاحب تو فجر و عصر میں فرق کرتے ہیں۔ ہاں اگر امام صاحب کا مذہب یہ ہوتا کہ دونوں میں نماز نہیں ہوتی تو پھر یہ جواب چل سکتے تھے جیسا کہ امام طحاویؒ کا اپنا مذہب یہی ہے)۔

**حدیث الباب کا جواب (۴):** وہی مشہور ہے جو صدر الشریعہؒ نے دیا کہ وجوب کا سبب جز متصل بالاداء ہوتا ہے۔ اگر وہ ناقص ہو تو وجوب بھی ناقص ہوتا ہے؟ اور اگر وہ کامل ہو تو وجوب بھی کامل ہوتا ہے۔ عصر میں چونکہ جزء متصل بالاداء ناقص تھا تو وجوب بھی ناقص ہوا اور غروب کے ناقص ہونے کی وجہ سے ادا بھی ناقص۔ تو ادا کا وجوب ہونے کی وجہ سے ادا اس وقت صحیح ہو جائے گی۔ اور فجر میں جزء متصل بالاداء کامل ہے تو وجوب بھی کامل۔ لیکن طلوع کی وجہ سے ادا ناقص ہو گئی تو ادا کا وجوب نہ ہونے کی وجہ سے یہ ادا صحیح نہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عصر کا جواز قیاس سے ثابت ہے حدیث الباب تو نبی والی حدیث سے متعارض ہونے کی وجہ سے متروک ہو گئی۔ اس لیے ترک بعض الحدیث اور اخذ بعض الحدیث کا سوال لایر ہے۔ یہ جواب بنسبت پہلے جوابوں کے زیادہ بہتر ہے۔

**نوٹ:** امام ترمذی نے اس حدیث الباب کو ناسی و نائم پر محمول کیا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ

ظہر و عشاء کو جمع کرنا، اسی طرح ظہر و مغرب کو جمع کرنا بالا جماع ناجائز ہے۔ ظہر و عصر کو جمع کرنا اور اسی طرح مغرب و عشاء کو جمع کرنا۔ جمع حقیقی تقدیمی عرفات میں اور مزدلفہ کی جمع حقیقی تاخیری یہ بالا جماع جائز ہے۔ اس کے علاوہ ان میں جمع حقیقی متنازع فیہ ہے۔

**عند الامام ابی حنیفہ:** جمع حقیقی تقدیمی ہو یا تاخیری یہ جائز نہیں۔

**عند الشافعی:** سفر میں بلحاظ شرائط جائز ہے۔

**جمع حقیقی تقدیمی کی شرائط:**

(۱) ظہر کا وقت داخل ہونے سے پہلے ہی عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھنے کی نیت کرے۔

(۲) دونوں میں فصل نہ ہو۔

(۳) ظہر کو پہلے ادا کرے اور عصر کو بعد میں

جمع حقیقی تاخیری کی شرائط:

جمع حقیقی تاخیری کی صرف ایک شرط ہے کہ مغرب کا وقت ہوتے ہی جمع تاخیری کی نیت کرے۔ (کہ میں مغرب کو عشاء کے ساتھ پڑھوں گا) اگر ان شرائط کا لحاظ کر کے جمع حقیقی کرے گا تو عند الشافعی نماز ہو جائے گی بلا لحاظ شرائط جمع کرے گا تو پھر نماز کسی کے نزدیک بھی درست نہیں ہوگی۔ بلکہ امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنے کیلئے ان کی دوسری شرائط کا بھی لحاظ رکھنا چاہیے کہ بعد الوضوء من ذکر اور من مرآة نہ ہو۔ ورنہ نماز نہیں ہوگی۔

جمع حقیقی کے نفی کے دلائل: یعنی امام ابوحنیفہؒ کے دلائل علی مذہبہ۔

دلیل (۱): قَالَ تَعَالَى إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا. الآية.

دلیل (۲): بخاری جلد اول، باب مَتَى يُصَلِّي الْفَجْرُ بِجَمْعٍ میں ص ۲۲۸ پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى صَلَاةً لِيُغَيِّرَ مِيقَاتَهَا إِلَّا صَلَاتَيْنِ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، وَصَلَّى الْفَجْرَ قَبْلَ مِيقَاتِهَا (أَي قَبْلَ وَقْتِهَا الْمُعْتَادِ) اس سے بھی جمع حقیقی کی نفی ہوتی ہے۔

دلیل (۳): اس باب کی ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ مَنْ جَمَعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ مِنْ غَيْرِ غُلْبٍ فَقَدْ أَتَى بَابًا مِنْ أَبْوَابِ الْكِبَايِرِ۔ امام ترمذیؒ اس حدیث کو ضعیف کہہ رہے ہیں مگر ہر ضعیف متروک نہیں ہوتی۔

جمع (کے اثبات) کے دلائل (۱): وہ احادیث جن میں جمع بین الصلوات کا ذکر ہے جیسے ابن عباسؓ کی حدیث الباب جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا مَطَرٍ۔ الحدیث۔ معلوم ہوا جمع جائز ہے۔

دلیل (۲): آگے چل کر ایک حضرت معاذؓ کی حدیث آئے گی اس میں بھی جمع کا ذکر ہے۔

ان کا جواب من جانب الامام ابی حنیفہؒ: ایسی جملہ احادیث (جن میں جمع کا ذکر ہے) یا تو مآول ہیں یا غیر صحیح ہیں۔

تاویل یہ ہے کہ انہیں جمع سے جمع صوری و عملی مراد ہے۔ اس طرح کہ ظہر کو اپنے آخری وقت میں اور عصر کو اس کے اوّل وقت میں پڑھا جائے تو ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ہو جائے گی لیکن صورت جمع کی بن جائے گی۔ اسی طرح مغرب و عشاء میں بھی۔ ابن عباسؓ کی حدیث الباب کی یہی تاویل ہے کہ یہ جمع صوری پر محمول ہے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ سے جب اس کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جو اس کا جواب دیا اس سے بھی جمع صوری معلوم ہوتی ہے۔ (کہ امت حرج میں نہ پڑے)

بڑا تعجب ہے مصنفؒ پر کہ مصنف نے کتاب العلل میں اس حدیث کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے مگر خلاف اجماع ہے معمول یہ نہیں ہے۔ (کیونکہ شوافع سفر میں جمع کے قائل ہیں اور یہ جمع تونی المدینہ ہو رہی ہے) پس مصنف

نے یہ کہنا تو گوارہ کر لیا۔ مگر جمع صوری کی تاویل کر کے اس کو معمول یہ بنانا گوارہ نہیں کیا۔

**حدیث معاذ** ﷺ کا جواب: یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے چونکہ اس میں تنبیہ راوی مسخر دے بلکہ بعض نے تو اس کو موضوع تک کہہ دیا ہے گو اس سے جمع حقیقی کا وہم ہوتا ہے۔

**تاویل مذکور کا حسن و فائدہ:** یہ ہوا کہ اس مسئلے میں احادیث میں جمع و تطبیق پیدا ہو گئی کہ جن سے جمع کا جواز نکلتا ہے وہاں جمع صوری مراد ہے اور جن حدیثوں سے منع معلوم ہوتا ہے اور جمع پر وعید کا ذکر ہے اس جمع سے جمع حقیقی مراد ہے۔ (کہ جمع حقیقی منع ہے اور جمع صوری عملی جائز ہے)۔

**الحاصل:** جمع حقیقی تقدیمی ہو یا تاخیری یہ جائز نہیں۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ جس شخص کو علم کی بوہوگی وہ اس کے جواز کا قول نہیں کرے گا اس لیے کہ پھر تو تعین اوقات کی حدیثوں کا کوئی مطلب ہی نہیں رہے گا۔ واللہ اعلم۔

**فائدہ:** حدیث ابن عباسؓ میں من غیر عذر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی عذر سے جمع حقیقی کرے مثلاً سفر وغیرہ کی وجہ سے تو بظاہر جواز معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفہوم مخالف سے استدلال ہے۔ اور مفہوم مخالف ہمارے ہاں معتبر نہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي بَدْءِ الْأَذَانِ

ابتدا میں اذان نہیں تھی مگر نماز کیلئے صحابہ ﷺ پھر بھی وقت پر جمع ہو جاتے تھے۔ لیکن اس میں تقدیم و تاخیر ہو جاتی اس لیے رسول اللہ ﷺ نے صحابہ ﷺ کیساتھ مشورے کیے کہ لوگوں کو نماز کیلئے کیسے جمع کیا جائے۔ تو کسی نے ناقوس بجانے کا مشورہ دیا۔ یہ دو لکڑیاں ہوتی ہیں ایک بڑی اور ایک چھوٹی، چھوٹی کو بڑی پر ماریں تو آواز پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کو رسول اللہ ﷺ نے نصاریٰ کے ساتھ تشبیہ کی وجہ سے رد کر دیا۔ کسی نے قرن کا مشورہ دیا اس کو بھی رد کر دیا۔ آخر میں حضرت عمرؓ کے مشورے پر یہ طے ہوا کہ ایک آدمی باہر نکل کر نداء لگائے۔ اس باب کی دوسری حدیث میں جوینا بِلَالٍ فَمِنْ فَتَادٍ بِالصَّلَاةِ کا ذکر ہے اس نداء سے اذان اصطلاحی و شرعی مراد نہیں بلکہ الصلوة جامعۃ یا اس قسم کی اور نداء مراد ہے۔

اسی اثناء میں عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ کی روایت کا واقعہ پیش آیا۔ اور صبح انہوں نے اپنا رویہ ذکر کیا۔ تو حضور ﷺ نے اس پر عمل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ اس سے باب کی دونوں حدیثوں میں توافق پیدا ہو گیا ہے۔ (کیونکہ ابن زیدؓ کے واقعہ سے معلوم ہوا کہ خواب انہوں نے دیکھا اور حضرت بلالؓ کو جو نداء کا حکم ہے اس سے اذان اصطلاحی مراد نہیں بلکہ نداء مراد ہے)

**اشکال:** امتی کی روایت تو حجت نہیں ہے پھر اس پر کیسے عمل ہوا؟

**جواب:** یہ ہے کہ حضور ﷺ کو اس کی وحی بھی ہو گئی تھی تو اس طرح اذان معبود کی ابتدا وحی سے ہے اور شارع علیہ السلام کے امر سے ہوئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ امتی کی روایت وحی میں توافق ہو گیا۔ کیا کسی امتی کے لیے یہ کوئی کم منقبت ہے؟ (بلکہ بہت بڑی فضیلت و منقبت ہے) حضور ﷺ نے جو حضرت عمرؓ کو فرمایا اَفْذِلْ لَكَ اَنْبَثُ اس کا یہی معنی ہے کہ یہ تمہارا

روایہ بڑا محبوب ہے کیونکہ اس میں اور وحی میں توافق ہو گیا ہے۔ اثبت کیا یہ معنی نہیں ہے کہ تمہارا اور ابن زید کا رویہ ایک دوسرے کے موافق ہونے کی وجہ سے صار ثابتاً محققاً بحیث تکون حجة فی الاسلام۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اذان سنت ہے شعائر دین میں سے ہے۔ حتیٰ کہ امام محمد کا قول ہے کہ اگر کسی جگہ کے لوگ اذان کے ترک پر اتفاق کر لیں تو ان کے ساتھ قتال کیا جائے گا۔

عند الاحناف: اذان فرائض کے ساتھ مختص ہے۔ صلوٰۃ الکسوف والخسوف والعیدین وغیرہ کے لیے اذان نہیں ہے۔ یعنی فرائض کے ساتھ تخصیص وحصہ "اضافی" ہے یہ نوافل و سنت کے اعتبار سے ہے۔ اختصاص حقیقی نہیں ہے۔ پس بچے کے کان میں اذان کہنا اس کے لیے نقص نہیں بنے گا۔

منصب امامت افضل ہے یا منصب اذان:

ابن ہمام نے اس پر بحث کی ہے کہ منصب امامت افضل ہے یا منصب اذان تو فرمایا کہ منصب امامت افضل ہے۔ دلیل اس کی یہ دی کہ نبی ﷺ نے مدت العمر امامت فرمائی ہے اور امام بنے ہیں۔ کبھی اذان نہیں کہی ہے۔ اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدین ﷺ (کا طریقہ تھا)۔

ترمذی کی ایک روایت میں "أَذَّنَ" کا بھی ذکر ہے۔ تو ان کے دو جواب ہیں جواب (۱) یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسرا جواب (۲) یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت میں امر بالا اذان کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی اذان بمعنی أَمَرَ بِأَذَانٍ ہے۔ جیسے بَنَى الْأَمِيرُ الْمَدِينَةَ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ لَوْلَا الْخِلَافَةُ لَأَذَّنْتُ۔ اس سے تو بظاہر اذان کی فضیلت معلوم ہوتی ہے تو ابن ہمام نے اس کا جواب دیا کہ اس کا معنی ہے لَأَذَّنْتُ مَعَ الْإِمَامَةِ۔ تو اس سے جمع کرنے کی فضیلت نکلے اور بحث تو فردا فردا میں ہو رہی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد سے یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ افضل یہی ہے کہ مؤذن بھی امام ہی کو ہونا چاہیے۔ امام ابوحنیفہؒ کا عمل بھی اسی طرح کا تھا کہ اپنے تلامذہ کو اس کا امر کرتے تھے۔

﴿ص ۳۸﴾ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى الْأَمَوِيُّ ..... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ ﷺ :-

فَلَمَّا سَمِعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ نِدَاءَ بِلَالٍ ﷺ بِالصَّلَاةِ خَرَجَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَجُرُّ إِزَارَةً:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فوراً اسی وقت نہیں نکلے بلکہ کچھ عرصے کے بعد کسی مجلس میں بیٹھے تھے پھر یہ بات کہی کہ میں نے بھی اس قسم کا خواب دیکھا تھا۔ ویسے بھی آدمی کو اپنا خواب نہیں بتانا چاہیے لطیفہ سا بن جاتا ہے۔ ہمارے اسلاف کی سوانح لکھی گئی ہیں لیکن ان میں رطب و یابس اور ایسے ایسے خواب ذکر کر دیئے ہیں جن کے جواب دیتے دیتے ہم تھک گئے ہیں۔ صحابی کے خواب پر شریعت کا مدار نہیں تو ایک عام آدمی کے خواب کو (شرعی احکام کے لیے) کیسے مدار بنایا جاسکتا ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيعِ فِي الْإِذَانِ

ترجیع فی الاذان کا مطلب اور اس کے جواز میں اختلاف:

ترجیع فی الاذان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شہادتین کو پہلے پست آواز سے دودو مرتبہ کہا جائے پھر لوٹ کر دوبارہ دودو مرتبہ بلند آواز سے کہا جائے۔ اس کو ترجیع فی الاذان کہتے ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک: اذان بلا ترجیع سنت ہے۔

امام شافعی، امام مالک کے نزدیک: اذان مع الترجیع سنت ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے اذان کے کلمات میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک کلمات اذان پندرہ (۱۵) ہیں اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ ترجیع بھی ہے اور شروع کی تکبیرات میں ترجیع بھی ہے۔ اس لیے ان کے ہاں کلمات اذان انیس (۱۹) ہیں۔

امام مالک کے نزدیک: ترجیع تو ہے مگر شروع میں کلمات تکبیر دو مرتبہ ہیں اس لیے ان کے ہاں کلمات اذان سترہ (۱۷) ہیں۔

ترك ترجیع کی دلیل: مشہور روایتیں ہیں۔ جیسے عبداللہ بن زید ؓ کی اذان، اسی طرح ابن ام مکتوم ؓ کی اذان، حضرت بلال ؓ کی اذان جو مدینے میں نبی ﷺ کے سامنے ہوتی رہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی ترجیع نہیں ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ترک ترجیع سنت ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ نبی ﷺ کے سامنے خلاف سنت عمل ہوتا رہا اور اتنی دیر ہوتا رہا وھو کما تری۔

امام مالک و شافعی کی ترجیع کی دلیل: اذان حضرت ابی محذورہ ؓ ہے۔ ترمذی، ابوداؤد میں اذان حضرت ابی محذورہ ؓ کی جو روایتیں ہیں ان میں ترجیع کا ذکر ہے پس اس سے ترجیع کا سنت ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب من جانب الامام (۱): صاحب ہدایہ نے امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ ذکر کیا ہے کہ ابومحذورہ ؓ کے قصے میں تکرار شہادتین كَانَ تَعْلِيْمًا فَظَنَّهُ تَرْجِيْعًا۔ یعنی نبی ﷺ نے حضرت ابومحذورہ ؓ کو تکرار شہادتین بغرض تعلیم کرایا تھا جیسا کہ ایک استاذ معلم کو ایک کلمہ بار بار کہلاتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا مقصد بھی یہی تھا۔ آپ ﷺ کی عادت شریفہ بھی تھی کہ جب کسی اہم امر کی تعلیم دینی ہوتی تو اس کا تکرار کرتے تھے۔ مگر ابومحذورہ ؓ اس کو ترجیع اور سنت سمجھے اس لیے وہ اس پر عمل کرتے رہے۔

ابن ہمام کی طرف سے اس پر اعتراض:

صاحب ہدایہ کے جواب پر ابن ہمام نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ابوداؤد میں اذان ابی محذورہ ؓ کی جو حدیث ذکر ہے اس میں لفظ ہیں عَلَّمَنِي سُنَّةَ الْإِذَانِ اور اس کے بعد آگے ترجیع کا ذکر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان مع الترجیع سنت ہے۔ تو اس سے صاحب ہدایہ کے جواب کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور اذان مع الترجیع ثابت ہو جاتی ہے۔ اس لیے اذان ابومحذورہ ؓ مع الترجیع کا احناف کو کوئی اور جواب دینا چاہیے۔

**جواب (۲) من جانب الامام:** ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ اذان ابی محذورۃ رحمہ اللہ کی روایتیں جو ابو داؤد و ترمذی میں ذکر ہیں ان میں تو ترجیح کا ذکر ہے۔ لیکن طبرانی کی ”اوسط“ میں جوابی محذورۃ رحمہ اللہ کی اذان کی روایت آئی ہے اس میں اذان ابی محذورہ رحمہ اللہ کا بلا ترجیح ذکر ہے۔ تو عدم والی روایتیں ترجیح والی روایت کے معارض ہو گئیں اذا تعارضتا ساقطا۔ فقہی اذان عبد اللہ بن زید و ابن اُم مکتوم خیالیا عن المعارض۔ لہذا اب ترک ترجیح پر عمل ہوگا اس لیے کہ ایک جانب ایسی نص ہے جس کا کوئی معارض نہیں اور دوسری جانب نص کا معارض کھڑا ہوا ہے تو پہلے نص سے ثابت ہونے والا حکم دوسری نص سے کیسے زفع ہو جائے گا۔ واللہ اعلم

### بَابُ مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الْإِقَامَةِ

**عند ابی حنیفہ:** اقامت مثل الاذان ہے۔ مگر قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ مَرَّتَيْنِ کا اس میں اضافہ ہے۔ تو اس طرح اقامت کے کلمات ان کے نزدیک سترہ (۱۷) ہیں۔

**امام مالک و شافعی کے نزدیک:** اقامت میں ایثار ہے لیکن پھر ان میں اختلاف ہے امام شافعی کے نزدیک قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ مَرَّتَيْنِ ہے۔ اور شروع میں اللہ اُکْبَرُ بھی دوسرے ہے اس لیے ان کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں۔ اور امام مالک کے نزدیک قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ ایک مرتبہ ہے۔ اس لیے کلمات اقامت ان کے ہاں دس ہیں ان کا ایثار کرنا اکثر کلمات کے اعتبار سے ہے۔ نہ کہ کل کلمات اقامت کے اعتبار سے۔

**دلیلہما:** اسی باب کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے اَمْرٌ بِسَلَاتٍ رحمہ اللہ اَنْ يُشْفَعَ الْاَذَانُ وَيُؤْتِيَ الْإِقَامَةَ۔ اور العرف الشذی سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیحین میں اِلَّا الْإِقَامَةَ کا استثناء ہے تو بلحاظ استثناء یہ حدیث امام شافعی کی دلیل ہے اور بعض روایتوں میں یہ استثناء نہیں ہے تو بلحاظ استثناء یہ حدیث امام مالک کی دلیل ہے۔

**دلیل ابی حنیفہ:** ان کی دلیل اگلے باب (بَابُ مَا جَاءَ اَنْ الْإِقَامَةُ مَشْنِي مَشْنِي) کی روایت ہے عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ كَانَ أَذَانَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَفْعًا شَفْعًا فِي الْاَذَانِ وَالْإِقَامَةِ۔ الحديث۔

اس کے علاوہ دوسری حدیثیں بھی ہیں جن میں آ رہا ہے وَالْإِقَامَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ كَلِمَةً (جیسا کہ بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّوَجُّعِ فِي الْاَذَانِ میں حدیث کا آخری جملہ یہی ہے)

**جواب دلیل مالکیہ و شوافع من جانب الامام:** امام صاحب کی طرف سے اَمْرٌ بِسَلَاتٍ رحمہ اللہ والی حدیث کا جواب ابن ہمام نے یہ ذکر کیا ہے کہ اَمْرٌ یہ مجہول ہے، معلوم نہیں اَمْرٌ کون ہے؟ احتمال ہے کہ عامل شارع ہو۔ یا بعد کا خلیفہ ہو شارع نہ ہو۔ اور بعد کے خلیفہ کا امر ہمارے خلاف حجت نہیں۔

اس سے گزر کر اور اس کو تسلیم کر کے کہ امر شارع علیہ السلام ہی ہیں پھر بھی یہ دیکھنا ہے کہ اقامت تو مجموعہ کلمات کا نام ہے۔ اب ایثار کو اگر مجموعہ کلمات سے متعلق کرتے ہیں تو کوئی معنی نہیں بنتا ہے۔ (کیونکہ ظاہر ہے کہ مجموعہ کلمات کو تو ایک ہی مرتبہ کیا

جاتا ہے اقامت کو بار بار نہیں کہا جاتا) پس لامحالہ اس ایثار کا تعلق یا تو کلمات اقامت سے کیا جائے گا۔ یا صوت الاقامة سے کیا جائے گا۔ اگر اس ایثار کا تعلق کلمات سے کرتے ہیں تو پھر یہ حدیث دوسری حدیثوں کے معارض ہو جائے گی۔ اور اگر صوت سے ایثار کا تعلق کرتے ہیں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اقامت کے دو کلمے تو ایک صوت میں کہو۔ جس کو ”حدز“ کہتے ہیں۔ اور اذان کے کلمے شفعاً شفعاً ہیں یعنی ان دو کو دو صوتوں میں کہو جس کو ترسل کہتے ہیں تو اب یہ حدیث دوسری حدیثوں کے معارض نہیں ہوگی اس لیے یہی محمل متعین ہوا (کہ اذان کو سانس لے لیکر آہستہ آہستہ کہے اور اقامت کو تیز تیز کہ دو کلموں کو ایک ہی سانس میں کہے۔

اس جواب پر اعتراض: مگر ابن ہمام کے اس جواب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ إِلَّا الْإِقَامَةُ کا استثناء اس محل پر کیسے مرتب ہوگا اس کے ترتیب کی بھی تو فکر کرو؟

جواب: یہ ہے کہ إِلَّا الْإِقَامَةُ کا استثناء بھی اس محل پر مرتب ہے وہ اس طرح کہ مقصد اس حدیث سے اذان و اقامت میں دو فرق ظاہر کرنے ہیں۔ (۱) پہلا فرق تو طریقہ ادا کا ہو گیا۔ اذان کا طریقہ اور ہے اور اقامت کا طریقہ اور ہے اور شفع و ایثار فی النفس مراد ہے۔ (۲) دوسرا فرق إِلَّا الْإِقَامَةُ کا ہو گیا کہ اس اقامت میں کلمہ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ کا بھی اضافہ ہے۔  
فائدہ: ما قبل کی تقریر سے بَابُ فِي أَنَّ الْإِقَامَةَ مَثْنِي مَثْنِي کا بھی حل معلوم ہو گیا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْسُلِ فِي الْأَذَانِ

﴿ص ۲۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ ..... عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: - وَاجْعَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَإِقَامَتِكَ قَدْرَ مَا يَفْرُغُ الْأَكِلُ مِنْ أَكْلِهِ وَالشَّارِبُ مِنْ شَرْبِهِ الْخ:  
یہ غیر مغرب کے ساتھ مخصوص ہے۔ مغرب کا یہ حکم نہیں ہے۔ اس لیے کہ مغرب میں تعجل ہے اور مغرب کا وقت مضیق ہے بخلاف باقی نمازوں کے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي إِدْخَالِ الْإِصْبَعِ الْأُذُنَ عِنْدَ الْأَذَانِ

﴿ص ۲۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جَحْفَةَ عَنْ أَبِيهِ: - وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ حُمْرَاءُ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بُرَيْقٍ سَاقِيهِ قَالَ سَفِيَانُ نَرَاهُ حَبْرَةً:

سوال: (یہ حلتہ حمرہ) تو شریعت میں منع ہے؟

جواب: اس کا حل قَالَ سَفِيَانُ نَرَاهُ حَبْرَةً سے حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ حلتہ حمرہ تھا خالص سرخ نہیں تھا۔ بلکہ سرخ خطت تھا، اس میں سفید سفید دھاریاں بھی تھیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّوْبِ فِي الْفَجْرِ

ایک تہیبت تو سنت ہے کہ فجر کی اذان میں الصلوة خیر من النوم کا اضافہ کیا جائے۔ اور ایک تہیبت محدث ہے کہ اذان و اقامت کے درمیان حی علی الصلوة یا اس قسم کی کوئی اور آواز لگائی جائے یہ بدعت ہے۔ صحابہ کے زمانہ میں اس کا کوئی وجود نہیں۔

مگر فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ زمانہ خیر و برکت کا تھا لوگوں کو امور دین کی از خود فکر تھی بعد والے زمانہ میں نکال پیدا ہو گیا اس لیے اب اس تہیبت پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ قاضی ابویوسفؒ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اجازت صرف حکام کیلئے ہے۔ یعنی ان لوگوں کیلئے ہے جو امور مسلمین میں مشغول ہوں۔

لیکن امام محمدؒ کی کلام سے اطلاق معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ سب کے لئے جائز ہے، مگر اس کی تشریح نہ کی جائے ورنہ اذان کی اہمیت ختم ہو جائے گی۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ

امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مستحب ہے کہ جواز اذان کہے وہی اقامت کہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے خلاف کرنا خلاف استحباب نہیں ہے۔ ہاں مؤذن کو اگر دوسرے کی اقامت کہنے پر ناگواری ہو تو پھر دوسرے کو اقامت نہیں کہنی چاہیے بلکہ مؤذن ہی اقامت کہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْأَذَانِ بِغَيْرِ ضَوْءٍ

﴿ص ۵۰﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يُؤْذَنُ إِلَّا بِمُتَوَضِّئٍ  
یہ نبی تنزیہی ہے، بلا وضو اذان کہنا خلاف اولیٰ ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ أَحَقُّ بِالْإِقَامَةِ

اس کا معنی ہے کہ جب امام مصلیٰ پر آجائے تو پھر اقامت کہی جائے۔ الإمام اُمْلِكُ بِالْإِمَامَةِ کا بھی یہی معنی ہے۔ اَلْمُؤَذِّنُ اُمْلِكُ بِالْأَذَانِ کا معنی یہ ہے کہ اذان کہنے میں امام کی انتظار نہ کی جائے بلکہ اذان اپنے وقت پر کہی جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَذَانِ بِاللَّيْلِ

کسی نماز کیلئے بھی اذان قبل الوقت بالاتفاق جائز نہیں مگر فجر میں اختلاف ہے۔

اذان فجر کے وقت میں اختلاف:

امام شافعی، امام احمد، قاضی ابویوسف بقول طحاوی اور دوسرے جمہور ائمہ:  
فجر میں قبل الوقت اذان کو جائز کہتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک: اس میں بھی اذان قبل الوقت جائز نہیں ہے۔  
دلیل جمہور وغیرہم: اس باب کی حدیث عن سالم عن ابیہ ہے اَنْ بَلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُّوْا وَاَشْرَبُوْا حَتّٰی  
تَسْمَعُوْا تَاَذِيْنَ اَبْنِ اُمِّ مَكْتُومٍ۔ یہ حدیث صحت کے اعلیٰ مرتبہ میں ہے۔ جمہور بڑے شدد سے اس کو بطور دلیل پیش  
کرتے ہیں۔

جواب (۱): من جانب الطرفين: امام طحاوی نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بلال ؓ کی  
اذان صحیح ہوتی تھی بلکہ یہ اذان غلط ہوتی تھی چونکہ ان کی بصر میں ضعف تھا کبھی غلطی سے قبل الوقت اذان کہہ دیتے۔ اس لیے  
ابن ام مکتوم کی اذان سے اس کا اعادہ کرایا جاتا۔

قرینہ: اس پر قرینہ امام طحاوی نے یہ ذکر کیا ہے کہ راوی ان دونوں اذانوں میں فاصلہ قلیل کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ  
يَضَعُهُ هَذَا وَيَنْزِلُ هَذَا۔

اگر پہلی اذان صحیح ہوتی تو دوسری اذان کی کیا ضرورت تھی؟ اگر قصد ایک اذان قبل الوقت ہوتی تھی تو دوسری اذان کی  
اتنی جلدی کہنے کی کیا ضرورت تھی پس مَا قُلْنَا پر یہ واضح قرینہ ہے۔

جواب: اس کا علامہ نوویؒ کی طرف سے جواب: یہ ہے کہ دونوں اذانوں میں فاصلہ تو ہوتا تھا لیکن بلال ؓ وہاں  
اذان کہہ کر بیٹھ جاتے تسبیح و تہلیل میں مصروف ہو جاتے پھر ابن ام مکتوم ؓ آتے تو وہ اترتے اور یہ چڑھ جاتے۔

جواب (۱): امام نوویؒ کا یہ جواب غلط ہے۔ اس لئے کہ یہ سیاق حدیث کے خلاف ہے۔ راوی کا مقصد تو يَضَعُهُ هَذَا  
وَيَنْزِلُ هَذَا سے فاصلے کا قلیل ہونا بتلانا ہے۔ اور نوویؒ کے جواب سے یہ مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

جواب (۲): من جانب الطرفين: حدیث الباب جو دلیل جمہور ہے کا دوسرا جواب یہ ہے کہ امام طحاویؒ کہتے ہیں کہ ہم تسلیم  
کرتے ہیں کہ بلال ؓ کی اذان درست ہوتی تھی مگر وہ نماز فجر کے لئے نہیں ہوتی تھی بلکہ کسی اور غرض کیلئے ہوتی تھی۔ اگر نماز  
فجر کیلئے ہوتی تو پھر دوسری اذان کی کیا ضرورت تھی۔ ایک نماز کے لئے ایک ہی اذان ہوتی ہے۔ دو (۲) اذانیں نہیں ہوتیں۔

باقی رہی یہ بات کہ وہ غرض کیا تھی؟ وہ غرض دوسری حدیث میں يَسْرُجِعُ فَاَنْتُمْ كُمْ وَيَسْتَقِظُ نَاْنِمْ كُمْ کے الفاظ سے  
مذکور ہے۔ یعنی صحابہ ؓ کی جو جماعت عبادت میں لگی ہوئی ہے وہ راحت و آرام کیلئے چلی جائے اور جو سوئی ہوئی ہے وہ قیام  
اللیل کیلئے بیدار ہو جائے۔

دلائل طرفین۔ دلیل (۱): (یعنی نفی کے دلائل) اسی باب کے اندر حدیث ہے وَرَوٰی حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ  
اَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ اَبْنِ عُمَرَ اَنْ بَلَالًا اَذَّنَ بِلَيْلٍ فَاَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ اَنْ يُنَادِيَ اَنْ الْعَبْدَ نَامَ۔ (الحدیث)۔ اس  
حدیث سے قبل الوقت فجر کی اذان کہنے کی نفی ہوتی ہے۔ اگر جواز ہوتا تو اس غلطی کے اعلان کرانے کی کیا ضرورت تھی۔

اس دلیل پر امام ترمذی کا رد:

هَذَا حَدِيثٌ غَيْرُ مَحْفُوظٍ یعنی یہ صحیح نہیں صحیح تو مذکورہ حدیث الباب ہے (جو شوافع کا مستدل ہے) فلا یكون حجة۔  
جواب: (من جانب الطرفين): یہ ہے کہ حافظ نے فتح الباری میں اس حدیث پر بحث کے دوران اس کے مؤیدات ذکر کئے ہیں اور تسلیم کیا ہے کہ گویہ حدیث ضعیف ہے مگر وہ ضعیف تیسرے مؤیدات کی وجہ سے منجر ہے اور یہ حدیث اس قابل ہے کہ حجت بنے۔

امام ترمذی کی دوسری پریشانی:

کہ اگر حماد کی یہ حدیث صحیح ہے تو اوپر والی حدیث (جو جمہور کا مستدل ہے) کا کوئی معنی نہیں بنتا ہے کیونکہ پھر دونوں حدیثوں میں شدید تعارض پیدا ہو جاتا ہے کہ نبی ﷺ پہلی حدیث میں خبر دے رہے ہیں کہ بلالؓ دائمی طور پر رات کو اذان دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ حدیث تو صحیح ہے اب اَنَّ الْعَبْدَ نَامَ والی حدیث حماد بھی اگر صحیح ہو جائے تو پھر شدید معارضہ ہے۔ پس اس کا حل یہی ہے کہ یہی کہو کہ یہ (حدیث حماد) صحیح نہیں (جبکہ یہ حدیث بالاتفاق اجماعی طور پر صحیح ہے)۔

جواب: اس کا جواب اور اس مشکل کا حل وہ نہیں جو مصنف نے سمجھا ہے۔ بلکہ اس مشکل کا حل یہ ہے کہ اِنَّ بَلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ یہ مخصوص ایام کا عمل ذکر کیا جا رہا ہے جیسے رمضان ہے کہ ان میں بلالؓ کی اذان معتبر ہو۔ اور اَنَّ الْعَبْدَ نَامَ والا واقعہ غیر رمضان کا ہے کہ بلالؓ نے غلطی سے قبل الوقت غیر رمضان میں اذان کہہ دی پھر اَنَّ الْعَبْدَ نَامَ سے غلطی کا اعلان کرایا گیا۔ اب دونوں حدیثیں صحیح ہو گئیں اور تعارض رفع ہو گیا (لہذا احتاف کا مستدل اپنے حل پر باقی رہا)۔

دلیل طرفین (۲): اسی باب میں حدیث ہے وَرَوَى عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي رَوَادٍ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ مُؤَذِّنًا لِعُمَرَؓ أَذَّنَ بِلَيْلٍ فَأَمَرَهُ عُمَرُؓ أَنْ يُعَيِّدَ الْأَذَانَ: اس سے بھی ثابت ہوا کہ فجر میں قبل الوقت اذان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔  
اعتراض: اس پر مصنف اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے کیونکہ نافعؓ کا عمرؓ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ فلا یكون حجة۔

جواب: ہم نے مذہب کو تو ثابت کر دیا اس حدیث کو ہم صرف تائید کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ مصنف کی ایک اور عجیب بات:

لَعَلَّ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ أَرَادَ هَذَا الْحَدِيثَ سے اسی عجیب بات کا بیان ہے۔ وہ یہ کہ اعادہ والا واقعہ عمرؓ کے مؤذن کا ہے۔ حماد نے غلطی سے اس کو نبی ﷺ کے مؤذن کا واقعہ بنا دیا۔

جواب: یہ مصنف کا ظن ہے وَإِنْ بَعْضُ الظَّنِّ إِنَّهُمْ، واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْخُرُوجِ مِنَ الْمَسْجِدِ بَعْدَ الْأَذَانِ

اذان کے بعد خروج مکروہ تہذیبی ہے۔ اگر بعد الاقامۃ ہو تو اس میں تشدید ہے۔ ہاں اگر کسی خاص عذر کی وجہ سے ہو تو پھر

خروج جائز ہے۔ اگر پہلے نماز پڑھ لی ہو تو ظہر و عشاء میں نفل کی نیت سے شریک ہو جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَذَانِ فِي السَّفَرِ

اذان و اقامت دونوں کو سفر میں ترک کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر اذان ترک کر کے اقامت پر اکتفا کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ مسافر جب اذان اور اقامت کہہ کر نماز ادا کرتا ہے تو جن و ملائکہ اس کی اقتداء میں آکر کھڑے ہو جاتے ہیں جس سے اس کو جماعت کا ثواب مل جاتا ہے۔ گو مسئلہ کی رو سے وہ منفرد ہوتا ہے۔

﴿ص ۵۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيلَانَ ..... عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ ؓ قَالَ قَدِمْتُ

عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي فَقَالَ لَنَا إِذَا سَافَرْتُمَا فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا وَلْيُؤْمِكُمَا أَكْبَرُكُمَا:

(یعنی تم دونوں اذان و اقامت کہنا) نسائی نے اس تشبیہ سے (ایک ہی وقت میں) تعدد اذان کا استنباط کیا ہے مگر یہ استخراج ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ نبی علیہ السلام کا مقصد یہ نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔

باقی پھر تشبیہ کا کیا نقطہ ہے؟ (۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ اذان و اقامت میں تم دونوں کو اختیار ہے جو چاہے کہے لیکن امام بننے میں یہ ملحوظ رکھنا کہ وَلْيُؤْمِكُمَا أَكْبَرُكُمَا۔ اس لئے کہ علم میں وہ دونوں مساوی تھے۔ پس یہ حکم مافی الفقہ کے خلاف نہیں ہوگا (کیونکہ فقہ میں تو ہے کہ امام جو علم و اقرار ہودہ بنے)۔ (۲) تشبیہ (لانے کا) دوسرا نقطہ یہ ہے کہ ایک اذان ہے اور ایک اجابت اذان ہے تو وہ اجابت کرنے والا بھی گویا مؤذن ہی ہے جیسے ایک دعا کرتا ہے دوسرا آمین کہتا ہے تو آمین کہنے والے کو بھی داعی سمجھا جاتا ہے (لہذا اس طرح دو اذانیں اور دو اقامتیں ہو جائیں گی)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْأَذَانِ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ نِ الرَّازِيُّ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ مَنْ

أَذَّنَ سَبْعَ سِنِينَ مُحْتَسِبًا كُتِبَتْ لَهُ بَرَاءَةٌ مِّنَ النَّارِ الْخ :

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی جو فضیلت بَرَاءَةٌ مِّنَ النَّارِ ذکر کی جارہی ہے یہ تب ہے جبکہ اذان حبہ ہو، ثواب کی نیت سے ہو، تنخواہ و اجرۃ کی نیت سے نہ ہو۔ اگر تنخواہ و اجرۃ کی نیت سے ہو تو پھر یہ ثواب نہیں ملے گا۔ یہی حال امامت، تعلیم علم دین و تعلیم قرآن کا ہے۔ سب میں حبہ کی قید معتبر ہے۔ اگر حدیث سے یہی ظاہری مفہوم مراد لیا جائے تو یہ بڑی مشکل پیدا کرے گا، علماء نے اس کا حل لکھا ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر تنخواہ لینے میں یہ نیت کی ہے کہ میں اس لئے لیتا ہوں تاکہ میں اپنے بیوی، بچوں کا اس سے گذارہ کر سکوں اور سکون سے یہ عمل سرانجام دے سکوں، اگر میرے گذراوقات کا کسی اور جانب سے انتظام ہو گیا تو میں یہ اجرۃ لینی چھوڑ دوں گا تو پھر وہ ثواب سے محروم نہیں ہوتا بلکہ ذہرا ثواب ملے گا۔

قَالَ أَبُو عِيْسَى سَمِعْتُ الْجَارُودَ يَقُولُ سَمِعْتُ وَكَيْعًا يَقُولُ لَوْلَا جَابِرُ ابْنُ الْجُعْفِيِّ لَكَانَ الْكُوفَةُ بِغَيْرِ حَدِيثٍ وَلَوْلَا حَمَّادٌ لَكَانَ أَهْلُ الْكُوفَةِ بِغَيْرِ فَقِهِ :

امام وکیع کا اس کلام سے کیا مقصود ہے؟ بعض کہتے ہیں کہ اس کا مقصد اہل کوفہ پر طعن کرنا ہے کہ حدیث میں انکا استاذ جابر بعضی ہے جو ہمہم بارفض ہے۔ اہل کوفہ کی روایتیں جابر بھی سے ہوتی ہیں مگر اہل کوفہ اس کا اعتبار جب کرتے ہیں جبکہ اس کو ثلاثہ یا اثین سے تقویت حاصل ہو جائے۔

قصہ: یہ ہوا کہ یہ وکیع وہی وکیع ہیں جن کا امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ مناظرہ بھی ہوا۔ وکیع کہتے تھے کہ غائبان مغنی سے خارج ہوتی ہیں۔ امام صاحبؒ نے اس کو کہا کہ اگر تم سے کوئی پوچھے کہ تمہاری عمر کتنی ہے؟ اور تم اس کو کہو کہ مَا بَيْنَ سِتَيْنِ إِلَى سِتْمِئِينَ پھر تو تمہاری عمر نوے سال ہوئی۔ فَتَحْيَرُ وَ سَكَتَ۔

مگر بعد والے جملے وَلَوْلَا حَمَّادٌ لَكَانَ أَهْلُ الْكُوفَةِ بِغَيْرِ فَقِهِ سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصود طعن علی اہل الکوفہ نہیں ہے کیونکہ اس جملے سے مقصود توثیق ہے اور یہ جملہ واقعہ کے مطابق ہے۔ اس لئے اولیٰ یہ ہے کہ مقصود وکیع اس ساری کلام سے توثیق ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ ضَامِنٌ وَالْمَوْذِنُ مُؤْتَمَنٌ

ضامن کا معنی کفیل ہے، قراءۃ فاتحہ خلف الامام کی نفی کی دلائل میں سے ایک دلیل یہ حدیث بھی ہے۔ وجہ استدلال: یہ ہے کہ مقتدی کو قرأت نہیں کرنی چاہیے۔ قرأت میں امام اس کا ضامن ہے، اس لئے کہ باقی سارے اعمال جن کو امام کرتا ہے ان کو مقتدی بھی کرتا ہے جو اقوال امام کہتا ہے وہ مقتدی بھی کہتا ہے اب اگر مقتدی کی قرأت بھی ہو جائے تو امام کے ضامن ہونے کا کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتا۔ پس اس سے مقتدی کی قرأت (خلف الامام) کی نفی ہوگئی۔ وَالْمَوْذِنُ مُؤْتَمَنٌ: کا مطلب یہ ہے کہ موزن امین ہے یعنی امین علی الاوقات ہے۔ اس کی ذمہ داری ہے کہ وقت پراذان کہے۔

### بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا أَذَنَ الْمَوْذِنُ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ ؓ قَالَ قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا سَمِعْتُمُ النَّدَاءَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمَوْذِنُ:

فقہاء فرماتے ہیں کہ حَیَّ عَلَیْنِیْنِ کے جواب میں لَا حَوْلَ إِلَّا بِاللَّهِ کہے اور تعال بھی اسی طرح ہے یعنی وہی لفظ نہ کہے کیونکہ یعنی ان لفظوں کا کہنا ایک استہزاء سا بن جاتا ہے اور لَا حَوْلَ إِلَّا بِاللَّهِ کا حَیَّ عَلَیْنِیْنِ کے جواب میں کہا جانا فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمَوْذِنُ کے خلاف نہیں۔ دو وجہ سے (۱) مثل سے مراد ملائمت اور مناسبت ہے، پس حَیَّ عَلَیْنِیْنِ کے جواب میں لَا حَوْلَ

الخ بہت مناسب ہے۔ کیونکہ مؤذن نے نماز کے لئے بلایا ہے تو اس موقع پر اپنی حول اور قوۃ کی نفی کرنی چاہیے اور اللہ کے حول کا اثبات کرنا چاہیے۔

(۲) یہ ہے کہ قُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ کے عموم میں تخصیص کر لی جائے گی یعنی مَا سِوَى الْحَيِّعَلَتَيْنِ تو ویسے ہی کہو۔ مگر ان میں لَا حَوْلَ پڑھو۔ بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ بعینہ کلمات کہنا بھی جائز ہے اور لَا حَوْلَ الخ سے اجابت کرنا بھی جائز ہے۔ بعینہ وہی کلمے کہنے میں استہزاء کا جواب یہ ہے کہ مؤذن یہ کلمے کہہ کر لوگوں کو بلاتا ہے۔ اجابت کرنے والا یہ کلمے کہہ کر اپنے آپ کو بلاتا ہے۔ تو اب کوئی استہزاء نہیں۔ یہ اجابت باللسان مندوب ہے اور مؤذن کی اجابت عملی واجب ہے۔ (واللہ اعلم)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يَأْخُذَ الْمُؤَذِّنُ عَلَى الْأَذَانِ أَجْرًا

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ ؓ قَالَ إِنَّ مِنْ أَخْرِمَ مَا عَهَدَ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ اتَّخِذَ مُؤَذِّنًا لَا يَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا:

اذان پر اجرت کا مسئلہ:

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اذان پر اجرت لینا منع ہے۔ اسی طرح تعلیم قرآن و اقامت پر بھی اجرت لینا منع ہے۔ امام صاحب متقدمین کا یہی مذہب ہے۔

متاخرین نے بوجہ ضرورت کے اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے کہ حالات بدل گئے۔ اب اگر اجرت نہیں دی جائے گی تو کوئی اذان نہیں کہے گا۔ وھکذا۔

(متقدمین کے دلائل جیسے یہی حدیث الباب ہے اسی طرح ایک اور روایت ہے کہ ایک صحابی نے ایک بچے کو قرآن پڑھایا، ان کو اس کے بدلے کمان ملی، اس پر حضور ﷺ نے منع کیا)

### فرق بین المتقدمین والمتأخرین.

یہ ہے کہ متقدمین نے (اجرت لینے میں) عقاب کہا ہے اور متاخرین کہتے ہیں کہ (اجرت لینے میں) لاعقاب ولا ثواب (الحاصل متاخرین نے جواز کا جو فتویٰ دیا ہے اس کا یہی مطلب ہے)

### ایصال ثواب پر اجرت لینا جائز نہیں۔

اس سے ایصال ثواب پر اجرت لینے کا جواز ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ اجرت لینے کی وجہ سے خود اس کو ثواب نہیں ملے گا تو وہ اس کا ایصال کیا کرے گا۔

الحاصل: متاخرین کا فتویٰ جواز اجرة کا ان امور کے لئے ہے جو مدار دین ہیں جیسے امامت، تعلیم قرآن وغیرہ۔ البتہ

کوئی دنیاوی غرض کیلئے کوئی رقیہ وغیرہ کر لیا جائے تو اس پر اجزہ لینا جائز ہے۔

### بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا أَدَّنَ الْمُؤَذِّنُ مِنَ الدُّعَاءِ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ ؓ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ

مَنْ قَالَ حِينَ يَسْمَعُ الْمُؤَذِّنَ حِينَ يُؤَذِّنُ الْخ :

محل دعا کیا ہے ؟ امام لحادویؒ کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا ساتھ ساتھ پڑھے۔ مگر ظاہر یہ ہے کہ مؤذن کے اذان سے فارغ ہونے کے بعد کہے تاکہ اجابت اذان فوت نہ ہو۔

سوال: اگلے باب میں جو دعا ذکر ہے وہ اور ہے۔

جواب: ہر ایک میں مقارن مع آخر کو ملحوظ رکھ لیا جائے تو اختلاف ختم ہو جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اذان کے بعد یہ دونوں دعا پڑھنی چاہئیں۔

وَالْفَضِيلَةَ کے بعد جو وَالْذَّرَجَةَ السَّرْفِيَّةَ کا لفظ زائد کیا جاتا ہے یہ ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ ایک اصول ہے کہ منقول دعاؤں میں زیادتی منع ہوتی ہے۔

فائدہ: مندرجہ بالا تقریر سے اگلے باب ”باب منہ ایضاً“ کی بھی تقریر ہوگئی۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الدُّعَاءَ لَا يُرَدُّ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الدُّعَاءُ

لَا يُرَدُّ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ:

بین سے مراد اذان و اقامت کے درمیان والا وقفہ ہے (جو پندرہ بیس منٹ کا ہوتا ہے) یا بین سے مراد اثناء الاذان و الإقامة ہے (کہ اذان دینے کے درمیان کی جانے والی دعا رد نہیں ہوتی، اسی طرح اثناء اقامت بھی مقبولیت کا مقام ہے)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ یہ وقت اجابت دعا کا ہے۔

سوال: اس وقت میں بعض دفعہ دعا کی جاتی ہے لیکن اس کی اجابت نہیں ہوتی؟

جواب (۱): اجابت دعا کی شرائط ہیں۔ ان شرائط کا لحاظ کیا جائے تو اجابت ہوتی ہے مثلاً (۱) دعا میں خشوع و خضوع ہو۔

(۲) یہ بھی شرط ہے کہ دعا امر مباح کی ہو۔ کسی ناجائز امر کی نہ ہو (۳) یہ بھی شرط ہے کہ وہ دعا اپنے مناسب حال ہو۔ (۴)

سب سے اہم شرط اکل حلال ہے، حدیث میں آتا ہے کہ ”مطعمہ حرام و ملبسہ حرم فانی يستجاب“ پس ہو سکتا ہے کہ کسی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے اجابت نہ ہوئی ہو۔

جواب (۲): اجابت دعا کے درجے ہیں (۱) ایک درجہ یہ ہے کہ جس امر کی دعا کی ہے وہی مل جائے (۲) اور ایک درجہ یہ

ہے کہ وہ امر مناسب نہیں ہوتا۔ اس درجے کا کوئی اور مناسب مل جاتا ہے (۴) یا آنے والی مصیبت ٹل جاتی ہے (۴) ”الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ“ (دعا کرنے سے عبادت کا ایک فریضہ پورا ہو رہا ہے) (۵) بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ دعا آخرت میں ذخیرہ ہو جاتی ہے پس اس کی اجابت کا ظہور آخرت میں ہوگا۔ بہر حال مومن کو اپنی دعا کے عدم اجابت کا وہم نہیں ہونا چاہیے۔ ”وَلَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ“۔

## بَابُ مَا جَاءَ كَمْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَوَاتِ

﴿ص ۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ فُرِضَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ

لَيْلَةٌ أُسْرِيَ بِهِ الصَّلَاةُ خَمْسِينَ الْخ.

یہ حدیث حدیث معراج کا اختصار ہے یعنی مصنف نے اس کو یہاں مختصر کر کے ذکر کر دیا کہ موسیٰ علیہ السلام کے مشورہ سے مراجعت (الی اللہ) کی گئی۔ جس سے تخفیف ہوتے ہوئے خمس صلوات رہ گئیں۔

سوال (۱):۔ موسیٰ علیہ السلام کی بجائے اس مراجعت کا ابراہیم علیہ السلام مشورہ دیتے کیونکہ وہ اس امت اور نبی ﷺ کے اب و جد تھے؟

سوال (۲): ابتداء ہی سے خمس کیوں نہ فرض کر دیں تاکہ بار بار مراجعت کی نوبت نہ آتی؟

سوال (۳): کہ قبل العمل نسخ (فی الصلوات) کیوں ہو گیا؟

اجمالی جواب: ان سب سوالات کا اجمالی جواب واللہ اعلم ہے، علم کی تفویض الی اللہ ہے۔ بعض نے تفصیلی جوابات بھی دیئے ہیں ان کو اپنے مقام پر دیکھ لیا جائے۔

سوال آخر: خمس کے بارے میں بھی موسیٰ علیہ السلام نے مراجعت و تخفیف کا مشورہ دیا مگر آپ ﷺ نے اس کو قبول نہ کیا؟

جواب: (حضور ﷺ نے فَاَسْتَحْيَيْتُ فرمایا تھا) آپ ﷺ سمجھ گئے تھے کہ خمس خمس کی تخفیف ہو رہی ہے۔ اگر اب بھی تخفیف طلب کی گئی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عبادت بالکلیہ ختم کر دی جائے اور یہ اس امت کے حق میں مناسب نہیں تھا۔ اس لئے (جواباً حضور ﷺ نے) فَاَسْتَحْيَيْتُ رَبِّي فرمادیا۔ (واللہ اعلم)۔

ثُمَّ نُوْدِيَ يَا مُحَمَّدُ اِنَّهُ لَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَاِنَّ لَكَ بِهَذَا الْخَمْسِ خَمْسِينَ الْخ:

سوال: ہوتا ہے کہ خَمْسِينَ والا قول تبدیل ہو گیا ہے (اب تو صرف خَمْسُ ہی گیا ہے)

جواب (۱): یہ ہے کہ قول تبدیل بھی ہوا ہے بحسب علمنا وبحسب الظاهر اور تبدیل نہیں بھی ہوا ”بحسب علم اللہ تعالیٰ وبحسب الحقیقۃ“۔ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ پہلے علم خمسین کا کیا جائے پھر مراجعت اور تخفیف ہوگی تو انتہا خمس پر ہو جائے گی سو دیے ہی ہو اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ قول ”باعطاء ثواب خمسین علی الخمس“ تبدیل نہیں ہوا (پڑ) بگے پانچ ہی مگر اجر

پانچ کی بجائے پچاس کا ملے گا)۔ یعنی اگر متغیر اور تبدیل نہیں ہوا اگرچہ عمل ”من الکثرة الى القلة“ تبدیل ہوا ہے۔ بعد والے الفاظ ”وَإِنَّ لَكَ بِهَذَا الْخَمْسِ خَمْسِينَ“ سے اس کی بڑی تائید ہوتی ہے۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ فِي فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ

﴿ص ۵۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ

الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ كَفَّارَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا لَمْ يَغْشِ الْكَبَائِرُ.

اس حدیث کا یہ معنی نہیں ہے کہ صغائر کے لیے نمازوں کا کفارہ بنا کبار کے عدم ارتکاب کے ساتھ مشروط ہے۔ جیسا کہ ظاہر الحدیث سے متبادر الی اللہم ہوتا ہے۔ بلکہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ ”صَلَوَاتُ الْخَمْسِ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ كَفَّارَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا لَمْ يَغْشِ الْكَبَائِرُ“ اگر یغش الکبائر ہو تو ”فَلَمْ تَكُنْ كَفَّارَاتٍ لِلْجَمِيعِ“ مقصد سلب العموم ہے۔ عموم السلب نہیں ہے (تو ایجاب کلی کی نفی سلب جزئی ہوتی ہے کہ اگر یغش الکبار ہو تو پھر سب صغائر کیلئے کفارہ نہیں ہوگا بلکہ بعض کیلئے ہوگا بعض کے لئے نہیں ہوگا) اس کی باقی تفصیل شروع میں ذکر ہو چکی ہے۔

سوال: جب صلوات الخمس لما بینہن کفارہ ہو گئیں تو پھر جمعہ کس کے لئے کفارہ ہوگا؟ اس کے دو جواب ہیں الزامی جواب: یہ ہے کہ جہاں سرے سے معاصی ہے ہی نہیں جیسے خود نبی ﷺ کی ذات یا کوئی ایسا انسان فرض کرو جو گناہوں سے محفوظ ہو ”لَا صَغَائِرَ لَهُ وَلَا كَبَائِرَ“ تو وہاں کیا کہو گے جو تم وہاں کہو گے وہی ہم یہاں کہہ دیں گے۔ ”فما هو جوابکم فما هو جوابنا“۔

جواب (۲): جیسے دو امیں دو قسم کی ہوتی ہیں کوئی مرکب، کوئی مفرد، مرکب دوا کی خاصیت اور ہوتی ہے اور مفرد کی اور۔ تو نبی ﷺ کے اس اشارہ کا مطلب یہ ہے کہ صلوات خمسہ و جمعہ ہر ایک ہی میں کفارہ ہونے کی خاصیت ہے۔ یہ بھی کفارہ ذنوب ہیں اور وہ بھی کفارہ ذنوب ہیں۔ اور جب جمع ہو جائیں گے تو پھر ان کا کیا اثر ہوگا؟ اس کو یہاں بیان کرنا مقصود نہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْجَمَاعَةِ

﴿ص ۵۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَوةُ الْجَمَاعَةِ

تَفْضُلٌ عَلَى صَلَوةِ الرَّجُلِ وَخِدْعَةٌ بِسَبْعٍ وَعِشْرَيْنَ دَرَجَةً:

یہاں دوسری روایات بخمس و عشرين درجۃ کی بھی ہیں تو دونوں میں تطبیق موجود ہے (۱) عدد اقل عدد اکثر کے منافی نہیں ہوتا (۲) مقصود کثرت ہے تحدید و تعیین مقصود نہیں ہے (۳) ممکن ہے مصلی مع ۱۰۰ کی خشوع و خضوع سے فرق لگ جاتا ہو (۴) یہ بھی ممکن ہے کہ نمازیوں کی کثرت و قلت سے فرق لگ جاتا ہو۔

**سوال:** صلوٰۃ وحدہ بظاہر ابعدا عن الریاء ہے اور صلوٰۃ مع اعداء بظاہر اقرب من الریاء ہے تو ثواب کا معاملہ برعکس ہونا چاہیے تھا۔

**جواب:** یہ ہے کہ شعائر دین کا معاملہ دوسرے امور کی بنسبت مختلف ہے۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلَا يُجِيبُ (أَيُّ لَا يَأْتِي)

اس باب میں ایسے شخص کے بارے میں وعید کا ذکر ہے جو نماز میں نہیں آتا۔

**مؤذن کی اجابت باللسان:** سب کے نزدیک مستحب ہے۔

**اذان کی اجابت عملی کے بارے میں ائمہ کا اختلاف:**

**ابن خزيمة، ابن حبان، اوزاعي، عطاء** کے نزدیک: اجابت عملی فرض عین ہے۔ یعنی جماعت (میں شریک ہونا) فرض عین ہے۔ لیکن ان کے نزدیک جماعت صحت صلوٰۃ کے لئے شرط نہیں ہے۔

**داؤد ظاہری کے نزدیک:** جماعت صحت صلوٰۃ کیلئے شرط ہے۔

**امام مالک و ابو حنیفہ کے نزدیک:** جماعت واجب ہے۔ ویسے مشہور احناف کے ہاں (جماعت کے بارے میں) سنت مؤکدہ کا قول ہے لیکن مختار و جب ہی ہے۔ ”کذا فی در المختار“

**وجوب کی دلیل:** حدیث الباب ہے ”قَالَ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَ فِتْنَتِي“ (الحدیث) میں خیال کرتا ہوں کہ اپنے جوانوں کو حکم کروں ”أَنْ يَجْمَعُوا حَزْمَ الْحَطَبِ“ کہ وہ کھڑیوں کے گٹھڑ جمع کریں ”ثُمَّ أَمُرُ بِالصَّلَاةِ فَنُتَقَامُ“ پھر جماعت کے قیام کا حکم کروں ”ثُمَّ أُخْرِقُ عَلَى أَقْوَامٍ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ“ پھر میں جا کر ان لوگوں کو جلا دوں جو مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کیلئے نہیں آتے۔ ظاہر ہے کہ ایسی شدید وعید تو ترک واجب ہی پر ہو سکتی ہے نہ کہ ترک سنت پر۔ معلوم ہوا کہ جماعت واجب ہے۔

**سوال:** اگر کہا جائے کہ اسی حدیث سے وجوب کی نفی ہوتی ہے اس لئے کہ اگر جماعت واجب ہوتی تو پھر آپ ﷺ خود جماعت کو چھوڑ کر کیوں جاتے؟

**جواب:** ترک جماعت للضرورة والمصلحة والانتظام ہوتا تھا (نہ کہ قصد او تکاسل کے طور پر) فلما عذر کی وجہ سے اس حدیث سے ترک واجب پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

بلکہ فقہاء نے تو یہاں تک اجازت دے دی ہے کہ کوئی قاضی، مفتی، مدرس دینی ضرورت کی بنا پر سنن مؤکدہ کو ترک کر دیتا ہے تو اس کو اس کی اجازت ہے البتہ فجر کی سنتوں کے ترک کی اجازت نہیں ہے۔

**الحاصل:** جماعت کے وجوب کا قول مستحکم ہو گیا (باقی معذور مستثنیٰ ہیں)۔

**سوال:** عذاب بالنار تو اللہ کا خاصہ ہے کسی مرتد کو بھی آگ میں جلانا جائز نہیں۔ دیکھو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے زنادقہ کو آگ میں جلانے کا ارادہ کیا، ابن عباس رضی اللہ عنہما کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے کہا کہ میں ہوتا تو ان کو قتل کرتا آگ میں نہ جلاتا۔ علیؑ نے اس

کو تسلیم کر لیا پھر نبی ﷺ کیسے فرماتے ہیں کہ ”ثُمَّ أُحْرِقَ عَلَى أَقْوَامٍ الْخ“۔

جواب (۱): ممکن ہے کہ ابتداء اسلام میں اس کی اجازت ہو اور پھر جلانا منسوخ ہو گیا ہو جیسے مسئلہ کرنے کی ابتداء میں اجازت تھی پھر اس کا نسخ ہو گیا۔

جواب (۲): رسول اللہ ﷺ نے اس کا (صرف) ”هَمْ“ (ارادہ) فرمایا اور ”هَمْ“ کہتے ہیں دل میں خیال کرنے کو اور اس پر آپ ﷺ نے عمل نہیں کیا۔ یہ ایسے ہے جیسے استاذ کو شاگرد پر غصہ آتا ہے تو استاذ کہتا ہے کہ میں تجھے کچا کھا جاؤں گا۔ یعنی دل میں اس کا خیال ہوتا ہے (عملاً) اس کے کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا۔ (تو مواخذہ عزم و پختہ ارادے پر ہوتا ہے نہ کہ محض خیال آنے پر)۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے حدیث میں آتا ہے کہ وحی بند ہو جاتی تھی تو نبی ﷺ اپنے آپ کو پہاڑ سے گرانے کا ”هَمْ“ (خیال) کرتے تھے۔ حالانکہ یہ تو خود کشی ہے جو کہ نبی ﷺ کی شان سے بعید ہے۔ تو اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ دل میں اس کا خیال آتا تھا نہ یہ کہ ایسا کرنے کا کوئی ارادہ ہوتا تھا۔ مقصد اس سے (نبی ﷺ کا) اپنے ضیق القلب کو بیان کرنا ہے (کہ طبیعت میں گرانی سی پیدا ہو جاتی تھی)۔

بعض روایتوں میں ”بُيُوتُ“ کا لفظ آتا ہے اس سے تو مشکل اور آسان ہو جاتی ہے کیونکہ مالی نقصان سیارہ جائز ہوتا ہے (واللہ اعلم بالہ)۔

### متخلفين عن الجماعة كون تھے:

یہ لوگ منافق ہوتے تھے (علماء نے یہی موقف اختیار کیا ہے) (اس موقف سے کبھی نہ ہٹنا،

سوال: مگر اس کے لئے پریشانی نسائی شریف کے لفظ سے پیدا ہو جاتی ہے اس میں لفظ ہیں ”يُصَلُّونَ فِي بُيُوتِهِمْ“ (اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی معذور ہوتے تھے منافق نہیں ہوتے تھے)۔

جواب: نسائی شریف کی روایات میں ”يُصَلُّونَ“ کا معنی یہ ہے کہ وہ گھروں میں نماز پڑھنے کا دعویٰ کرتے تھے آکر جھوٹ بول دیتے تھے واقع میں وہ نماز نہیں پڑھتے تھے (واللہ اعلم)۔ (اب اس سے تعارض مابین الروایتین بھی رفع ہو گیا)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَحْدَهُ ثُمَّ يُدْرِكُ الْجَمَاعَةَ

﴿ص ۵۲، ۵۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... جَابِرُ بْنُ يَزِيدَ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ ﷺ : قَالَ فَلَا

تَفْعَلَا إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا الْخ:

طلوع فجر کے بعد نفل نماز میں اختلاف:

مورد حدیث صبح کی نماز ہے اس لئے یہ حدیث احناف کے سخت خلاف ہے (کہ اس سے بعد الفجر نفل کا ثبوت ہوتا ہے اور

احناف اس کے منکر ہیں۔

## جوابات من جانب الاحناف:

جواب (۱): امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں ظہر کا ذکر ہے (اور ظہر کے بعد نفل کا ثبوت تسلیم ہے ہم بھی مانتے ہیں)  
جواب (۲): حدیث الباب سے اباحت معلوم ہوتی ہے جب کہ احادیث نبی سے حرمت۔ اور تعارض کے وقت ترجیح حرمت کو ہوتی ہے۔

**جواب (۳):** ان کی کلام سے رسول اللہ ﷺ سمجھے کہ ان کے دل میں یہ ہے کہ دوبارہ جماعت کے ساتھ نفل کی نیت سے شامل ہونا جائز ہی نہیں۔ تو بیان مسئلہ کے طور پر یہ فرمایا کہ ”إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رَحَالِكُمَا الْخ“ کہ دوبارہ ہیئت نفل جماعت میں شریک ہونا جائز ہے دوسری جماعت نفل بن جائے گی، جب دوسری نفل بنی۔ تو جہاں فرض نماز کے بعد نفل نماز جائز ہوگی وہاں جماعت کے ساتھ شریک ہونا بیجوز ہوگا۔ اور جہاں بعد الصلوٰۃ نفل نہیں ہونگے تو وہاں نماز نفل لایجوز ہوگی۔ یہ ایک الگ بحث ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک حدیث میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ سو گئے اور اٹھنے کے بعد نماز شروع کر دی۔ ابن عباسؓ نے کہا قَدْ بَمْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ! ابن عباسؓ کے دماغ میں دو باتیں تھیں ایک یہ کہ نوم نبی ﷺ بھی ناقض ہوتی ہے (جیسے نوم امت ناقض ہے)۔ دوسرا یہ کہ نوم ہر حالت میں ناقض ہوتی ہے۔ تو حضور ﷺ نے ابن عباسؓ کی پہلی بات کا جواب نہ دیا کیونکہ امت کو اس کی ضرورت نہیں، ہاں دوسری غلطی کا جواب ”إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُصْطَضِحًا“ سے دیا تو یہ واقعہ واقعہ حدیث الباب کی نظیر ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمَاعَةِ فِي مَسْجِدٍ قَدْ صَلَّى فِيهِ مَرَّةً

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ ؓ: - فَقَالَ أَيُّكُمْ يَتَجَرُّ عَلَى هَذَا فَقَامَ

رَجُلٌ وَصَلَى مَعَهُ:

يَتَجَرُّ كَالْفَرْسِ يَتَصَدَّقُ کے معنی کو متضمن ہے۔

فَقَامَ رَجُلٌ وَصَلَّى مَعَهُ۔ یہ رجل ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ تھے۔ (دیکھو العرف الشذی علی الترمذی ص ۵۸)۔

جماعت ثانیہ کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ:

اس حدیث سے جماعت ثانیہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

امام احمد واسحاق کے نزدیک : جماعت ثانیہ بلا کراہت جائز ہے۔ علامہ شامیؒ نے امام شافعیؒ سے بھی جواز کا قول نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: جماعت ثانیہ مکروہ ہے اگر پہلی جماعت کی ہیئت پر ہو۔ مثلاً اذان، اقامت، محراب،

مصلیٰ سب پہلے جماعت کی طرح ہو تو پھر کراہت تحریمی ہے۔ اور اگر پہلی جماعت کی ہیئت پر نہ ہو بلکہ بلا اذان و بلا اقامت اور مسجد کے ایک کنارے میں ہو تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔ اگر مسجد سے باہر ہو تو پھر ہر طرح جائز ہے۔

**کراہت کی دلیل (۱):** تخصیص کے ساتھ اس کا اہتمام ثابت نہیں۔

(۲): طبرانی کی روایت میں ذکر ہے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ کی جماعت رہ گئی تو آپ ﷺ نے اپنے گھر میں اہل خانہ کو جمع کر کے نماز ادا فرمائی نہ کہ مسجد میں، اس سے معلوم ہوا کہ مسجد میں جماعت ثانیہ ٹھیک نہیں۔

**بہر یہ کراہت کا مسئلہ:** مسجد محلہ کے لئے ہے جسکے مقتدی، امام متعین ہوں اگر مسجد طریق ہو جو آئے نماز پڑھ کے چلا جائے تو وہاں جماعت ثانیہ مکروہ نہیں ہے، اسی طرح مسجد محلہ میں۔ اگر غیر اہل محلہ پہلے جماعت کرا لیتے ہیں پھر اپنے وقت پر اہل محلہ جماعت کراتے ہیں تو اس میں بھی کراہت نہیں ہے۔

**جواب:** حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت ثانیہ متنافل خلف المفترض والی ہے اور یہ زیر بحث نہیں ہے۔ بلکہ زیر بحث اقتداء المفترض خلف المفترض والی نماز ہے۔ اس کا جواز اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْعِشَاءِ وَالْفَجْرِ فِي جَمَاعَةٍ

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ..... عَنْ جُنْدُبِ بْنِ سُفْيَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَلَا تُخْفَرُوا اللَّهَ فِي دِمَّتِهِ: اس جملے کا معنی ہے کہ پس اللہ کے عہد کا نقض نہ کرو۔ یعنی اس شخص کی جان و مال و آبرو کی طرف تعرض نہ کرو۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّفِّ الْأَوَّلِ

صف اول کا ایک مفہوم تو وہی ہے جو مشہور ہے کہ جو صف امام کے متصل ہو وہ صف اول ہے۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ جو پہلے آئے خواہ پچھلی صف میں نماز پڑھے یہ بھی صف اول کی فضیلت کا مستحق ہو جاتا ہے۔ تیسرا مفہوم یہ ہے کہ جو صف پوری ہو اس میں فرجہ نہ ہو وہ بھی صف اول ہے۔

حافظ نے مشہور قول کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ پہلے آنے والے شخص کو پہلے آنے کا تو ثواب مل جائے گا لیکن اگر اس نے پچھلی صف میں نماز پڑھ لی تو اس کو صف اول کا ثواب نہیں ملے گا۔

مگر علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر ایسا شخص لوگوں کی تاذی سے بچنے کے لئے ایسا کر لیتا ہے تو اس کو بھی صف اول کا ثواب مل جاتا ہے۔

لوگوں کی ایذا سے بچنے کا شریعت میں بڑا اہتمام ہے۔ ہاں اگر صف اول میں تنگی نہیں ہے گنجائش ہے تو پھر اس کو آگے جانا چاہیے لوگ متاذی ہوتے ہیں تو ہوتے رہیں اس لئے کہ اس صورت میں ان کو انکی غفلت کی سزا ہوگی۔

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوَّلُهَا:

یہ صف اول کی فضیلت ہے۔ اور اس کی کئی دہمیں ہیں (۱) امام کے قریب ہے (۲) عورتوں سے دور ہے (۳) انکو امام

سے مسائل دیکھنے کا موقع مل جاتا ہے (۴) اگر خلیفہ پکڑنے کی ضرورت پڑی تو وہ بھی ان سے پوری ہو جائے گی۔

وَشَرُّهَا آخِرُهَا الْخ:

سوال: شَرُّ کا لفظ اسم تفضیل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شر پہلی صف میں بھی ہے۔

جواب: تفضیل کا لفظ بمعنی اسم قائل ہے۔ (واللہ اعلم)۔

فقہاء نے فرمایا ہے کہ جنازہ میں معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اول صفوف رجال خیر نہیں بلکہ شر ہیں۔ اور آخر خیر ہیں۔

اس لئے کہ جنازہ دعا ہے اور دعا میں جس پہلو میں عاجزی زیادہ ہوگی وہ خیر ہوگا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الصُّفُوفِ

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ ؓ : لَتُسَوَّنَ صُفُوفُكُمْ :

تسوية الصفوف: کا شریعت میں بڑا اہتمام ہے۔ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین بنفس نفیس اس کا انتظام فرماتے تھے۔ اس کا ترک مکروہ تحریمہ ہے اور یہ امام کا منصب ہے۔

أَوَّلِيْخَالِفَنَّ اللّٰهُ بَيْنَ وَجُوْهِكُمْ :

(۱) مخالفت وجوہ کا ایک معنی تو یہ ہے کہ اللہ مسخ کر ڈالیں گے۔

سوال:۔ ایسا کبھی ہوا تو نہیں؟

جواب: رسول اللہ ﷺ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ مسخ کئے جانے کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے آگے اللہ کی مرضی، اس لئے ڈرتے رہنا چاہیے۔

جواب (۲): مخالفت بین الوجوہ کا دوسرا معنی یہ ہے کہ قلوب میں مخالفت پیدا ہو جائے گی ایک دوسرے کے اعداء بن جاؤ گے۔ ایک دوسرے کو دیکھنا بھی برداشت نہیں کرو گے۔ انسانی قلب اور قالب کا ایسا ربط ہے کہ ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ دوسری روایت میں لفظ وجوہ کی بجائے قلوب کا ہے۔ اور بین کا لفظ بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ لِيَلِيْنِيْ مِنْكُمْ اَوْلُوا الْاَحْلَامَ وَالنَّهْيَ

﴿ص ۵۳﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ ..... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ ؓ : لِيَلِيْنِيْ مِنْكُمْ

اَوْلُوا الْاَحْلَامَ وَالنَّهْيَ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ (الحديث):

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آگے مرد اور عاقل بالغ لوگ ہونے چاہئیں۔

وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفُ قُلُوبُكُمْ:

اس حدیث میں قلوب کا لفظ آگیا (مندرجہ بالا مذکورہ مخالفت بین وجوہکم کے دوسرے معنی کی اس سے تائید ہو جاتی ہے)۔

وَأَيَّاكُمْ وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ:

(اس جملے کا اس موقع پر ربط مشکل معلوم ہو رہا ہے) اس کا ایک معنی یہ ہے کہ مسجد کو (بازاروں کا سا شور و غل کر کے) سوق نہ بناؤ۔ چونکہ سیاق مسجد کا ہے (مسجد کے بارے میں کلام چل رہی ہے) اس لئے مسجد کی تخصیص کر دی۔

اس کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ”لَا تَذْهَبُوا الْأَسْوَاقِ“ (لیکن اس معنی کا ماقبل کے جملوں سے ارتباط نہ رہا) اس لئے کہ اسواق کے بارے میں آتا ہے کہ یہ ثمر البقاع ہیں۔ یعنی بلا ضرورت اسواق میں نہ جاؤ، ضرورت کیلئے جانا اس سے مستثنیٰ ہے۔  
”الضَّرُورَةُ تُبِيحُ الْمَحْذُورَةَ“۔

وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يُعْجِبُهُ أَنْ يَلِيَهُ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ لِيَحْفَظُوا عَنْهُ:

یعنی بڑے علم اور عقل والے آپ ﷺ کے قریب ہوں۔ اعراب قریب نہ ہوں یہ بات آپ ﷺ کو اچھی لگتی تھی۔

**بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّفِّ بَيْنَ السَّوَارِي**

دوستوں کے درمیان اگر امام کھڑا ہو اور ایڑیاں باہر نہ ہوں تو مکروہ ہے اور اگر ایڑیاں باہر ہوں تو پھر کوئی حرج نہیں جیسا کہ محراب میں کھڑے ہونے کا حکم ہے۔ اور اگر چند مقتدی دوستوں کے درمیان صف بنا لیتے ہیں تو یہ مکروہ نہیں ہے اس کو ایسے سمجھنا چاہیے جیسے پیچھے کی صفوں میں ناقص صف ہوتی ہے۔

اور اگر دوستوں سے زائد ستون ہو جائیں تو پھر کراہت ہے۔

وجہ کراہت: بعض نے کہا کہ انقطاع صف وجہ کراہت ہے۔ اور بعض نے کہا کہ (درمیان میں) شیطان گھس آتا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے اس سے انقاء (جس کا حدیث الباب میں ذکر ہے) کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مسجد نبوی کے ستون خط مستقیم پر واقع نہیں تھے بلکہ کچھ آگے پیچھے تھے جس سے صف کی سدھائی متاثر ہوتی تھی (اب بھی مسجد نبوی کے ستون آگے پیچھے ہیں)۔

**بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ**

**خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ** کی نماز کے جواز میں اختلاف:

امام احمد واسحاق کے نزدیک: مصلیٰ خلف الصف وحدہ کی نماز نہیں ہوتی بشرطیکہ اس نے اس طرح پورا رکوع کر لیا۔

دلیل: ان کی دلیل واقعہ حدیث الباب ہے کہ ایک آدمی نے خلف الصف نماز ادا کی۔ حضور ﷺ نے اس کو اعادہ صلوة

کا حکم جاری فرمایا، معلوم ہوا نماز نہیں ہوتی۔

احناف کے نزدیک: تو ہو جاتی ہے لیکن کراہت ہے۔

دلیل احناف: - مؤطاء امام محمد، باب الرَّجُلُ يَرْكَعُ ذُوْنَ الصَّفِّ الرَّحْصِ ۱۵۷ پر ابو بکرہ ؓ کا واقعہ ہے، قَالَ مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا الْمُبَارَكُ بْنُ فَضَالَةَ عَنِ الْحَسَنِ أَنَّ أَبَا بَكْرَةَ ؓ رَكَعَ ذُوْنَ الصَّفِّ ثُمَّ مَشَى حَتَّى وَصَلَ الصَّفَّ فَلَمَّا قَضَى صَلَوَتَهُ ذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهُ زَادَكَ اللَّهُ حِرْصًا وَلَا تَعُدَّ - قَالَ مُحَمَّدٌ وَهَكَذَا نَقُولُ - وَهُوَ يُخْرِئِي وَأَحَبُّ إِلَيْنَا أَنْ لَا يُفْعَلَ - کہ ابو بکرہ ؓ جب نماز پڑھنے آئے اور حضور ﷺ نماز میں تھے تو انہوں نے وہیں رکوع کر لیا اور رکوع کی حالت میں صف میں پہنچ گئے۔ حضور ﷺ کو جب اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”زادک اللہ حِرْصًا وَلَا تَعُدَّ“ اعادہ کا امر نہ فرمایا، پس جس طرح رکوع خلف الصف بلکہ ایک جز رکعت خلف الصف ادا کرنے والے کی نماز ہو جاتی ہے تو اسی طرح کل صلوٰۃ خلف الصف بھی ہو جائے گی۔

واقعہ حدیث الباب (جو کہ احمد کا متدل ہے) کا جواب (۱) من جانب الاستنفاد یہ ہے کہ چونکہ اس میں کراہت ہے اس کو رفع کرنے کے لئے اعادہ کا امر فرمایا (۲) اعادہ کا امر تشدید تھا۔ اگر امر وجوبی ہو تو یہ مذکورہ بالا تقریر کریں گے۔

﴿ص ۵۴﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ هَلَالِ بْنِ يَسَافٍ ؓ :- وَرَوَى حَدِيثُ حُصَيْنٍ عَنْ

هَلَالِ بْنِ يَسَافٍ ؓ غَيْرُ وَاحِدٍ الْخ:

یہاں سے غرض مصنف یہ بتلاتی ہے کہ ابوالاحوص کے متابع موجود ہیں۔

فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْحَدِيثِ فِي هَذَا:

اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی دو سندیں ہیں: سند (۱) عُمَرُو بْنُ مَرْثَةَ عَنْ هَلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنْ عُمَرُو بْنِ رَاشِدٍ عَنْ وَابِصَةَ - اور سند (۲) حُصَيْنٍ عَنْ هَلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبُدٍ ہے۔ اب اختلاف ہو گیا کہ ان میں سے صحیح کونسی ہے اور کون سی نہیں؟ تو بعض نے پہلی سند کو صحیح کہا ہے۔ اور بعض نے دوسری سند کو وعلیہ المصنف۔ اور وجہ یہ ذکر کی کہ حصین کی طرح عمرو بن مرزہ بھی عَنْ هَلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ وَابِصَةَ ذکر کرتا ہے تو اس طرح زیاد بن ابی الجعد سے روایت کرنے والے دو ہو گئے (ایک حصین اور ایک عمرو بن مرثہ) اور هَلَالِ بْنِ يَسَافٍ عَنْ عُمَرُو بْنِ رَاشِدٍ روایت کرنے والا صرف ایک ہے۔

فائدہ:- بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَمَعَهُ رَجُلٌ كَوْخُودٌ كَيْلُو۔

(شدت سے اہتمام نہ کیا جائے) تین چار آدمیوں کی نفل کی جماعت ہو تو جائز ہے ورنہ تداوی میں داخل ہو جائے گی (جیسے آج کل بعض حضرات نے صلوٰۃ التیسح کی جماعت شروع کی ہوئی ہے، بٹو بٹو کی صدا ہے، رونا اور رولانا ہے، لمبی لمبی دعائیں مانگتے ہیں۔ عجیب بات ہے)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي مَعَ الرَّجُلَيْنِ

اگر مقتدی دو ہوں تو ان کو امام کے پیچھے کھڑا ہونا چاہیے جیسا کہ حدیث الباب میں مذکور ہے۔

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ سُمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ ؓ : وَرَوَى عَنْ

ابْنِ مَسْعُودٍ ؓ أَنَّهُ صَلَّى بِعَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدَ فَأَقَامَ أَحَدُهُمَا عَنْ يَمِينِهِ وَالْآخَرَ عَنْ يَسَارِهِ :

کہ انہوں نے علقمہ ؓ و اسود ؓ کو نماز پڑھائی، ایک اپنے یمن میں اور ایک کو یسار میں کھڑا کر دیا۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ پہلے کا قصہ ہے پھر یہ منسوخ کر دیا گیا، لہذا اس واقعہ ابن مسعود ؓ پر جہلاء (غیر مقلدین) کا اعتراض ساقط ہے، اعتراض یہ تھا کہ ابن مسعود ؓ کو تو اتنا بھی معلوم نہیں تھا کہ دو مقتدیوں کو نماز باجماعت کیسے کرانی ہے؟  
جواب (۲): ممکن ہے کہ ابن مسعود ؓ نے عذر کی وجہ سے ایسا کر لیا ہو۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَمَعَهُ رَجَالٌ وَنِسَاءٌ

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ : أَنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ

یہ ملکہ ان کی ام الامہ تھیں، یعنی نانی تھیں۔

فَنَضَحَتْهُ بِالْمَاءِ :

نَضَحَ: کا لفظ یہاں چھینٹیں مارنے کے معنی میں ہے۔ اور یہ اس لیے کیا تاکہ اس حصیر (چٹائی) کی خشونت دور ہو کر نرم ہو جائے۔ یا بمعنی غَسَلَ ہے اور یہی معنی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کی قَدْ اسْوَدَ مِنْ طُولِ مَالِسٍ سے زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے، ظاہر ہے ایسی چٹائی کی میل پچیل غسل ہی سے دور ہو سکتی ہے۔

وَصَفَفْتُ عَلَيْهِ أَنَا وَالْيَتِيمُ وَرَاءَهُ وَالْعَجُوزُ مِنْ وَرَائِنَا :

(۱): اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی اگر رجال و نساء مشترک ہوں تو پھر نساء کو رجال کے پیچھے کھڑا ہونا ہے، ساتھ ساتھ کھڑے ہونے میں محاذات کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا، جس سے رجال کی صلوٰۃ فاسد ہو جائے گی۔ اگرچہ وہ نساء اجانب کی بجائے محارم ہی کیوں نہ ہوں؟

(۲): اسی طرح اسی حدیث کے أَنَا وَالْيَتِيمُ کے لفظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک بالغ اور نابالغ ہونے کی صورت میں بھی ان دونوں کو امام کے پیچھے ہی کھڑا ہونا ہے۔

(۳): اسی طرح اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صبی جب واحد ہو تو وہ رجال کی صف میں کھڑا ہو سکتا ہے۔ اور اگر ایک سے زائد دو یا تین ہیں تو وہ الگ اپنی صف بنائیں وہ رجال کی صف میں کھڑے نہیں ہو سکتے، اگرچہ رجال کی صف میں گنجائش

کیوں نہ ہو (مسئلہ تو یونہی ہے)

” (۴): اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نفل جماعت کے ساتھ پڑھنا جائز ہیں (کیونکہ حضور ﷺ نے یہ نفل پڑھائے تھے)، احناف کے نزدیک بھی اس کا جواز ہے، مگر احناف نے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ تداوی نہ ہو، (اس میں شدت سے اہتمام نہ کیا جائے) تین چار آدمیوں کی نفل کی جماعت ہو تو جائز ہے، ورنہ تداوی میں داخل ہو جائے گی (جیسے آج کل بعض حضرات نے صلوٰۃ التبیح کی جماعت شروع کی ہوئی ہے، ہنوجو کی صدا ہے، رونا اور رلانا ہے، لمبی لمبی دعائیں مانگتے ہیں، عجیب بات ہے) (۵) مسئلہ آخر: اس حدیث سے ایک اور مسئلہ بھی بعض لوگوں نے استنباط کیا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصلی خلف القف وحدہ کی نماز ہو جاتی ہے۔

**دلیل:** قَالُوا إِنَّ الصَّبِيَّ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَلَوةٌ وَكَانَ أَنَسُ ﷺ خَلْفَ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَهُ :

طریقہ استدلال اس طرح ہے کہ یتیم تو نابالغ تھا اس کی صلوٰۃ تو کالعدم تھی۔ اب حضرت انس رضی اللہ عنہ وحدہ ہیں (اکیلے رہ گئے)۔ مگر وَلَيْسَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ الْخ سے مصنف نے اس کی تردید کی ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو نبی ﷺ انس رضی اللہ عنہ کو اپنے یمن میں کھڑا کرتے، پیچھے کھڑا نہ کرتے (ان پانچ مسئلوں کا اس حدیث سے استنباط کیا گیا ہے)۔

### بَابُ مَنْ أَحَقُّ بِالْإِمَامَةِ

حضرت امام مالک، شافعی و ابوحنیفہ: کے نزدیک احق بالامامۃ اعلم ثم الاقرأ ہے۔ قاضی ابویوسف کے نزدیک: اس کے برعکس ہے۔ (اقرائتم الاعلم ہے) حدیث الباب سے بھی بظاہر اسی طرح معلوم ہوتا ہے۔ (يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَوْهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ فَمَنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ) الحديث تو حدیث الباب بظاہر جمہور کے خلاف ہے۔

**جواب:** صاحب ہدایہ نے احناف کی طرف سے اس حدیث کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اس حدیث میں اقرأ سے مراد اعلم ہے کیونکہ صحابہ کا اقرأ اعلم (بھی) ہوتا تھا۔

**اعتراض از ابن ہمام:** ابن ہمام نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحب ہدایہ کی اس توجیہ کی رو سے اب اقرأ اعلم کا تقابل ختم ہو گیا ہے حالانکہ حدیث میں دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے ابن ہمام کہتے ہیں کہ میں اس جواب سے مطمئن نہیں ہوں۔

**جواب:** یہ ہے کہ یہ پہلے کی بات ہے۔ آخری امر رسول اللہ ﷺ کا اعلم کی تقدیم ہے۔ حدیثوں میں ہے کہ ابی بن کعب کو اقرأ کہا گیا ہے۔ ادھر مرض الوفا کے دنوں میں امام ابو بکر رضی اللہ عنہ کو بنایا گیا ہے۔ ابو بکر رضی اللہ عنہ کے متعلق ذکر ہے کہ جب سورۃ اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ نازل ہوئی اور حضور اکرم ﷺ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ اللہ نے اپنے ایک بندے کو دنیا میں آنے اور رہنے کا

اختیار دیا ہے تو اس نے اللہ کے ہاں جانے کو اختیار کر لیا ہے یہ سن کر ابو بکر ؓ رونے لگ گئے۔ صحابی کہتے ہیں کہ ہمیں ابو بکر ؓ کے اس رونے پر تعجب ہوا کہ یہ یوزھا کیوں روتا ہے بظاہر تو رونے کی کوئی بات نہیں۔ جب رسول اللہ ﷺ اس کے بعد جلدی اس دنیا سے پردہ فرما گئے تو پھر ہمیں معلوم ہوا کہ وہ رجل مخیر خود جناب ﷺ کی اپنی ذات مبارکہ تھی جس کو ابو بکر ؓ سمجھ گئے تھے اور ہم نہ سمجھتے تھے ”وَكَانَ اَعْلَمُنَا“ اور ادھر ابو بکر ؓ کو امام بنایا گیا اقرأ (ابی بن کعب) کو چھوڑ کر۔ پس اس سے اعلم کی تقدیم کا احق ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ ناخ ہے اور حدیث الباب اس سے منسوخ (ہو گئی) ہے۔

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ أُوسِ بْنِ ضَمْعَجٍ ؓ : - وَلَا يُؤْمُ الرَّجُلُ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا

يُجْلِسُ عَلَى تَكْرُمَتِهِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ الْخ :

زار کی امامت کے متعلق اختلاف ائمہ :

بعض کے نزدیک اگر زرارہ کو اذن ہو جائے تو پھر اس کا امام بننا صحیح ہے ان کے نزدیک إِلَّا بِإِذْنِهِ کا استثناء ما قبل کے دونوں جملوں سے متعلق ہے۔ اور بعض کے نزدیک زرارہ کی امامت اصلاً جائز نہیں ان کے نزدیک إِلَّا بِإِذْنِهِ کا استثناء آخری جملے سے متعلق ہے۔ مگر ایسا کرنا خلاف ظاہر ہے (ظاہر تو یہی ہے کہ یہ استثناء دونوں جملوں سے متعلق ہے۔ دوسری تقریر ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ عدۃ اشیاء کے بعد ذکر کردہ بات کا تعلق بظاہر پہلی تمام کلام سے ہوتا ہے)۔ (واللہ اعلم)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمْ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمْ النَّاسَ

فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالْمَرِيضَ فَإِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ الْخ :

تخفیف کا مطلب یہ ہے کہ قرأت مسنونہ سے زائد قرأت کو قوم اچھا نہ سمجھتی ہو تو اس کو ترک کر دے۔ اور اگر وہ قرأت مسنونہ کی تطویل کو بھی اچھا نہ سمجھے تو پھر ان کی موافقت نہ کرے بلکہ وہ قرأت مسنونہ کرے۔  
الحاصل تخفیف کا یہ مطلب نہیں کہ قرأت مسنونہ کے خلاف کرے۔

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ : قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَخَفِّ النَّاسِ

صَلَاةً فِي تَمَامِ :

کا مطلب بھی یہی ہے کہ قرأت مسنونہ پر عمل کرنے کے باوجود آپ ﷺ کی نماز خفیف ہوتی تھی۔



## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَحْرِيمِ الصَّلَاةِ وَتَحْلِيلِهَا

﴿ص ۵۵﴾ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكِيعٍ ..... عَنْ ابْنِ سَعِيدٍ ۞ : - وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ : أَيْ مَحْرَمٌ

الْأَسْمَاءُ فِي الصَّلَاةِ التَّكْبِيرُ :

تکبیر تحریمہ کے تلفظ میں اختلاف :

امام مالک کے نزدیک: تحریمہ کے لئے لفظ اللہ اکبر ہے۔

قاضی ابویوسف کے نزدیک: (ک-ب-ر) کا مادہ فرض ہے۔ اللہ اکبر ہو یا اللہ الا کبر ہو۔ اللہ کبر ہو یا اللہ الکبر ہو یہ ضروری ہے۔ کسی اور مادہ سے تحریمہ منعقد نہیں ہوگی۔

ابوحنیفہ کے نزدیک: تحریمہ۔ اس لفظ سے منعقد ہو جاتی ہے جو اللہ کی تعظیم پر دل ہو یہ لفظ ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور عربی لفظ ہو یا غیر عربی۔

امام محمد: لفظ عربی میں تو امام صاحب کے ساتھ ہیں اور غیر عربی لفظ میں قاضی ابویوسف کے ساتھ ہیں۔

امام صاحب کے علاوہ باقی سب کی دلیل: حدیث الباب کا یہی لفظ (تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ) ہے کہ جب جملہ کی دونوں جانب مبتدأ و خبر معرف بالام ہوں تو حصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور معنی لا یكون ہوگا۔

جواب: امام صاحب کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث میں تکبیر بمعنی تعظیم ہے یعنی تکبیر کا لغوی معنی مراد ہے جیسے آیت رَیْبُكَ فَكَبِّرْ میں تکبیر سے تعظیم مراد ہے تاکہ یہ آیت "وَذَكِّرْ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلِّ" کے موافق ہو جائے جس سے ذکر اسم رب ضروری معلوم ہوتا ہے (خواہ کسی بھی لفظ سے اللہ کا ذکر ہو جائے)۔

جواب (۲): نصوص کی کئی قسمیں ہیں (۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالة (۲) ظنی الثبوت قطعی الدلالة (۳) بالعکس (۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالة۔

اصول کا ضابطہ ہے کہ فرضیت صرف پہلی قسم کی نص سے ثابت ہوتی ہے اور حدیث الباب ایسی نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری قسم ہے۔ پہلی کے علاوہ باقی تین قسموں سے (کسی چیز کی) فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ حدیث الباب تو خبر واحد ہے اور خبر واحد ظنی الثبوت ہوتی ہے، ہمارے اصول کے مطابق اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔

تکبیر تحریمہ کا حکم:

احناف کے ہاں مشہور تو یہ ہے کہ تکبیر کا لفظ سنت ہے مگر تحقیق یہ ہے کہ یہ واجب ہے۔ صاحب درمختار و ابن ہمام نے یہی کہا ہے کہ یہ واجب ہے۔ پس اس تحقیق سے اس مسئلہ کا اختلاف کافی حد تک رفع ہو جاتا ہے کیونکہ واجب بھی عملاً فرض ہوتا ہے۔ پس تعبیر کا فرق رہ جاتا ہے۔

وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ (أَيُ مُحْلِلُ الْأَشْيَاءِ الْمَحْرُمَةِ فِي الصَّلَاةِ التَّسْلِيمُ):

لفظ سلام کے حکم میں اختلاف:

عند الامام: لفظ سلام واجب ہے۔

شوافع کے نزدیک: فرض ہے اور دلیل ان کی یہی حدیث الباب ہے۔

محقق نووی: نے احناف کا مذہب سنت ہونے کا نقل کیا ہے۔ اب اس کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ سنت سے مراد ثابت بالسنۃ ہے۔ یا یہ کہا جائے گا کہ نقل مذہب میں نووی سے غلطی ہو گئی ہے۔

فرضیت کی نفی کی دلیل: ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی وہ مشہور حدیث ہے جو ابوداؤد (ص ۴۶ باب التَّسْلِيمُ) میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو تشہد کی تعلیم وغیرہ ذیل الفاظ دی۔

إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قَضَيْتَ هَذَا فَقَضَيْتَ صَلَاتَكَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَقُمْ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ:

حالانکہ لفظ سلام ابھی بعد میں آنے والا ہے۔ اس سے لفظ سلام کی فرضیت کی نفی ہوتی ہے کیونکہ یہ اگر فرض ہوتا تو ابھی یہ باقی ہے۔ پس ایسی صورت میں چلے جانے یا بیٹھنے کا کوئی مطلب نہیں اور قَضَيْتَ صَلَاتَكَ کہنے کا بھی کوئی مطلب نہیں، معلوم ہوا یہ رکن نہیں۔

جواب: حدیث الباب کا جواب اسی طرح ہے جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ نصوص کئی قسم کی ہیں۔

وَلَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِالْحَمْدِ وَ سُورَةٍ فِي فَرِيضَةٍ أَوْ غَيْرِهَا:

اس جملے پر کلام عنقریب آئے گی۔ ان شاء اللہ العزیز۔

تو حدیث کے کل چار جملے ہو گئے اول جملے کی کلام پہلے گزر چکی، درمیان والے دو کی بحث ابھی ہوئی، چوتھے کی بحث عنقریب آئے گی۔

قَالَ أَبُو عِيْسَى سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانَ يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ يَقُولُ

لَوْ افْتَتَحَ الرَّجُلُ الصَّلَاةَ بِتِسْعِينَ اسْمًا مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَمْ يُكَبِّرْ لَمْ يُجْزِهِ وَإِنْ أَحَدَتْ

قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ أَمْرَتُهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ ثُمَّ يَرْجِعَ إِلَى مَكَانِهِ وَيُسَلِّمَ إِنَّمَا الْأَمْرُ عَلَى وَجْهِهِ الْخ:

یہ ابن مہدی کی کلام ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر امر اور کام اپنے ذہب پر ہوتا ہے۔ جب شریعت نے صلوٰۃ کی افتتاح کیلئے تکبیر کا لفظ اور صلوٰۃ سے باہر آنے کیلئے تسلیم کا لفظ مقرر کیا ہے تو اس کی پابندی ہونی چاہیے۔ لہذا ان کو فرض ہونا چاہیے؟

جواب: اس کا جواب ظاہر ہے کہ ہوتا تو یوں ہی ہے کہ ”إِنَّمَا الْأَمْرُ عَلَى وَجْهِهِ“۔ احناف نے اس کی کوئی خلاف، رزی نہیں کی ہے صرف اتنا کر دیا کہ نص قرآنی اور نص حدیث سے ثابت ہونے والے احکام میں فرق کر دیا۔ جو احکام احادیث

سے ثابت ہو رہے ہیں انکو وہ درجہ نہیں دیا جو قرآن سے ثابت شدہ احکام کو حاصل ہے (کہ حدیث سے ثابت شدہ کو واجب اور قرآن سے ثابت شدہ کو فرض کہتے ہیں) اور یہ کوئی نقص و عیب نہیں بلکہ یہ تو کمال ہے اور اس پر تو احناف کو سلام کرنا چاہیے کہ انہوں نے اصول ایسے بنا دیئے کہ قرآن ”قرآن“ رہا۔ اور حدیث ”حدیث“ رہی۔ خلط نہیں کیا۔

### بَابُ فِي نَشْرِ الْأَصَابِعِ عِنْدَ التَّكْبِيرِ

نشر کبھی ضم اصابع کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی ٹھکی بند کرنے کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے، یہاں پر یہی مراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ تحریر کے وقت ہاتھ کھلے ہوں اور انگلیوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے۔

### بَابُ فِي فَضْلِ التَّكْبِيرِ الْأَوَّلِيِّ

اس میں کئی قول ہیں

(۱) ایک تو یہ ہے کہ امام کی تکبیر کے ساتھ ساتھ تکبیر کہی (۲) امام کی قرأت شروع ہونے سے پہلے پہلے تکبیر کہہ دی (۳) اور ایک قول یہ ہے کہ تین آیات پڑھنے تک تکبیر کہلی (۴) اور ایک قول رکوع کا بھی ہے، اس آخری قول میں توسع ہے۔ باقی احتیاط اول قول میں ہے (عام ذہن اسی کے بارے میں ہے)۔

باقی تکبیر اولیٰ کی فضیلت کے متعلق حدیث ذکر کی ہے اس کے بارے میں کہہ رہے ہیں کہ یہ حدیث موقوف ہے مگر اس کا کوئی نقصان نہیں کیونکہ موقوف حکم میں مرفوع کے ہوتی ہے۔ باقی چالیس دن کی کیا خصوصیت ہے؟ تو اس کے بارے میں اللہ ہی بہتر جانتا ہے (کوئی صوفی ہی بتائے گا)۔

### بَابُ مَا يَقُولُ عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ

اس میں کئی حدیثیں وارد ہیں فقہاء فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک فرض نماز میں تو ثنائے معروف پڑھنی چاہیے اور نوافل میں منقولہ اذکار میں سے جو چاہے پڑھ لے۔ احناف کے نزدیک ثنائے معروف کے علاوہ باقی سب نوافل پر محمول ہیں۔

﴿ص ۵۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ :

هَمَزُهُ وَنَفْخُهُ وَنَفْثُهُ :

هَمَزُهُ سے مراد اس کے وسوس ہیں۔ نَفْخُهُ کا معنی ہے پھول جانا یعنی تکبر کرنا، نَفْثُهُ کا معنی ہے پھونکنا اور مراد ان سب سے لٹے سیدھے کلمات ہیں جن کو پڑھ کر لوگوں کو دم کئے جاتے ہیں۔



## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْجَهْرِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تسمیہ کے جہر میں اختلاف:

ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک: ترک جہر ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: جب قراءت کا جہر ہو تو بسم اللہ کا بھی جہر ہے۔ یہ نزاع دراصل ایک اور نزاع سے پیدا ہوا وہ نزاع یہ ہے کہ بسم اللہ جز ہے یا نہیں؟

بسم اللہ کی جزئیت اور عدم جزئیت میں اختلاف:

امام مالک کے نزدیک: سورتوں کے اوائل کی بسم اللہ نہ قرآن کا جز ہے۔ نہ کسی اور سورۃ کا جز ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: کسی سورۃ کا جز تو نہیں لیکن قرآن کی ایک آیت ہے۔ اس کو فصل بین السور کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ شروع شروع میں حضور ﷺ فرق و فصل کرنے میں دقت محسوس کرتے تھے تو اس کو نازل کر کے اللہ نے یہ پریشانی دور فرمادی۔ اسی لئے اس کو قرآن میں مکرر لکھنے کی اجازت ہو گئی تاکہ اس کا مقصد نزول فصل والا حاصل ہوتا رہے۔ ورنہ قرآن کی کسی اور آیت کو مکرر لکھنے کی اجازت نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے (روایۃ واحدۃ) لیکن باقی سورتوں کے جز ہونے کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت جزئیت کی ہے اور ایک عدم جزئیت کی۔ علامہ زیلعی لکھتے ہیں کہ یہ تین مذہب ہیں۔ ان میں دو طرف ہیں اور ایک وسط (امام مالک کا مذہب بھی طرف ہے کہ انہوں نے جزء قرآن ہونے کا ہی انکار کر دیا۔ اور امام شافعی کا مذہب بھی طرف ہے کہ انہوں نے ہر سورۃ کا جز بنا دیا۔ اور امام صاحب کا مذہب وسط ہے۔ خیر الامور اوسطھا)۔ جو جزئیت کا قائل ہے وہ جہر کا بھی قائل ہے اور جو جزئیت کا قائل نہیں وہ جہر کا بھی قائل نہیں۔ الحاصل امام شافعی جہر کے قائل ہیں۔ اور امام صاحب و امام مالک یہ عدم جہر کے قائل ہیں۔

ترک جہر کی احادیث:

ترک جہر کی احناف کے پاس چار حدیثیں ہیں۔

حدیث (۱): اس باب کی حدیث ہے کہ عبد اللہ بن مغفل ؓ کا بیٹا بسم اللہ کا جہر کر رہا تھا انہوں نے بیٹے کو کہا ”اِنَّیْ بُنِیْتُ مُحَدَّثٌ اِیَّاكَ وَ اَلْحَدَّثُ“ اس حدیث کو مصنف نے حسن کہا ہے۔

حدیث (۲): حضرت انس ؓ کی وہ حدیث ہے جس کو مصنف نے (بَابُ فِیْ اِفْتِتَاحِ الْقِرْآةِ بِالْحَمْدِ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ میں اسی صفحہ پر) ذکر کیا ہے۔ ”عَنْ اَنَسٍ ؓ قَالَ سَمَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَ اَبُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ وَ غُثْمَانُ یَفْتَحُوْنَ الْقِرْآةَ بِالْحَمْدِ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ (دیکھو بسم اللہ کا جہر نہ ہوا) اس حدیث کو مصنف نے حسن صحیح

کہا ہے (یہاں مصنف نے اپنی عام عادت کے خلاف کیا ہے)۔ ایک تویہ کہ اپنے مخالف ترجمہ باب ترک الجہر الخ کو پہلے رکھا۔ دوسرا یہ کہ دوسری حدیث جو مذکور ہوئی جس سے ترک جہر صراحۃ معلوم ہوتا ہے اس کو باب ترک الجہر الخ کے تحت ذکر کرتے۔ لیکن انہوں نے ایسا کرنے کی بجائے باب فی افتتاح القراءۃ الخ کے تحت ذکر کی ہے۔

مصنف نے یہاں ان ابواب کو ذکر کرنے میں بے ترتیبی سی کردی ہے کہ پہلے ترک جہر کا عنوان، پھر جہر کا، پھر اس حدیث کو لے آئے جس سے ترک جہر ثابت ہوتا ہے۔ یا تو اس حدیث کو ترک جہر کے عنوان کے تحت ذکر کرتے یا یہ عنوان جہر والے عنوان سے پہلے لاتے۔

اصل میں مصنف کا یہ خیال ہے کہ اس حدیث کی توجیہ و جواب ہمارے پاس موجود ہے۔

### قَالَ الشَّافِعِيُّ النَّخ:

سے مصنف نے اس کی توجیہ ذکر کی کہ ”کامو یفسحون القراءۃ بالحمد لله رب العلمین“ کا معنی یہ نہیں کہ وہ بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔ بلکہ اس کا معنی ہے کہ فاتحہ کی قرأت قبل قرأت السورۃ ہوتی تھی (الحمد للہ الخ یہ تو سورۃ فاتحہ کا نام ہے اور بسم اللہ فاتحہ میں داخل ہے)۔

علامہ زیلعی کا اس توجیہ پر رد:

انہوں نے یہ لکھا ہے کہ قرأت قبل الركوع ہے۔ اور سورۃ قبل الہی داود ہے اور جود قبل التشہد ہوتا ہے پھر تونس گویہ باتیں بھی بتلانی چاہیے تھیں (بھلا اتنی عام فہم بات کی کیا نیکی ہے کہ فاتحہ کی قرأت سورۃ کی قرأت سے پہلے ہوتی تھی)۔ ان کا نہ بتلانا اس لئے ہے کہ یہ ضروریات دین سے ہیں یہ بتانے کی ضرورت ہی نہیں۔ یہی بات ما نحن فیہ میں بھی ہے کہ قرأت فاتحہ قبل قرأت السورۃ ہوتی تھی اس کے بتلانے کی بہ ضرورت ہے۔

قطع نظر اس سے کہ یہ توجیہ اور یہ تاویل غلط ہے۔ انس کی یہی حدیث مسلم شریف باب حُجَّةٍ مَنْ قَالَ لَا يَجْهَرُ بِالسَّمَلَةِ ص ۱۷۲ میں ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ بکبر و مرم و عثمان کے ساتھ میں نے نماز پڑھی۔ میں نے ان سے نہیں سنا کہ وہ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھتے ہوں۔ (اب آئیں شوافع انکی توجیہ کر کے بتلائیں) مسلم ص ۱۷۲ میں اس کے بعد والی روایت میں ہے ”فَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا يَذْكُرُونَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فِي أَوَّلِ قِرَاءَتِهِمْ وَلَا فِي آخِرِهَا“ کہ بسم اللہ نہ پہلے پڑھتے تھے نہ بعد میں (توجیہ کی نفی خوب ہو رہی ہے)۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ آخر میں نہ پڑھنے کا ایک مطلب تویہ ہے کہ اول میں نہ پڑھنے میں مبالغہ ظاہر کرنا ہے (یہ مبالغہ کا ایک انداز ہے)۔ دوسرا مطلب آخر میں نہ پڑھنے کا یہ ہے کہ سورۃ کے شروع میں فاتحہ کا جو آخر ہوتا تھا وہاں بھی اس کو نہیں پڑھتے تھے۔

حدیث (۳): ترک جہر کے بارے میں ہمارے پاس تیسری حدیث حدیث عائشہ ہے جو مسلم میں ہے جس میں ہے کہ

صلوٰۃ کا افتتاح تکبیر سے ہوتا تھا اور قرأت کا افتتاح الحمد للہ رب العلمین سے ہوتا تھا (اس سے بھی جہر کی نفی معلوم ہوئی)۔

حدیث (۴)۔ تقسیم والی مشہور حدیث ابوداؤد (ص ۱۶۵، ۱۶۶ پر ہے) ”قَالَ اللَّهُ تَعَالَى قُسِمَتِ الصَّلَاةُ“  
 ”یہاں صلوٰۃ سے مراد فاتحہ ہے۔ یَسْبِي وَيَبْنِي عَبْدِي نَصْفَيْنِ فَنَصْفُهَا لِي وَنَصْفُهَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ  
 قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اِقْرُوا يَقُولُ الْعَبْدُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَمْدُنِي عَبْدِي الْخ  
 (یہاں تقسیم الحمد سے شروع ہوئی نہ کہ بِسْمِ اللّٰہ سے) لہذا اس سے بھی جزئیت کی نفی ہوگئی۔ اِگر بِسْمِ اللّٰہ جزء ہوتی  
 اور اس کا جہر ہوتا تو تقسیم کی ابتداء بِسْمِ اللّٰہ سے ہونی چاہیے تھی۔ یہ احادیث تمام کی تمام حسن صحیح ہیں۔  
 جہر کی حدیث: (قالین جہر کی حدیث یہ ہے) مصنف نے جہر کے عنوان کے نیچے ابن عباسؓ سے جہر کی حدیث  
 ذکر کی ہے ”كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَفْتَتِحُ صَلَاتَهُ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“۔

جواب (۱): احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ خود مصنف بعد میں کہہ رہا ہے کہ ”لَيْسَ إِسْنَادُهُ  
 بِذَاكَ“۔

جواب (۲): یہ حدیث جہر کے بارے میں صریح بھی نہیں ہے۔  
 الحاصل: ان کی طرف سے جہر کو ثابت کرنے کی جتنی بھی حدیثیں پیش کی جاتی ہیں وہ سب ضعیف، غیر صریح ہیں۔ علامہ  
 زیلعی کہتے ہیں اگر ان کے پاس کوئی صحیح حدیث ہوتی تو وہ صحیحین میں ضرور ہوتی۔  
 سوال: اگر اس پر کوئی شبہ کرے کہ صحیح احادیث بخاری و مسلم میں بند تو نہیں ہیں؟ (ہو سکتا ہے کہ کسی اور کتاب میں ہوں)۔  
 جواب: یہ درست ہے کہ بخاری و مسلم کے علاوہ بھی صحیح احادیث ہوتی ہیں لیکن مہتمم بالشان اختلافی مسائل ہیں اگر کوئی امام  
 ابوحنیفہؒ کے خلاف صحیح حدیث ہوتی ہے تو بخاری اس کو ضرور لاتے ہیں کیونکہ بخاری بنسبت اور محدثین کے امام ابوحنیفہؒ کے  
 بارے میں زیادہ سخت ہیں۔

دارقطنیؒ نے اس مسئلے پر ایک رسالہ لکھا ہے اور اس میں جہر کی حدیثیں ذکر کی ہیں۔ جب مصر گئے تو مصر کے سناء نے ان کو  
 پکڑ کر پوچھا کہ تم نے جو حدیثیں جمع کی ہیں ان کی صحت ثابت کرو؟ انہوں نے کہا کہ اس میں درج شدہ مرفوع حدیثوں میں  
 سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے سب ضعیف ہیں۔ انہوں نے کہا پھر آپ نے کیوں جمع کی ہیں؟ انہوں نے آگے سے یہ جواب دیا کہ  
 ضعیف جب زیادہ ہو جائیں تو قوۃ پیدا ہو جاتی ہے۔

جواب (۳): جہر کی حدیثوں کا تیسرا جواب یہ ہے کہ جہر کی احادیث کے ثبوت کو تسلیم کرتے ہوئے اور اس سے قطع نظر  
 کرتے ہوئے (کہ صحت و صراحت کو ثابت کیا جائے) ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ بہر احیاناً للتعلیم پر محمول ہے کہ جیسے حضرت عمرؓ  
 کبھی ثناء جہر پڑھ لیتے تھے کَمَا ذَكَرَ فِي الْمُسْلِمِ يَهْمُ لِلتَّعْلِيمِ ہوتا تھا۔ (واللہ اعلم)۔

فائدہ:- (مندرجہ بالا تقریر سے باب من رای الجہر بِسْمِ اللّٰہ الخ اور ناب افتتاح الصلوٰۃ الخ کی بھی تقریر

ہو چکی۔ فافہم۔

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

﴿ص ۵۷﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ۞ :-

عَنِ النَّبِيِّ ۞ قَالَ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ:

یہاں دو مسئلے ہیں (۱) ایک مسئلہ ہے کہ فاتحہ بالعمین رکن ہے یا نہیں (۲) خلف الامام فاتحہ پڑھنا رکن ہے یا نہیں؟ مصنف کا مقصد یہاں پہلے مسئلہ کو بیان کرنا ہے۔ دوسرے مسئلہ کو آگے چل کر بیان کرے گا۔ حدیث مذکور کا پہلے مسئلہ سے تو تعلق ظاہر ہے۔ دوسرے مسئلہ سے اس حدیث کا تعلق ہے یا نہیں؟ آگے چل کر یہ بھی ظاہر ہو جائے گا۔

ضمم سورۃ فاتحہ کے حکم میں اختلاف:

اس میں اختلاف ہے کہ مقولہ کلام سے بھی کوئی چیز نماز میں فرض ہے یا نہیں؟ صاحب ہدایہ نے ابوبکر اصم و سفیان بن عیینہ کا مذہب نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مقولہ کلام سے کچھ بھی فرض نہیں بلکہ افعال فرض ہیں۔

باقی جمہور امت کے نزدیک: افعال کی طرح کچھ اقوال بھی فرض ہیں۔

پھر اختلاف ہوا کہ قراءت قرآن کا جو قول فرض ہے اس میں کوئی تعین ہے یا نہیں؟

عند الاحناف: مطلقاً قراءت قرآن فرض ہے۔ بڑی ایک آیت اور چھوٹی تین آیتوں کے پڑھنے سے یہ فرض ادا ہو جاتا ہے۔

عند الائمة الثلاثة: بالخصوص فاتحہ کی قراءت فرض ہے۔ پھر ان کے نزدیک ضمیمہ سورۃ میں اختلاف ہو گیا ہے۔

عند المالک: ضمیمہ سورۃ بھی فرض ہے۔

عند الشافعی: سنت ہے۔

عند الامام ابی حنیفہ: دونوں واجب ہیں۔

حسن بصری کے نزدیک: قراءت کی فرضیت ایک رکعت میں ہے۔

امام مالک کے نزدیک: تین رکنوں میں فرض ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: سب رکنوں میں فرض ہے۔

احناف کے نزدیک: دور رکنوں میں فرض ہے پھر بعض کے نزدیک پہلی دور رکنوں میں اور بعض کے نزدیک مطلق دو

رکنوں میں خواہ پہلی دو ہوں یا آخری دو ہوں۔

(الحاصل بنیادی چیز اس مسئلہ میں فاتحہ کی رکعتیت ہے کہ یہ رکن ہے یا نہیں؟)

دلیل امام ابوحنیفہ: (۱) آیت کریمہ ”فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ ہے۔ اس میں تیسیم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا کوئی حصہ پڑھنا فرض ہے۔ اگر احادیث الباب کی بناء پر اس کو فاتحہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں تو عام کی تخصیص ہو جائے گی اور عام کی تخصیص کی حیثیت نسخ ہوتی ہے اور کتاب اللہ کا نسخ خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں۔

(۲) حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ ابوداؤد کے ص ۱۲۵ پر ہے مَنْ صَلَّى صَلَوةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ یہ ”فہی خداج“ کا لفظ تین دفعہ آیا ہے اور ایک دفعہ غیر تمام کا لفظ ہے تو اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ فاتحہ اگر نہ بھی پڑھی جائے تو بھی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ نقص آ جاتا ہے۔

(۳) اسی طرح ترمذی ”بَاب مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ“ میں ص ۶۷ پر حدیث مُسْنَى الصَّلَاةِ کو مصنف ذکر کرے گا اس میں بھی لفظ ہیں ”ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ“ اگر فاتحہ کا پڑھنا فرض ہوتا تو یہ تعلیم کا مقام تھا اس کو بیان کیا جاتا جب بجائے اس کے ”ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ“ کو ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ مطلق قراءت قرآن فرض ہے۔ محقق نووی کی طرف سے آیت مذکورہ و حدیث مسنی الصلوۃ کے تین جواب:

(۱) مَا تَيَسَّرَ سے مراد فاتحہ ہے کیونکہ پڑھنے والے کے لئے اس سے زیادہ قرآن کا کونسا حصہ آسان ہو سکتا ہے۔ پس اب لا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ کے ساتھ توافق پیدا ہو گیا۔

(۲) یہ ماسوی الفاتحہ پر محمول ہے (فاتحہ تو طے ہی ہے اب اس کے بعد مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ کو بھی پڑھا جائے)۔  
(۳) یہ (آیت و حدیث) عاجز عَنِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ پر محمول ہے (کہ جس کو فاتحہ نہ آتی ہو اس کے لئے ”فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ کا حکم ہے۔ ورنہ جس کو فاتحہ آتی ہے اس پر فاتحہ ہی فرض ہے)

حافظ کا ان جوابوں پر رد:

تردید جواب اول: پہلے جواب کے متعلق کہا کہ فاتحہ کی بجائے قُلْ هُوَ اللَّهُ زیادہ آسان ہے لہذا اس کو فرض ہونا چاہیے۔ دوسرا اس لیے بھی پہلا جواب غلط ہے کہ اگر ماتیسر مجمل ہو اور اس میں کوئی ابھام ہو تو پھر اس ابھام کا ازالہ کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ اس سے مراد فاتحہ ہے۔ حالانکہ آیت میں کوئی اجمال و ابھام نہیں ہے (لہذا مَا تَيَسَّرَ کی تفسیر فاتحہ سے کرنا غلط ہے)۔

تردید جواب ثانی: ان کو ماسوی الفاتحہ پر محمول کرنا تو ب درست ہو جب کہ فاتحہ کی تعیین ہو جائے اور تمہارا مخالف حنفی تو فاتحہ ہی کی تعیین کو نہیں مانتا۔ پہلے فاتحہ کی تعیین ہونی چاہیے۔

تردید جواب ثالث: یہ جواب بعید ہے لیکن وجہ بعد حافظ نے نہیں لکھی کیونکہ وجہ بعد ظاہر ہے کہ عاجز کا حکم تو حضور ﷺ نے بعد میں مستقل طور پر بیان کیا (کہ وہ) تسبیح، تہلیل، تہلیل کرتا رہے جیسا کہ حدیث مُسْنَى الصَّلَاةِ میں لکھا ہوا ہے۔ فلینظر ہناک۔

حافظ کا پھسلنا:

محقق نووی کے جوابوں کی تردید کے بعد حافظ کہتے ہیں کہ پس بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ مسائیسر کی تفسیر جب حدیث میں فاتحہ کے ساتھ آگئی بس اب مراد اس سے فاتحہ ہے۔ اور یہ کہا جائے کہ یہ آیت مَا سَوَى الْفَاتِحَةِ پر محمول ہے۔ سبحان اللہ! جس کی تردید کی پھر اسی کو اختیار کر لیا۔ پھسلنا ہو تو ایسا ہو۔ (بحوالہ فتح الباری)

جب محققین پھسل گئے تو اس سے ابوحنیفہؒ کے دلائل اور ان دلائل پر مبنی فقہ کا اندازہ لگانا چاہیے۔ پس دلائل مذکورہ سے بالخصوص قرات فاتحہ کے فرض ہونے کی نفی ہوئی ہے۔ فقہو فذهب الامام ابی حنیفہ علیہ الرحمة۔

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب تو آیت کریمہ سے ثابت ہو رہا ہے بعد والی دو حدیثوں کو تو بطور تائید کے ذکر کیا گیا ہے اب اگر ان کی سند میں کوئی ضعف سامنے آجائے تو وہ مضرب نہیں ہوگا۔

**جمہور (ائمہ ثلاثہ) کی دلیل:** - حدیث الباب "لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" ہے۔ سنداً یہ حدیث صحیح ہے اس سے فاتحہ کی رکیت ثابت ہوتی ہے۔

جوابات من جانب الاحناف:

**جواب (۱):** یعنی ذات پر محمول نہیں ہے بلکہ کمال پر محمول ہے۔ یعنی فاتحہ نہ پڑھنے کی وجہ سے کمال ختم ہو جائے گا فرض پھر بھی ادا ہو جائے گا۔ اور کمال اس لئے ختم ہوگا کہ یہ واجب ہے اور واجب کے ترک سے نقصان تو آجاتا ہے زیادہ سے زیادہ اس حدیث سے وجوب ثابت ہوتا ہے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ فرضیت اس نص سے ثابت ہوتی ہے جو قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالة بھی۔ اور یہ حدیث تو ظنی الثبوت ہے اور اسی طرح ظنی الدلالة بھی ہے (کیونکہ اس میں تاویل مل گئی کہ یہاں نفی کمال کی ہے)۔

مطلق قرات قرآن کی فرضیت قرآن سے ثابت ہے اور فاتحہ کی قرات کا وجوب حدیث سے ثابت ہے اور عملاً واجب بھی عملاً فرض ہوتا ہے۔

عبدالوہابؒ شعرانی کہا کرتے تھے کہ اللہ ابوحنیفہؒ پر رحم کرے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے قرآن اور حدیثوں سے ثابت ہونے والے احکام میں فرق کیا ہے کہ قرآن سے ثابت ہونے والے حکم کو فرض اور حدیث صحیح سے ثابت شدہ حکم کو واجب کہتے ہیں۔

**جواب (۲):** جس انداز سے حدیثوں میں فاتحہ کا ذکر ہو رہا ہے اسی انداز سے مَا زَادَ عَلَى الْفَاتِحَةِ کا بھی ذکر ہو رہا ہے۔ ابوداؤد کی حدیث الباب حضرت عبادہ بن صامت ص ۱۲۶ میں فصاعداً کا لفظ بھی ہے۔ "أَيُّ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَصَاعِدًا"۔ اور فصاعداً کا قاعدہ یہ ہے کہ یہ ماقبل کے حکم کو اپنی طرف کھینچتا ہے تو اگر اس حدیث کی رو سے فاتحہ فرض ہوئی تو مَا زَادَ عَلَى الْفَاتِحَةِ کی قراءت کو بھی فرض کہنا چاہیے۔ حالانکہ امام شافعیؒ ضم سورۃ کو سنت کہتے ہیں۔ اس فرق کی وجہ بتلائیں۔

ابوداؤد باب مَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ فِي صَلَاتِهِ میں ص ۱۲۵ پر ابو ہریرہ ؓ کی روایت ہے ”حَدَّثَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَخْرُجْ فَنَادِ فِي الْمَدِينَةِ أَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقُرْآنٍ وَلَوْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَمَا زَادَ“ پس جس طرح فاتحہ فرض ہے (اے شوافع!) ضم سورۃ کو بھی فرض ہونا چاہیے۔ اخذ البعض وتروک البعض کی صورت نہیں بنانی چاہیے۔ (واللہ اعلم)۔

(الحاصل امام ابوحنیفہؒ کا اس مسئلہ میں تفرودلائل کے انتہائی پختہ ہونے کی وجہ سے کوئی مضرت نہیں)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّامِينَ

شافعی، احمد، اسحاق کے نزدیک: آمین بالجہر ہے اور احناف کے نزدیک: بالسر ہے۔ جہر کی حدیث: مصنف نے ایک حدیث سفیان بسندہ عن وائل بن حجر نقل کی ہے۔ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ سے غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ کی قرأت سنی ”وَقَالَ آمِينَ وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ أَيْ جَهَرَ“ سو کی حدیث: مصنف نے شعبہ کی سند سے ایک حدیث ص ۵۸ پر نقل کی ہے جس میں ہے ”وَحَفِظَ بِهَا صَوْتَهُ“۔ مصنف کا حدیث شعبہ پر اعتراض:

مصنف کہتا ہے کہ اس میں شعبہ سے کئی جگہ غلطی ہو گئی ہے (۱) حجر بن عنیس تھا۔ اس نے حجر بن ابی العنیس کہا۔ (۲) حجر کی کنیت ابوالسکن ہے شعبہ نے ابی العنیس ذکر کی ہے (۳) حجر وائل کے درمیان علقہ کا واسطہ نہیں ہے۔ انہوں نے یہ واسطہ ذکر کیا ہے (۴) اصل لفظ حدیث وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ تھا اور شعبہ نے اس کو وَحَفِظَ بِهَا صَوْتَهُ بنادیا۔

جوابات: پہلی اور دوسری خطا کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی آمین بالسر کا قائل حنفی یہ کہے کہ سفیان سے خطا ہو گئی اصل میں حجر ابی العنیس تھا اس کو سفیان نے حجر بن عنیس بنادیا تو اس کے لئے یہ گنجائش ہے یعنی اس اعتراض کی گنجائش ہے کیونکہ علامہ زیلعی نے لکھا ہے کہ حجر کی دو کنیتیں تھیں (۱) ابوالسکن (۲) ابوالعنیس۔

(تو حجر کا باب بھی عنیس اور حجر کا بیٹا بھی عنیس ہوا)۔ اب دونوں غلطیاں رفع ہو گئیں۔

تیسری خطا کا حل یہ ہے کہ اگر علقہ کی وساطت ذکر کرنے میں کوئی حنفی یوں کہے کہ یہ وساطت تھی سفیان نے اس کو حذف کر کے خطا کی ہے نیز پھر تطبیق بھی ممکن ہے ہو سکتا ہے کہ حجر کا سماع وائل سے بلا وساطت بھی ہو اور مع الوساطت بھی (تو جو وساطت کو ذکر کرتا ہے وہ بھی صحیح اور جو نہیں ذکر کرتا وہ بھی صحیح) اب مصنف کا تیسرا اعتراض بھی رفع ہو گیا۔

چوتھی خطا کا جواب یہ ہے کہ اصل میں (حدیث میں) خفض ہی تھا (جیسا کہ شعبہ نے نقل کیا) اور سفیان نے اس کو مَدَّ بِهَا بنادیا۔ اس کہنے کی گنجائش ہے۔ نیز یہاں تطبیق بھی ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اصل حَفِظَ ہی تھا اور مَدَّ کا معنی جہر نہیں بلکہ (آمین کو) بالمد کہنا ہے (تو خفض کے ساتھ ساتھ مد ہو یہ ممکن ہے) تو چوتھی خطا کا بھی جواب ہو گیا۔

حق بات: یہ ہے کہ دونوں حدیثیں ہم پلہ ہیں کوئی راجح، مرجوح نہیں۔ اور مد بمعنی جہر ہی ہے کیونکہ دوسری روایت میں

جہر کا لفظ ہے۔ مگر یہ جہر احیاناً للتعظیم پر محمول ہے۔ یہ اس تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔ یہ کلام اس باب کی دو حدیثوں پر ہوئی۔  
**جہر کی دوسری احادیث:** حدیث (۱) ابن ماجہ کے ص ۶۱ پر ہے کہ آپ ﷺ آمین جہر کہتے تھے جس سے مسجد گونج اٹھتی تھی حتیٰ کہ صفِ اول والے سن لیتے

**جواب (۱):** اس حدیث کے مضمون میں تضاد ہے کیونکہ جب مسجد گونج جاتی تھی پھر تو سب لوگ سنتے حتیٰ کہ باہر کے لوگ بھی سنتے۔ صرف صفِ اول کے سننے کی کیا خصوصیت تھی؟

**جواب (۲):** اس حدیث کی سند میں بشر بن رافع ضعیف ہے۔

حدیث (۲):۔ ابوداؤد کے ص ۴۲ پر بھی حدیث ہے۔ جس میں مسجد کے گونجنے کا ذکر نہیں لیکن صفِ اول کے سننے کا ذکر ہے۔ اس کے بھی دو جواب ہیں۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ صفِ اول والے جو امام کے قریب کھڑے ہوں وہ تو آمین بالسر کی صورت میں بھی سن لیتے تھے۔

**جواب (۲):** اس حدیث کی سند میں بھی وہی بشر بن رافع ضعیف ہے۔

الحاصل آمین بالجہر بھی ہے اور آمین بالسر بھی، لیکن ترجیح آمین بالسر کو ہے۔

**وجہ (۱):** اکثریت صحابہؓ کی آمین بالسر کی قائل ہے۔ طحاوی کے (ص ۱۵۰) پر ہے کَانَ عَمْرٌ وَ عَلِيٌّ لَا يَجْهَرَانِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَلَا بِالْتَعَوُذِ وَلَا بِالتَّائِمِينَ۔

**وجہ (۲):** آمین دعا ہے کیونکہ اس کا معنی ہے ”اے اللہ میری دعا کو قبول کر“ اور دعا میں اخفا افضل ہے۔ ”قَالَ تَعَالَى اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً (الآیۃ) لِهَذَا آمِينَ“ میں اولیٰ و افضل اخفا ہے۔

**ترجیح سر کی ایک عجیب تقریر:** مندرجہ ذیل ہے اصل تو صلوٰۃ میں خشوع ہے قَدْ افْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (الآیۃ)۔

اور یہ خشوع کسی ایک جزء میں مطلوب نہیں بلکہ صلوٰۃ کے تمام اجزاء میں مطلوب ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ خشوع کس کو کہتے ہیں۔ تو خشوع کی حقیقت سکون اور پستی ہے۔ قرآن میں ہے وَمِنْ آيَاتِهِ اَنَّهُ تَرَى الْاَرْضَ خَاشِعَةً فَاِذَا اَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ (الآیۃ) کہ جب ہم زمین پر پانی اتارتے ہیں تو وہ حرکت کرنے لگ جاتی ہے اور ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ یعنی اس سے کھیتیاں وغیرہ نکل کر لہلہاتی ہیں یوں معلوم ہوتا ہے کہ حرکت ہو رہی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ خشوع نام ہے حرکت نہ کرنے کا یعنی سکون و پستی کا۔

سلف کے عمل سے بھی خشوع کا یہی مفہوم معلوم ہوتا ہے۔ عبداللہ بن زبیرؓ کے متعلق آتا ہے کہ وہ نماز میں ایسے کھڑے ہوتے تھے گویا لکڑی کو زمین میں گاڑ دیا گیا۔ ابوبکرؓ کے متعلق بھی ایسا ہی آتا ہے۔ مسلم کی حدیث میں بھی ہے ”اَسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ“ یعنی رکوع و سجود کی ضروری حرکات کے ماسوا میں سکون ہو۔ ذریعہ سکون و ذریعہ خشوع کیا ہے یہ کیسے حاصل ہوتا ہے سورۃ بقرہ کی آیت ”الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ اٰتِهٖمْ مُّطَاعًا وَّارَبِّهِمْ اٰتِهٖمْ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ محشر کی حاضری کا یقین و دھیان ہو تو اس

سے خشوع پیدا ہوتا ہے۔ نماز کی صفوں محشر کی صفوں کا نمونہ ہیں اور محشر کی صفوں میں نہ حرکت ہوگی اور نہ کلام "لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ" (آلایہ)۔

پھر لفظ خشوع لفظ وجوہ کی صفت بھی ہے جیسے وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ۔ اور أَبْصَارٌ کی صفت بھی بنتا ہے جیسے خَاشِعَةٌ أَبْصَارُهُمْ۔ اور قلوب کی صفت بھی بنتا ہے جیسے وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا۔ اور أَصْوَاتٌ کی صفت بھی بنتا ہے کَمَا قَالَ تَعَالَى وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا۔ هَمْسٌ کا معنی الصَّوْتُ الْخَفِيُّ ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ خشوع سکون اور ہستی اور عدم جبر کا نام ہے۔ اس تہید کے بعد اب سمجھو کہ اگر دو چیزیں فی القوۃ ایسی ثابت ہو جاتی ہیں کہ ایک حرکت کے قبیل سے ہے جیسے رفع یدین۔ اور ایک ایسی ہے جو سکون کے قبیل سے ہے جیسے ترک رفع یدین۔ تو اب ان میں سے کس کو ترجیح دی جائے گی اور کس کو ترجیح نہیں دی جائے گی؟ ظاہر ہے کہ ان میں سے جو اقرب الی الخشوع ہوگی اس کو ترجیح دی جائیگی، جیسے ترک رفع یدین۔

اسی طرح اگر دو چیزیں فی الصلوۃ ایسی ثابت ہو جاتی ہیں کہ ایک جبر کے قبیل سے ہے جیسے آمین بالجبر اور ایک سر کے قبیل سے ہے جیسے آمین بالسر۔ اب کس کو ترجیح ہوگی؟ تو دیکھا جائے گا کہ ان میں سے اقرب الی الخشوع کوئی چیز ہے؟ تو جو اقرب الی الخشوع ہوگی وہ ترجیح پا جائے گی اور دوسری مرجوح ہو جائے گی۔ لہذا جبر و سر میں سے سر (یعنی آمین بالسر) یہ اقرب الی الخشوع ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔

یہی حال قرأت فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں بھی پیش آتا ہے وہاں بھی اس تقریر کو جاری کرو۔ تو وہاں بھی ترجیح تسرک قرأت خلف الامام کو ہوئی کیونکہ یہ زیادہ اقرب الی الخشوع ہے۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ التَّامِينِ

امام آمین کہے یا نہ کہے اگر کہے تو پھر جبراً کہے یا سراً۔

مسئلہ اولیٰ: اس میں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک امام آمین نہ کہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک امام آمین کہے۔ حدیث الباب: "إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا" سے بھی انہی کی تائید ہوتی ہے تو امام مالکؒ کی طرف سے یہ جوابات دیئے گئے ہیں۔ جواب (۱) إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا کا معنی یہ ہے کہ إِذَا جَاءَ وَقَدْ تَامَيْنِ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا۔

جواب (۲) أَمَّنَ الْإِمَامُ میں أَمَّنَ کا معنی دعا ہے۔ آمین مصطلحہ نہیں ہے یعنی جب امام دعا مانگ لے یعنی فاتحہ پڑھ کر فارغ ہو جائے تو فَأَمَّنُوا پس تم آمین کہو۔ بہر حال جمہور حضرات نے حدیث الباب سے امام کی آمین ثابت کی ہے۔ مسئلہ ثانیہ:۔ مندرجہ ذیل ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ جبر ہوگا یا سر؟ تو اختلاف پہلے گزر چکا ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ امام کو آمین جبراً کہنی چاہیے اور اس پر دلیل یہی حدیث ذکر کی إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لوگوں کو امام کی آمین کا پتہ کیسے چلے گا؟ ظاہر ہے کہ امام جبر کرے گا تو لوگوں کو علم ہوگا، پس اس

سے امام کی آمین کا جہر ثابت ہوا۔ مگر یہ استدلال درحقیقت انتہائی ضعیف ہے۔ امام کی آمین کا لوگوں کو پتہ چلنا کوئی جہر پر تو موقوف نہیں ہے بلکہ امام کی تائین کا مقام دوسری حدیث نے بتلادیا ہے۔ جو ابن ماجہ کے ص ۶۱ پر ہے وَإِذَا قَالَ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا آمِينَ۔ یعنی امام کی آمین کا مقام ولا الضالین کے بعد ہے۔ ان دونوں حدیثوں کو ملانے سے مشکل مذکور جہر کے بغیر ہی حل ہو جاتی ہے (لہذا امام بخاری و امام مالکؒ کا اس حدیث سے آمین کا جہر ثابت کرنا درست نہیں) چونکہ اس حدیث سے امام کی آمین کے جہر کا استفادہ کوئی ظاہر ظہور نہیں ہے اس لئے ترمذی نے اس پر جہر کا عنوان لگانے کی بجائے فضل التائین کا عنوان لگا دیا۔

**فضیلت تائین :-** تائین کی فضیلت اس طرح ہے کہ ملائکہ کی آمین کے ساتھ موافقت ہے۔ اس موافقت سے موافقت زامانی مراد ہے (اس پر غفرلہ ما تقدم الخ مرتب ہوگا)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّكَّتَيْنِ

ایک سکتہ تو حدیث الباب سے بعد التکبیر قبل القراءة ثابت ہوا۔ دوسرے سکتے کے بارے میں تردد ہو گیا کہ وہ بعد القراءة قبل الركوع ہے یا بعد قراءة الفاتحة ہے؟ اگر ان دونوں کو بھی شمار کر لیا جائے تو مجموعہ تین ہو جائیں گے۔  
الحاصل :- اگر سکتہ وَلَا الضَّالِّينَ کے بعد بھی ثابت ہو جائے تو چونکہ سکتہ بمقابلہ جہر کے ہے اس لئے اس میں آمین کہی جاتی تھی تو اس سے آمین بالسر کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس طرح یہ حدیث مسئلہ مذکورہ (فیما سبق) میں حنفیہ کی دلیل ہو جائے گی۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَمِينِ عَلَى الشِّمَالِ فِي الصَّلَاةِ

جمہور کے نزدیک: وضع ہے۔

امام مالک کے نزدیک: ارسال ہے، سب کی سب حدیثیں وضع کی ملتی ہیں کسی حدیث سے ارسال ثابت نہیں۔ اگر ارسال ثابت بھی ہو جائے تو خلاف سنت متوارثہ ہونے کی وجہ سے موقوف ہے (ہمارے استاد سید احمد صاحب فرمایا کرتے تھے کہ امام مالکؒ کی طرف ارسال کی نسبت غلط ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے سوائے شیعہ ملعون کے۔ ہذا مَا قَالَهُ الاستاذ مولانا محمد یسین صابر صاحب دامت برکاتہم (ای المؤلف)۔

محل وضع کا اگرچہ حدیث الباب میں بیان نہیں ہے لیکن ترمذی نے اس بحث کو بھی چھیڑ دیا ہے۔ ترمذی نے جو فی الباب عن وائل کا حوالہ ذکر کیا ہے اس کے تحت محل وضع کی بحث کا بھی ذکر کیا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: وضع فوق الصدر ہے اور احناف کے نزدیک وضع تحت السر ہے۔ وائل کی حدیث جو صحیح ابن خزمہ میں ہے اس میں فوق الصدر کا لفظ ہے۔ مسند بزار میں اسی روایت میں عند الصدر کا لفظ ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ کی اسی روایت میں تحت السر کا لفظ ہے تو حدیث ایک ہی ہے لیکن اس میں یہ اضطراب ہے۔ تو اس سے محل وضع کا فیصلہ کیسے کیا جاسکتا ہے؟

پھر اس حدیث وائل کی سند میں کلام ہے۔ فوق الصدر والی روایت کی سند میں کثیر الغلط منکر الحدیث کے لفظ کہے گئے ہیں یہ خرابی بھی موجود ہے۔ تفرد، حافظ متین کا قبول ہوتا ہے۔ ضعیف و اضعف راوی کا تفرد قبول نہیں ہوتا۔ یہ جرح ہے احتاف کی طرف سے۔

اسی قسم کی جرح تحت السره والی روایت پر بھی کی جاتی ہے مگر پہلی جرح سے کم ہے (لیکن بھنڈی تاں پے گئی نا!) اس لئے شوافع کے لئے کسی روایت سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ وضع فوق الصدر ہے یا تحت السره؟  
تقریر ملا علی قاریؒ:

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں درایت سے کام لیا جائیگا اور یہ دیکھا جائیگا کہ دنیا کے بادشاہوں کے سامنے لوگوں کے تعظیماً کھڑے ہونے کا کیا تعامل ہے۔ جب اس کو دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ لوگوں کا تعامل وضع فوق الصدر نہیں بلکہ تحت السره ہے۔ پس رب العالمین و احکم الحاکمین کی بارگاہ میں تعظیماً کھڑے ہونے کا طریقہ بھی یہی اپنایا جائیگا۔

کیفیت وضع یدین:

کسی حدیث میں وضع کا لفظ ہے اور کسی میں اخذ کا لفظ ہے تو ایسی سب حدیثوں میں جمع و تطبیق کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وضع کف علی الکف ہو اور خنصر و ابهام سے أَخَذَ الْيَدَ الْيُسْرَى ہو اور باقی تین انگلیوں کو ذراع یسری پر رکھا جائے۔ پس ایسا کرنے سے روایات مختلفہ میں تطبیق پیدا ہو جائے گی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّكْبِيرِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

﴿ص ۵۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ؓ : وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْهُمْ أَبُو بَكْرٍ ؓ وَعُمَرُ ؓ وَعُثْمَانُ ؓ وَعَلِيٌّ ؓ وَغَيْرُهُمْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ الْفُقَهَاءِ وَالْعُلَمَاءِ:

یعنی یہ تمام کے تمام تکبیرات انتقال کہتے تھے۔ تو اس سے مقصد ملوک بنو امیہ پر رد ہے کہ انہوں نے تکبیرات انتقال کو کہنا چھوڑ دیا تھا اس لئے محدثین حدیث کی کتابوں میں یہ باب لاتے ہیں اور یہ سمجھاتے ہیں کہ تکبیرات انتقال کہنا بھی ضروری ہے۔

﴿ص ۵۹﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ

يُكَبِّرُ وَهُوَ يَهُوِي:

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیر و انتقال دونوں ساتھ ساتھ ہوں۔ رفع یدین عند التخریم کی تکبیر کے بارے میں راجح یہ ہے کہ پہلے رفع ہو پھر تکبیر ہو (ہاں باقی تکبیروں میں تکبیر و انتقال دونوں ساتھ ساتھ ہونے چاہئیں)۔ (واللہ اعلم)۔

## بَابُ رَفْعِ الْيَدَيْنِ عِنْدَ الرُّكُوعِ

رفع عند التحريمہ کا کوئی بھی مکر نہیں سب اس کے قائل ہیں۔ البتہ رفع عند الرکوع والقیام متنازع فیہ ہے۔

امام شافعیؒ: اس کے قائل ہیں گویا ان کے نزدیک نماز میں تین رفع یدین ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اس کے قائل نہیں ہیں گویا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز میں صرف ایک عند التحريمہ والا رفع ہے۔

امام مالکؒ: کی دو روایتیں ہیں۔ زیادہ مشہور روایات امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہے اس کو مالکؒ کے جو بڑے تلمیذ قاسم ہیں انہوں نے نقل کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ذکر کی ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل اسی طرح ہے اور مالکیہ کے ہاں اہل مدینہ کا تعامل حجت ہے۔

ابن حزم ظاہری ہر خفض و رفع کے وقت رفع یدین کا قائل ہے۔

ابوعلی طبریؒ و منذریؒ رفع یدین بین السجدتین کے بھی قائل ہیں۔ گویا ابن حزم ظاہری اوسع المسالک ہوا۔ امام ابوحنیفہؒ اشیق المسالک ہوئے اور باقی بین ہیں۔

مسئلة الباب سے متعلقہ احادیث: حدیث (۱) حدیث ابن عمرؓ مصنف نے ذکر کی ہے جس میں عِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ الْقِيَامِ رَفْعُ يَدَيْنِ کا ذکر ہے اور بین السجدتین رفع یدین کی نفی ہے۔ یہ حدیث ایسی ہے جو شافعی کے مذہب پر حرف بحرف منطبق ہے اور سند کے اعتبار سے یہ حدیث انتہائی صحیح ہے۔

بلکہ اسی حدیث کی ایک اور روایت میں لَا يَرْفَعُ بَعْدَهَا کا ذکر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَالْقِيَامِ کے علاوہ باقی سب (رفع) کی نفی ہے۔

حدیث (۲) مصنف نے اس باب میں ابن مسعودؓ کی حدیث نقل کی ہے۔ ”أَصَلَيْتُ بِكُمْ صَلَوةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّيْتُ فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا فِي أَوَّلِ مَرَّةٍ“ اس سے معلوم ہوا کہ تحریمہ کے رفع یدین کے علاوہ کوئی اور (جگہ) رفع یدین نہیں تو یہ حدیث ابن مسعودؓ امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہوگئی اور حرف بحرف ان کے مذہب پر منطبق ہوگئی۔

سوال: اس حدیث کے بارے میں مصنف نے عبد اللہ بن مبارک سے نقل کیا ہے کہ وہ اس کو لَمْ يَفْعُثْ کہتے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اس کے عدم ثبوت کی بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس کی سند میں عاصم بن کلیب کے علاوہ باقی سب رواۃ صحیحین کے رواۃ ہیں اور ثقہ ہیں۔ صرف عاصم بن کلیب پر کچھ کلام ہے لیکن یحییٰ بن سعید قطان جو بواشعہ ہے اس نے ان کی توثیق کی ہے۔ تو اس طرح اس حدیث کے لَمْ يَفْعُثْ ہونے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی۔ ابن حزم ظاہری نے اس کی توثیق نقل کی ہے۔ ابن قیم نے احمدؒ سے اس کی تصحیح نقل کی ہے۔ خود ترمذی اس حدیث کو حسن کہہ رہے ہیں اب اس کے ثابت ہونے میں کیا شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ لہذا حدیث ابن مسعودؓ ثابت ہے۔

علامہ نیموی کا موقف: یہ ہے کہ ترمذی کے باب رَفْعِ الْيَدَيْنِ میں ص ۵۹ پر ابن مسعودؓ کی دو حدیثیں ہیں ایک حدیث ترک رفع کی ہے جس میں رفع صریحی ہے (یہاں رفع سے مراد مرفوع ہوتا ہے رفع یدین مراد نہیں) کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھی، لَمْ يَرْفَعْ إِلَّا فِي أَوَّلِ مَرَّةٍ۔ اور دوسری حدیث وہ ہے جس میں رفع صریحی نہیں ہے جس میں نبی ﷺ کی

نماز کی نفل کر کے بتلاتے ہیں اور یہاں ترمذی میں عبد اللہ بن مبارک جو لَمْ یَثْبُت کہتے ہیں وہ پہلی حدیث کو کہتے ہیں نہ کہ دوسری حدیث کو۔

قرینہ: اس کا قرینہ نسائی کی روایت ہے جس میں خود ابن مبارک ابن مسعود ؓ کی اس حدیث کا راوی ہے۔ اگر یہ حدیث اس کے نزدیک لَمْ یَثْبُت تھی تو وہ اس کو کیوں روایت کرتا (معلوم ہوا لَمْ یَثْبُت کسی اور حدیث کے بارے میں کہا ہے اور وہ وہی ہے جس میں رفع صریحی ہے)۔

الحاصل: جس طرح رفع ثابت ہے اسی طرح ترک رفع بھی ثابت ہے جو عمل رسول اللہ ﷺ کے سامنے بار بار ہوتا ہو وہ کیسے مخفی رہ سکتا ہے۔ جب صحابہ ؓ رفع یدین بھی کرتے ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ نبی ﷺ کو انہوں نے کرتے ہوئے دیکھا اس لئے یہ کر رہے ہیں۔ حضرت عمر ؓ، علی ؓ، ابن مسعود ؓ جیسے ائمہ صحابہ جب رفع یدین نہیں کرتے تو یہی کہا جائے گا کہ انہوں نے حضور ﷺ کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے (یہ ائمہ صحابہ ؓ) کیسے آپ ﷺ کی مخالفت کر سکتے ہیں؟ پس معلوم ہوا کہ ترک رفع بھی ثابت ہے۔ اگر ترک رفع والی حدیث کی سند مذکور میں ضعف بھی ہو جائے اور وہ قابل اعتبار بھی ہو جائے تو پھر بھی ترک رفع ثابت ہے اس لئے کہ کسی چیز کا ثبوت سند میں منحصر نہیں ہے۔ دیکھو! قرآن کا قرآن ہونا ثابت ہے لیکن اس کی کوئی سند نہیں بلکہ نقل متواتر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ کسی چیز کا ثبوت سند میں منحصر نہیں۔ اب یہ باتیں نہیں ہونی چاہئیں کہ جی! سند ایسی ہے، عامم بن کلیب میں کلام ہے، فلاں ہے، ڈھمکان ہے۔ دونوں کا ثبوت ہو جانا چاہیے اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ رفع بھی حضور ﷺ سے ثابت ہے اسی طرح ترک رفع یدین بھی ثابت ہے۔ اور اس بات سے ٹکنا چاہیے بلکہ جو بحث کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ کون مقدم ہے اور کون موخر؟ کون منسوخ ہے اور کون ناخ ہے؟

قبل اس کے کہ ہم یہ شروع کریں کہ کون متروک ہے؟ کون منسوخ ہے؟ کون ناخ ہے؟ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ الباب سے متعلقہ دوسری احادیث بھی سامنے آجانی چاہئیں۔

رَفَعَ الْيَدَيْنِ عِنْدَ الْقِيَامِ مِنَ الرُّكْعَتَيْنِ والی حدیث صحیح بخاری میں باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین ص ۱۰۲، پر ہے اس کے صحیح ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے (اس لئے کہ کسی حدیث کا بخاری میں آجانا یہ اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے)۔

حافظ صاحب نے رَفَعَ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ والی حدیث نسائی سے نقل کی ہے۔ رواہ النسائی جلد اول ص ۱۷۲، باب رَفَعَ الْيَدَيْنِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ الخ۔ اور نسائی نے اس کو اصح ما فی الباب کہا ہے۔

عِنْدَ كُلِّ خَفْضٍ وَرَفْعٍ والی رفع یدین کی حدیث حافظ نے مشکل الآثار سے نقل کی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ رفع متنازع فیہ رفع کے علاوہ ہے اور سند صحیح سے ثابت بھی ہے۔ اب اگر امام شافعی سے کوئی یہ پوچھے کہ انگو کیوں چھوڑا ہے؟ بعض کو لیا ہے اور بعض کو چھوڑا ہے (اس کی کیا وجہ ہے) یا تو سب کو چھوڑو! امام ابو حنیفہ کی طرح، یا سب کو لولو! ابن حزم کی طرح بین بین ہونے کی کیا وجہ ہے؟

حافظ نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا ہے (کہ اصح ما فی الباب بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ والی رفع کی حدیث کو کیوں چھوڑا

اور کوع و جود والی حدیث کو کیوں لیا؟

بلکہ ابن خزیمہ وابن بطلال سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ شافعی کو انکا بھی قائل ہونا چاہیے کیونکہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ نے کہہ دیا ہے کہ جب تمہیں صحیح حدیث مل جائے تو فہو مذہبی۔ پس اس قاعدے سے امام شافعیؒ گویا ان جگہوں کے رفع کے بھی قائل ہو گئے۔ (سبحان اللہ، تو مان یا نہ مان میں تیرا مہمان)۔ امام شافعیؒ تو ان جگہوں میں رفع یدین کا انکار کر رہے ہیں اور یہ خواہ مخواہ امام شافعیؒ کے ساتھ چپکار ہے ہیں۔

**مسلم کی حدیث:**۔ اب مسلم کی حدیث پر بحث کرتے ہیں جس کے ضمن میں ناخ و منوخ کا پتہ بھی چل جائے گا۔ امام مسلمؒ نے مسلم شریف کے (ص ۱۸۱ ج ۱) پر باب الْأَمْرِ بِالسُّكُونِ الخ میں تمیم بن طرفہ عن جابر بن سرہ کی حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ باہر نکلے ہم رفع یدین کر رہے تھے۔ اس کو دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”مَا لِي أَرَاكُمْ رَافِعِي أَيْدِيكُمْ كَأَنَّهُمْ أَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسُ اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ“ شمس کہتے ہیں شریہ گھوڑے کو جو بار بار دم ہلاتا ہو۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ترک رفع یدین کے سلسلے میں اس حدیث کو وہی شخص پیش کر سکتا ہے جو پر لے درجے کا جاہل ہوگا (بحوالہ جزء رفع یدین)۔ اس لئے کہ مسلم کی دوسری حدیث اسی باب الْأَمْرِ بِالسُّكُونِ فِي الصَّلَاةِ (ص ۱۸۱) پر عبید اللہ بن قتبیہ عن جابر بن سرہؓ ہے۔ اس میں جابرؓ کہتے ہیں کہ سلام لِفِرَاغٍ مِنَ الصَّلَاةِ کے وقت ہم رفع یدین کر رہے تھے ہاتھوں سے اشارے کر رہے تھے رسول اللہ ﷺ نے اس کو دیکھ کر فرمایا ”عَلَامَ تَوُثُّونَ بِأَيْدِيكُمْ كَأَنَّهُمْ أَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسُ“۔ تو اظہار ناراضگی عند السلام والے رفع یدین پر فرمایا ہے اور یہ دونوں حدیثیں ایک ہیں، متنازع فیہ رفع یدین پر اظہار ناراضگی نہیں فرمایا۔ بھلا اس پر کیسے ناراض ہو سکتے ہیں کہ یہ رفع تو انہوں نے خود کیا۔ صحابہ کرامؓ نے یہ رفع کیا۔ تو کہاں کی بات ہے اور کہاں لے جانی گئی (امام بخاری نے ہم پر گویا یہ اعتراض کر دیا۔ اب ہم نے ثابت کرنا ہے کہ عند السلام منع والی حدیث الگ ہے اور مَا لِي أَرَاكُمْ والی حدیث الگ ہے)۔

علامہ زبیلی نے لکھا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، ایک نہیں ہیں اور اس پر ذیل قرآن ذکر کئے ہیں۔

**قرینہ (۱):**۔ تمیم بن طرفہ والی حدیث کا بیان یہ ہے کہ خَوَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الخ اور ابن قتبیہ کی حدیث کی سیاق یہ ہے کہ ہم حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے (دیکھو کتنا بڑا فرق ہے)۔

**قرینہ (۲):**۔ ابن قتبیہ والی حدیث میں اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ نہیں ہے اور تمیم بن طرفہ والی حدیث میں اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ ہے (متنازع دونوں میں فرق بھی دال ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں ایک نہیں ہے)۔ پھر یہ بھی ہے کہ اگر یہ (مَا لِي أَرَاكُمْ الخ) ارشاد عند التسليم والے رفع کے متعلق ہو تو پھر اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ میں الصَّلَاةُ کا لفظ اس کے ساتھ نہیں جڑتا کیونکہ عند التسليم تو نماز ختم ہو جاتی ہے۔

**الحاصل** تمیم بن طرفہ والی روایت متنازع فیہ رفع کے متعلق ہے اور یہ دو الگ الگ واقعات ہیں جس کے واضح قرآن موجود ہیں۔ بخاری کے سوال مذکور کا جواب:۔ اب رہ گیا بخاری کے سوال کا جواب کہ متنازع فیہ رفع یدین تو خود

حضور ﷺ نے کیا ہے پھر وہ برا کیوں ہو گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی مانتے ہیں کہ حضور ﷺ نے یہ رفع یدین خود کیا لیکن اس کو پھر چھوڑ دیا۔ کیونکہ وہ حکم کوئی مقصود لذتہ نہیں تھا بلکہ کسی مصلحت کیلئے تھا۔ چھوڑنے کے بعد جب صحابہ کو کرتے ہوئے دیکھا تو اس کی برائی بیان کی اور یہ فرمادیا کہ مَالِي أَرْأَيْكُمْ رَافِعِي أَيْدِيكُمْ كَأَنَّهُمْ أَذْنَابُ خَيْلٍ شُمُسُ اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ الْخ۔

(۱) اس کی پہلی نظیر۔ یہ تو بالکل ایسے ہی ہے جیسے قتل کلاب کا حضور ﷺ نے امر فرمایا اور پھر مَالِنَا وَلِلْكَلابِ فرمایا۔ تو یہاں ہم وہی سوال کرتے ہیں جو بخاری (ہم سے) کرتے ہیں (کہ جس چیز کا خود امر فرمایا اس پر اظہار ناراضگی کیوں؟) تو بخاری ظاہر ہے کہ یہی جواب دیں گے کہ قتل کلاب کا امر مقصود لذتہ نہیں تھا بلکہ کسی مصلحت کیلئے تھا پھر ترک ہو گیا۔ ترک کے بعد پھر قتل کلاب کے حال دیکھے تو یہ فرمایا مَالِنَا وَلِلْكَلابِ۔ بالکل بعینہ (متنازع فیہ مسئلہ میں) یہی تقریر ہم نے کر دی ہے۔

(۲) دوسری نظیر اور یہ بالکل ایسے ہے جیسے عمرؓ نے فرمایا مَالِنَا وَلِلرَّمْلِ۔ حالانکہ یہ رمل خود حضور ﷺ نے، صحابہؓ نے، فاروقؓ نے کیا۔ اب اسی پر اظہار ناراضگی ہے تو یہی جواب دیا جائے گا کہ یہ حکم کوئی مقصود لذتہ نہیں تھا بلکہ ایک مصلحت کیلئے تھا کہ مکہ کے مشرک مسلمانوں کو دیکھ کر کہنے لگے کہ مدینہ کی آب و ہوا نے انکو کمزور کر دیا تو حضور ﷺ نے امر کیا کہ رمل کرو تا کہ انکو یہ شبہ نہ ہو پھر جب یہ ترک ہو گیا اور پھر صحابہؓ کو کرتے دیکھا تو فرمایا مَالِنَا وَلِلرَّمْلِ۔

الحاصل :- رفع یدین کے ثبوت میں کلام نہیں، ساری کلام تو بقاء میں ہے (کہ حضور ﷺ نے اخیر تک رفع کیا یا نہیں؟)۔ جیسے مضبوط دلیل ثبوت کی ہے ایسے ہی مضبوط دلیل اس کے بقاء کی پیش کرو۔ بقاء کی کیا دلیل ہوگی بلکہ ترک رفع کے دلائل ہیں (جیسے مسلم کی حدیث) وہ یہی حدیث ہے۔ دوسری یہ کہ جسے متنازع فیہ رفع کے علاوہ رفع یدین ترک ہو گئے اسی طرح متنازع فیہ رفع یدین بھی ترک ہو گیا۔

عَلَّتْ قَوْلُكَ :- ترک کی علت مشترک ہے جیسے وہ منافی سکون ہے ایسے ہی یہ رفع بھی منافی سکون ہے اس لئے اسْكُنُوا فِي الصَّلَاةِ الْخ کا سبق پڑھو جو باب التامین میں بیان کر آیا ہوں (کہ جو اقرب الی الخشوع ہو اس کو لیا جائے، الخ) (کہ دونوں حدیثیں ایک ہیں اور ناراضگی عند التسليم والے رفع پر ہے) امام بخاری کی اگر یہ کلام تسلیم کر لیں کہ یہ دونوں حدیثیں ایک ہی ہیں تو پھر بھی جواب یہ ہے کہ اصول میں ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے خصوص مورد کا نہیں، جب خارج الصلوٰۃ رفع یدین برا ہوا اور منافی سکون ہوا تو داخل صلوٰۃ کا رفع بطریق اولیٰ (منافی سکون ہونے کی وجہ سے) ممنوع ہوگا، برا ہوگا اور متروک ہوگا۔

قَوْلُكَ رَفَعَ يَدَيْنِ كَيْ تَرْجِيحَاتُ: فتح القدیر میں ذکر ہے، نیز مسند امام اعظم ص ۵۰ (مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی) میں بھی ہے کہ امام صاحبؒ اور امام اوزاعیؒ کی آپس میں ملاقات ہوئی اوزاعی نے امام صاحبؒ سے کہا کہ اے عراقیو! تم رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟ امام صاحبؒ نے جواباً کہا کہ ہم رفع یدین اس لئے نہیں کرتے کہ رفع یدین کی کوئی حدیث صحیح موجود نہیں۔ امام صاحبؒ کا یہ فرمان بظاہر تعجب خیز ہے اس لئے کہ رفع کی حدیث صحیح تو موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام

صاحب کا مقصد یہ تھا کہ ایسی کوئی صحیح حدیث جس کا معارض نہ ہو وہ موجود نہیں ہے اور اسی نے ابن عمرؓ کی حدیث الباب پڑھ کر سنادی۔ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ (ابن عمر) عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا فَتَحَ الصَّلَاةَ وَعِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ الرَّفْعِ مِنْهُ. جس میں تحریر و رکوع و قیام کے وقت رفع کا ذکر ہے۔ تو امام صاحبؒ نے جواباً (ابن عمرؓ کی حدیث کے معارض) ابن مسعودؓ والی حدیث سنادی حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ وَ الْأَسْوَدَ عَنْ إِبْنِ مَسْعُودٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ لَا يَرْفَعُ إِلَّا عِنْدَ الْفَتْحِ الصَّلَاةِ وَلَا يَبْعُدُ لِسَى مِنْ ذَلِكَ۔

اس پر اوزاعی کہنے لگے کہ میں تو تمہیں زہری عن سالم کی سند سنا رہا ہوں ”جس کو محدثین سونے کی لڑی سمجھتے ہیں“ اور تم مجھے حماد عن ابراہیم کی سند سناتے ہو؟ یہ تو اس سے ادنیٰ ہے اوزادنیٰ ارفع سند کے مقابلے میں کیسے پیش کی جاسکتی ہے؟ امام صاحب نے فرمایا کہ حَمَّادُ أَفْقَهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ وَإِبْرَاهِيمُ أَفْقَهُ مِنْ سَالِمٍ۔ اور علقمہ فقہت میں ابن عمرؓ سے کوئی کم نہیں ہیں۔ الفقہ نہیں کہا اس لئے کہ ابن عمرؓ کا شرف صحابیت اس سے مانع بن گیا۔ علقمہ صحابہ کے زمانے میں فتویٰ دیتے تھے اور مفتی تھے اور علقمہ کا متابع اسود بھی موجود ہے تو یہاں ارحیت کی وجہ موجود ہے۔

اور اس کے بعد فرمایا **فَعَبْدُ اللَّهِ عَبْدُ اللَّهِ** یعنی **ابن مسعود** کا **افقہ** ہونا یہ تو ایک جانا پہچانا امر ہے **فَسَكَّتِ الْأَوْزَاعُ** تو دیکھئے امام صاحبؒ نے اس موقع پر ترک رفع یدین کو بوجہ فقہات رواۃ ترجیح دی ہے۔ اور اصول میں جملہ وجوہ ترجیح میں سے ایک وجہ ترجیح یہ بھی بیان (کی جاتی) ہے۔ فتح القدیر میں اس قصہ کی سند تو ذکر نہیں ہے لیکن یہ قصہ ہوا ہوگا (کیونکہ ہمیں فقہاء کے بارے حسن ظن ہے)۔ امام رازمیؒ جو خود شافعی ہیں انہوں نے بھی اپنی بعض تصانیف میں اس قصہ کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصہ ضرور ہوا ہے (الحاصل ترک رفع کی سند اور زیادہ عالی ہو گئی)۔ یہ حماد والی سند انتہائی عالی ہے۔

**لطیفہ:** دارقطنی نے یہ سند ذکر کر کے اعتراض کیا کہ اس کی سند میں ابوحنیفہ ”معتکم فیہ“ ہے۔ ان کے اس کہنے پر شافعی و احناف تمام ٹوٹ پڑے کہ یہ تم نے کیا کہہ دیا؟ جو امامِ مسلمؒ ہو اس کی تو ثقاہت بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی چہ جائیکہ اس پر جرح کی جائے۔

کہا جاتا ہے کہ ایک لاکھ سے زائد صحابہ ؓ کی تعداد ہے، لیکن اس کے باوجود حضرت عمر ؓ نے چند صحابہ کو فتویٰ دینے کے لیے مقرر کیا تھا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں ابن قیم نے مسروق سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے تمام صحابہؓ کے علوم کو دیکھا کہ وہ چھ صحابہ پر منتہی ہوتے ہیں وہ یہ ہیں عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ، ابوالدرداءؓ، ابی بن کعبؓ، پھر ان چھ کے علوم کو منتہی پایا، وہ صحابہ کی طرف، وہ ابن مسعودؓ اور علیؓ ہیں۔

اب رفیع یدین کرنے والے صحابہ بھی ہیں اور تعداد ان کی زیادہ ہے اور رفیع یدین نہ کرنے والے صحابہ بھی ہیں اور ان میں جن کا نام آتا ہے وہ عمر ؓ، علی ؓ، ابن مسعود ؓ وغیرہ ہیں۔ طحاوی و مصنف ابن ابی شیبہ میں ان کی سندیں ذکر کی گئی ہیں۔ یہ وہ صحابہ ہیں جو تمام صحابہ میں اعلم و افقہ سمجھے گئے ہیں۔ تو اس سے ترک رفیع یدین کی جانب کو کمزور سمجھنا یہ کمزوری ہے

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جتنا علم و فقاہت بڑھتی گئی رفع یدین کی بجائے ترک رفع یدین آتا گیا صحابہ کا حال تو آپ نے سن لیا۔  
ائمہ میں بھی ایسا ہی ہے ابن حزم ظاہری چونکہ ظاہری ہے وہ تو ہر رفع و خفض میں رفع یدین کا قائل ہو گیا۔ ابن منذری  
و ابوعلی طبری نے چار مواضع میں کہا۔

امام شافعیؒ و احمدؒ آئے تو انہوں نے توضیق کردی کہ صرف عِنْدَ الرُّكُوعِ وَ الْقِيَامِ مِنْهُ کے رفع کے قائل ہو گئے۔ ابو  
حنیفہؒ آئے جن کی فقاہت اپنے عروج پر ہے تو انہوں نے اس میں اور توضیق کردی (کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین  
ثابت ہے فقط) تو یہاں بھی فقاہت بڑھتی جا رہی ہے اور بجائے رفع کے ترک رفع آتا جا رہا ہے۔

### امام ابوحنیفہؒ کی عظمت شان:

امام ابوحنیفہؒ کی فقاہت کو کون نہیں جانتا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے النَّاسُ فِي الْفَقْهِ عِيَالٌ لِأَبْنِي حَنِيفَةَ۔ علامہ ذہبیؒ نے  
امام صاحب کے متعلق لکھا ہے کہ ان کے مشائخ کی تعداد چار ہزار ہے (دنیا میں کوئی شخص امام صاحب کے علاوہ ایسا نہیں ہے  
کہ جس کے مشائخ کی اتنی تعداد ہو)۔ امام شافعیؒ نے فجر کی نماز امام صاحبؒ کی قبر پر ادا کی تو فجر کی نماز میں قوت چھوڑ دی اور  
فرمایا کہ مجھے صاحب قبر سے شرم آتی ہے۔

امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ ابوحنیفہؒ کو دیکھا ہے وہ کیسا شخص ہے؟ فرمایا وہ ایسا شخص ہے اگر اس لکڑی کے ستون کو سونے  
کا ثابت کرنا چاہے تو کر لے گا۔ استدلال کا شاہسوار ہے۔

الحاصل: ترک رفع یدین کی بڑی ترجیح فقاہت ہے کہ اس کی روایت کرنے والے جیسے فقیہ ہیں۔ جانب مقابل (رفع کے  
نقل کرنے میں) ویسے فقیہ نہیں ہیں۔ باقی ترک رفع یدین کی اقرب الی الخشوع ہونے والی وجہ ترجیح کا ذکر تو پہلے ہو ہی چکا ہے۔  
ہمارا مطالبہ :- اور ہمارا مطالبہ تو ہے ہی کہ قائلین رفع یدین بعض کو لینے اور بعض کو چھوڑنے کی وجہ فرق بتلائیں؟ ایک  
طرف لگنا چاہیے (اور ایک چیز کا قول کرنا چاہیے، یا رفع کا یا ترک رفع کا)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوعِ

تطبیق یا تشبیہ دونوں ہاتھوں کو ضم کر کے بین الرکبتین کرنے والا عمل منسوخ ہو گیا اِلَّا مَا رَوَى عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ وَ  
بَعْضِ أَصْحَابِهِ، إِنَّهُمْ كَانُوا يُعْطِفُونَ؟ تو اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): ممکن ہے ابن مسعود کو تطبیق کے منسوخ ہونے کا علم نہ ہوا ہو۔

جواب (۲): ابن مسعود نے تسبیح کو تسبیح ضرورہ پر محمول کیا یعنی تطبیق اب ضروری نہیں ہے بلکہ عزیمت کے درجے میں باقی  
ہے۔ اس کے مقابلے میں وضع (رکنے) کی بھی اجازت ہے۔

فائدہ ۵:- بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَجَازُ فِي يَدَيْهِ عَنْ جَنْبَيْهِ فِي الرُّكُوعِ یہ آسان ہے صرف معنی کر لیا جائے۔

## بَاب مَا جَاءَ فِي التَّسْبِيحِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

رکوع و سجود میں ایک تسبیح کی مقدار پھر نافرض ہے۔ اور تسبیح پڑھنا سنت ہے اور ایک مرتبہ تسبیح پڑھنے سے سنت پوری ہو جاتی ہے۔ تین دفعہ یا اس سے زائد پڑھنا یہ کمال سنت ہے۔

﴿ص ۶۰﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا رَكَعَ أَحَدُكُمْ فَقَالَ فِي رُكُوعِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ رُكُوعُهُ وَذَلِكَ أَذْنَاهُ وَإِذَا سَجَدَ فَقَالَ فِي سُجُودِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ سُجُودُهُ وَذَلِكَ أَذْنَاهُ :

وَذَلِكَ أَذْنَاهُ : کا معنی ہے کہ یہ تین ادنیٰ کمال ہے ورنہ نفس سبیت اس سے کم سے بھی ادا ہو جاتی ہے۔ شریعت نے رکوع و سجود میں تسبیحات کہنا مقرر کیا ہے اور قیام میں قرأت قرآن کو۔ اگر غور کیا جائے تو شریعت کی یہ تجویز بڑی مناسب ہے۔ قرآن اللہ کی کلام ہے اس کے لئے قیام بڑا مناسب ہے۔ اور رکوع و سجود کی حالتیں تذلل و پستی کی ہیں ان میں تسبیحات بڑی مناسب ہوئیں۔ چونکہ سجود ”رکوع“ کی نسبت اپنے اندر زیادہ تذلل رکھتا ہے اس لئے رَبِّيَ الْعَظِيمِ کی بجائے رَبِّي الْأَعْلَى کا لفظ تجویز ہوا۔ اُعلیٰ کا لفظ عظیم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی عظمت پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔ کیا حدیثوں میں نہیں ہے کہ جب کسی اونچی جگہ کی طرف چڑھو تو تکبیر کہو اور جب کسی پست جگہ کی طرف اترو تو تسبیح کہو۔ معلوم ہوا کہ انحطاط کی حالت کے مناسب تسبیح ہے۔ جیسا کہ ارتفاع کی حالت کے مناسب تکبیر ہے۔

پس اس تقریر سے رکوع و سجود کی حالت میں قرأت قرآن کے منع ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی (جیسا کہ آگے باب بھی آ رہا ہے)۔ (۱) طالب علمو! اللہ سے علم کی حقیقت مانگو، مانگنے سے ملتا ہے اور مانگنے کی چیز روٹی کپڑا نہیں دنیا کی یہ خفیس چیزیں تو مل ہی جائیں گی۔ مانگنے کی چیز تو علم ہے۔ قالہ الاستاذ المکرم مدظلہ

## بَاب مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

﴿ص ۶۱﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : نَهَى

عَنْ لُبْسِ الْقُسِيِّ وَالْمَعْصُفَرِ وَعَنْ تَخْتُمِ الْأَذْهَبَ وَ عَنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الرُّكُوعِ :

کہتے ہیں کہ قس اصل میں قنز تھا جس کو اس طرح بنا دیا گیا اس صورت میں تو نبی کی وجہ ظاہر ہے۔ اور دوسری تقریر یہ ہے کہ یہ قس کوئی ہستی ہے جس کی طرف نسبت ہے۔ پھر نبی کی وجہ یہ ہے کہ اس ہستی کے بنے ہوئے کپڑوں میں ریشم کی آمیزش تھی اس لئے اس سے منع کیا گیا۔ (واللہ اعلم)۔ (ریشم کا استعمال مردوں کیلئے مکروہ تحریمی ہے)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

تعدیل ارکان کے حکم میں اختلاف:

رکوع و سجود تو وہ جلسہ میں ٹھہرنا جس کو تعدیل ارکان کہا جاتا ہے جمہور کے نزدیک فرض ہے اور طرفین

کے نزدیک واجب ہے۔

جمہور کی دلیل: حدیث الباب ہے۔

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ ۖ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تُجْرِي صَلَاةَ لَا يُقِيمُ الرَّجُلُ فِيهَا يَغْنَى صَلَاتُهُ ۖ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ نئی کمال کی تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔

جواب (۲): یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

سوال: ہوتا ہے کہ اصول تو قاضی ابو یوسفؒ کے ہاں بھی یہی ہے پھر وہ فرضیت کے قائل کیوں ہو گئے؟

جواب: علامہ شامی نے اس کا جواب دیا ہے کہ قاضی صاحب قرآن کی آیت ”وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ کو مجمل سمجھتے ہیں اور اس حدیث میں جو آیا ہے اس کو اس کی تفسیر سمجھتے ہیں۔ اس طرح اس کا ثبوت آیت ہی کی طرف نسبت کیا جائے گا نہ کہ خبر واحد کی طرف۔

بخلاف طرفین کے کہ وہ آیت کو مجمل نہیں سمجھتے۔ اس لئے حدیث سے جو زیادتی ثابت ہو رہی ہے اس کے فرض ہونے کی

کوئی دلیل نہیں ہو سکتی زیادہ سے زیادہ واجب ہو سکتی ہے۔

الحاصل: تعدیل ارکان ضروری اور واجب ہے جو عملاً فرض ہے۔

تعدیل ارکان کا مطلب: ہر رکن کو ایسے ادا کیا جائے کہ یہ سمجھا جائے کہ استقلالاً یہی مقصود ہے۔ (واللہ اعلم)۔

## بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ

حدیث الباب سے امام کا حمید و تسمیع کا جمع کرنا معلوم ہوتا ہے مگر فقہاء فرماتے ہیں کہ ان میں تقسیم ہے شرکت

نہیں ہے۔ امام تسمیع کہے اور مقتدی حمید کہے۔ اگلے باب کی حدیث ”إِذَا قَالَ الْإِمَامُ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ“ سے اس تقسیم کو ثابت کرتے ہیں۔

سوال: مگر اس پر ہمیں یہ اعتراض ہے کہ ایسی تقسیم تو امین میں بھی ہے جیسا کہ آتا ہے ”إِذَا قَالَ الْإِمَامُ غَيْرِ الْمَقْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ، فَقُولُوا آمِينَ“ پھر وہاں بھی اس کا قول کرنا چاہیے؟ پس یہ کہا جائے کہ ان حدیثوں سے تقسیم مقصود نہیں بلکہ وقت بتلانا مقصود ہے، تقسیم کا فیصلہ کسی اور دلیل سے کیا جائے۔

باقی مقتدی کا تحمید و تسمیع کو جمع کرنا یہ حدیث الباب سے نہیں نکلتا ہے کیونکہ حدیث الباب صرف امام کے بارے میں ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں آتا ہے کہ جب آپ ﷺ صحابہ کو نماز پڑھاتے تھے الخ۔ (اگرچہ امام شافعی کا مذہب یہی ہے کہ یہ دونوں جمع کرے)۔

فائدہ:- اسی مندرجہ بالا تقریر سے باب منہ اخرو کی بھی تقریر ہوگئی۔ فافہم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الرُّكْبَتَيْنِ فِي السُّجُودِ

ترتیب و قاعدہ یہ ہے کہ جو عضو زمین کے قریب ہو سجدے میں جاتے ہوئے پہلے اس کو رکھا جائے اور پھر اس عضو کو جو اس سے بعید ہو، اور اٹھنے میں اس کے برعکس ہے۔ ابو حنیفہ اسی تفصیل کے قائل ہیں پہلے باب کی حدیث تو اس کے موافق ہے۔ اور دوسرے باب کی حدیث میں اس کو الْجَمَل سے تشبیہ دی گئی ہے۔

حدیث یہ ہے عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَغْمِزُ أَحَدُكُمْ فَيَبْرُكُ فِي صَلَواتِهِ بَرَكَ الْجَمَلِ۔ اس سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ یہ حدیث یہاں مختصر ہے طحاوی باب مَا يَبْدَأُ بِوَضْعِهِ فِي السُّجُودِ الْيَدَيْنِ أَوِ الرُّكْبَتَيْنِ میں (ص ۱۸۰) پر اس کے بعد لفظ ہیں۔ لَكِنْ يَضَعُ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ تو اس طرح یہ حدیث پہلے باب کی حدیث کے خلاف ہوگئی (کیونکہ پہلی حدیث سے جس چیز کا اثبات ہو رہا ہے دوسری حدیث سے اس کے خلاف نفی معلوم ہو رہی ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہیے)۔

جواب (۱): پہلی حدیث کو ترجیح حاصل ہے۔

جواب (۲): دوسری حدیث عذر پر محمول ہے (کہ عذر کی وجہ سے ترتیب مذکور کے خلاف بھی کیا جاسکتا ہے)۔

اسی تقریر سے باب منہ اخرو کی بھی تقریر ہوگئی صرف معنی کر لیا جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجَبْهَةِ وَالْأَنْفِ

انف پر اختصار کرنے سے نماز ہو جائے گی۔

عند الجمهور: اگر جبهة پر اختصار کیا تو کفایت ہو جائے گی۔ اور اگر انف پر کیا تو کفایت نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اصل سجود میں جبهة ہے۔ انف سے تو صرف تمکین حاصل ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہ کے ہاں اختصار علی الانف کی صورت میں بھی (سجدہ سے) کفایت ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اصل سجود میں وجہ ہے اور انف من الوجہ ہے۔

سوال: ہوگا کہ پھر تو اختصار علی الخدين کی صورت میں بھی (سجود سے) کفایت ہونی چاہیے؟ حالانکہ امام صاحب کے ہاں بھی یہ کفایت نہیں کرتا پھر فرق کی کیا وجہ ہے؟

جواب:- یہ صورت استہزاء جیسی بن جاتی ہے (اور تشبہ بالیہود لازم آتا ہے۔ اس کی وضاحت کو وَاذْ نَطَقْنَا الْجَبَلُ الخ کی تفسیر میں دیکھ لیا جائے۔ از مرتب)

فائدہ:- بَابُ مَا جَاءَ أَيْنَ يَضَعُ الرَّجُلُ وَجْهَهُ إِذَا سَجَدَ :- کا صرف معنی کر لیا جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءِ

اس سے جود کامل مراد ہے۔ کہ کامل سجدہ علی سبعتہ اعضاء ہوگا ورنہ فرض سجدہ تو صرف ہنجدہ کو ارض پر رکھنے سے بھی حاصل ہو جائے گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّجَافِي فِي السُّجُودِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَقْرَمِ الْخَزَاعِيِّ عَنْ أَبِيهِ

عَنْهُ: فَكُنْتُ أَنْظُرُ إِلَى غُفْرَتِي أَبْطِيهِ إِذَا سَجَدَ وَ أَرَى بَيَاضَهُ الْخ:

غُفْرَةٌ کا معنی ہے نیا لہ رنگ۔ دیکھنے والے کو بالوں کی وجہ سے یوں نظر آتا تھا ورنہ رسول اللہ ﷺ کا رنگ ایسا نہیں تھا بلکہ سفید (سرخ مائل) تھا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِدَالِ فِي السُّجُودِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ وَلَا يَفْتَرِشْ

ذِرَاعِيهِ افْتِرَاشَ الْكَلْبِ:

(مصنفؒ نے حدیث کے صرف لفظوں سے عنوان قائم کر دیا۔ کوئی معنی بیان نہیں کیا۔ میں اس کا معنی کرتا ہوں)۔

اعتدال:- کا مقصد یہ ہے کہ سجدہ علی ہیئۃ المسنونہ ہو، وَلَا يَفْتَرِشْ ذِرَاعِيهِ الْخ سے عدم اعتدال کی ایک جزئی کا ذکر ہے۔

نشاط قلب کے لیے: صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے یوں ہی زندگی تمام ہوتی ہے

### بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الصُّلْبِ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ وَالرُّكُوعِ

﴿ص ۶۳﴾ عَنْ الْبُرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كَانَتْ صَلَوةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا رَكَعَ وَإِذَا رَفَعَ

رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ وَإِذَا سَجَدَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ قَرِيبًا مِنَ السَّوَاءِ (الحديث)

اس حدیث پر تو ایسا کوئی اشکال نہیں کیونکہ اس حدیث میں سجود، رکوع، قومہ، جلسہ کا ذکر معمول کے مطابق ہے۔ لیکن مسلم کی روایت میں قیام قبل الركوع کے ذکر کے ساتھ قیام بعد الركوع کا الگ ذکر ہے۔ اس لئے اس قیام کو قومہ بھی نہیں بنا سکتے اور اس پر جو اشکال ہے وہ ظاہر ہے کہ قیام بھی رکوع و سجود کے مساوی ہو گیا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ اس کا بعض نے جواب دیا کہ سوائے مراد مناسبت ہے یعنی اگر قیام طویل ہوتا تھا تو رکوع و قومہ وغیرہ بھی اس کے مناسب ہوتے تھے اور اگر قیام غیر طویل ہوتا تو یہ (رکوع، وجود وغیرہ) بھی اس کے مناسب ہوتے۔

لیکن اصل بات: یہ ہے کہ وہ قیام والی روایت جو مسلم میں ہے وہ وہم راوی پر محمول ہے۔ اگرچہ تاویل مذکور بھی کی جاسکتی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يُبَادِرَ الْإِمَامُ فِي السُّجُودِ وَالرُّكُوعِ الْخ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ ..... قَالَ حَدَّثَنَا الْبَرَاءُ ؓ : لَمْ يَحْنُ رَجُلٌ مِّنَّا ظَهَرَ حَتَّى

يَسْجُدَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَتَسْجُدُ

سوال: اس سے تو ترانخی معلوم ہوتی ہے حالانکہ امام صاحبؒ کے نزدیک متابعت کی صورت میں مقارنت ضروری ہے جیسا کہ حدیث اِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا سے مفہوم ہوتا ہے (کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتھ ارکان ادا کرے)۔  
جواب حدیث: اس حدیث کا جواب تو جیہ یہ ہے کہ یہ آخر عمر پر محمول ہے جس میں حضور ﷺ کی مقارنت کرنے میں تقدیم کا اندیشہ ہوتا تھا تو اس سے بچنے کے لئے صحابہ کرام ؓ یہ تاخیر کرتے تھے (کہ حضور ﷺ اچھے طریقے سے رکوع اور سجود میں چلے جائیں پھر ہم رکوع یا سجود میں جائیں)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ إِقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ..... عَنْ عَلِيٍّ ؓ : يَا عَلِيُّ احْبُ لَكَ مَا

أَحَبُّ لِنَفْسِي وَأَكْرَهُ لَكَ مَا أَكْرَهُ لِنَفْسِي لَا تَقْعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ الْخ:

یہ ما قبل مضمون تمہید ہے اور لَا تَقْعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ یہ مقصود ہے۔ کہنا تو یہ چاہتے تھے لیکن اس کے لئے مذکورہ تمہید قائم کی۔  
معنی اقعاء: سرین پر بیٹھنا اور گھٹنوں کو کھڑا کر دینا، یہ مکروہ تحریمی ہے۔ بعد والے باب میں ابن عباس ؓ جس اقعاء کو سنت کہہ رہے ہیں اس اقعاء سے مراد جلوس علی العقیبن ہے فلا تعارض بینہما۔  
بعض نے مطلقاً اقعاء کو مکروہ کہا ہے تو کراہت میں فرق مراتب ہے کہ پہلا اقعاء تحریمی اور دوسرا اقعاء مکروہ تنزیہی ہو۔ تو اب دوسرے باب کی حدیث کا جواب یہ ہوگا کہ یہ عذر پر محمول ہے۔ بَلْ هِيَ السُّنَّةُ کا یہی مطلب ہے کہ حضور ﷺ نے یہ کیا تو ہے لیکن عذر کی وجہ سے کیا ہے۔

### بَابُ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِقْعَاءِ

﴿ص ۶۳﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى: إِنْ لَرَأَهُ جَفَاءً بِالرَّجُلِ:

جواباً حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا بَلْ هِيَ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ:

اگر یہ لفظ یحییٰؓ ہو تو اس کا معنی ہے بدتہذیبی، گنوار پن، لیکن بعض نے اس کو بکسر الجیم بھی پڑھا ہے تو اس کا معنی ظلم ہوگا۔  
الحاصل دونوں بابوں کی حدیثوں میں پیدا شدہ تعارض رفع ہو گیا۔  
فائدہ:- باب ما یقول بین السجدةین کا صرف معنی کر لیا جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِمَادِ فِي السُّجُودِ

﴿ص ۶۳، ۶۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: اِشْتَكَى أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى

النَّبِيِّ ﷺ مَشَقَّةَ السُّجُودِ الْخ:

سجود کی مشقت اس طرح ہوتی تھی کہ ذِرَاعَین کی ترانخی اور پھر انکا بُعْدُ عَنِ الْفَخِذَینِ اور پھر سجود کی طوالت ان تمام امور کے جمع ہو جانے سے مشقت کا پیدا ہو جانا ظاہر ہے۔

### بَابُ كَيْفَ النَّهْوُضُ مِنَ السُّجُودِ

اس باب کی حدیث میں جلسہ استراحت کا ذکر ہے۔ (رکعت کے بعد بیٹھ کر کھڑے ہونا) اس کے بارے میں مصنف نے کہا ہے کہ ”وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ“۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جلسہ استراحت کے قائل کم لوگ ہیں۔ اور اگلے باب میں نہوض علی صدور قدمیہ کی حدیث ذکر کی ہے جس سے جلسہ استراحت کی نفی ہوتی ہے اور اس کے بارے میں کہا ”وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ“۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ اکثریت جلسہ استراحت کی نفی کی قائل ہے۔ باقی حدیثوں میں تعارض کا رفع اس طرح ہے کہ جلسہ استراحت آخر عمر میں (حضور ﷺ) بوجہ ضعف کے کرتے تھے یعنی یہ (جلسہ استراحت) عذر پر محمول ہے۔  
فائدہ:- اس سے اگلے باب کی بھی تقریر ہوگئی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ

اس باب میں تشہد ابن مسعودؓ کا ذکر ہے احناف کے ہاں اسی کو ترجیح ہے۔ اگلے باب میں تشہد ابن عباسؓ کا ذکر ہے۔ شوافع کے ہاں اس کو ترجیح ہے۔

وجوہ ترجیح تشهد ابن مسعود ؓ: (۱) حدیث ابن مسعود ؓ: قَدْ رَوَى عَنْهُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ هَـ، اسی ترمذی والی حدیث کے بارے میں مسند بزار میں ہے کہ یہ ساٹھ طرق سے مروی ہے (گویا یہ متواتر ہے)۔  
 (۲) بڑے اہتمام سے اس کی تعلیم ہوئی ہے۔ ابو حنیفہؒ کو حماد نے، حمادؒ کو ابراہیمؒ نے، ابراہیمؒ کو علقمہؒ نے، علقمہؒ کو ابن مسعود ؓ نے اور ابن مسعود ؓ کو حضور ﷺ نے ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی ہے۔ یعنی یہ (حدیث) مسلسل باخذ الید ہے۔  
 حضرت ابن مسعود ؓ فرمایا کرتے تھے کہ میں اس میں ایک لفظ کی بھی کمی بیشی کو جائز نہیں سمجھتا ہوں۔

﴿ص ۶۵﴾ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدُّورَقِيُّ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ؓ :  
 التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ :

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ سے مراد قوی عبادتیں ہیں۔ وَالصَّلَوَاتُ سے مراد فعلی عبادتیں ہیں۔ اور وَالطَّيِّبَاتُ سے مراد مالی عبادتیں ہیں۔ تقابلی وجہ سے یہ تخصیص کی گئی ہے۔ اگر تخصیص نہ بھی کی جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے (سب کو ایک ہی بنا لیا جائے اور سب کا ایک ہی معنی مراد لیا جائے خاص لفظ سے خاص عبادت مراد نہ لی جائے تو اس کی گنجائش ہے)۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ :

تشہد میں تسلیم علی النبی ﷺ کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مخلوق کو دین جیسا انعام حاصل ہونے میں آپ ﷺ کی ذات ذریعہ اور وسیلہ بنی ہے تو انکا بھی شکر یہ ادا کرنا چاہیے۔ پھر نبی ﷺ کے بعد امت ہے اس کو بھی نہیں بھولنا چاہیے اور پھر اپنے آپ کو بھی نہیں بھولنا چاہیے۔

بعض صحابہ سے منقول ہے کہ وہ وفات النبی ﷺ کے بعد السَّلَامُ عَلَيْكَ نہیں کہتے تھے۔ بلکہ السَّلَامُ عَلَى النَّبِيِّ کہتے تھے مگر اگر نقل عَلَيْكَ کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ موت و حیات کا کوئی فرق نہیں ہے اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کی زندگی میں بھی تو در دراز کے مسلمان اسی طرح (عَلَيْكَ) کہتے تھے۔

سوال: اب اس پر یہ سوال ہے کہ یہ خطاب تو حاضر کو کیا جاتا ہے اور آپ ﷺ تو حاضر نہیں ہیں؟

جواب (۱): کسی نے یہ جواب دیا کہ یہ خطاب تخیل شاعرانہ کے قبیل سے ہے مگر یہ جواب مناسب نہیں۔

جواب (۲): یہ ہے کہ یہ خطاب خط کے سلام کے قبیل سے ہے (کہ جب خط لکھتے ہیں تو کہتے ہیں السلام علیکم وہاں مخاطب حاضر نہیں ہوتا تو جیسے یہاں ہے اسی طرح مآخض فیہ میں ہے)۔

جواب (۳): یہ بھی ہے کہ قصہ معراج کی یہ حکایت ہے (کہ یہ ”کلام“ اللہ نے معراج میں فرمایا تھا تو یہ اس کی حکایت ہے)۔ (واللہ اعلم)۔

جواب (۴): حضور ﷺ پر اگر دور سے سلام پڑھا جائے تو حدیثوں میں ہے کہ فرشتے آپ ﷺ تک پہنچا دیتے ہیں اور اگر قریب سے پڑھا جائے تو خود سنتے ہیں۔ مگر اس کی کیفیت ہم کو معلوم نہیں ہے۔ علامہ سخاوی نے ایک رسالہ لکھا ہے اس میں

ایک حدیث نقل کی ہے کہ روضہ مبارک پر ایک فرشتہ مقرر ہے وہ سلام سنتا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے ٹیلیفون آپریٹر مختلف اطراف سے آنے والے فون سنتا ہے لہذا اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

فائدہ: بَابُ مِنْهُ أَيْضًا ظَاهِرٌ۔ نیز بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُخْفَى التَّشَهُّدُ کا بھی صرف معنی کر لیا جائے۔

### بَابُ كَيْفِ الْجُلُوسِ فِي التَّشَهُّدِ

عند الاحناف: مطلقاً افتراش ہے (جیسے عام طور پر ہم بیٹھتے ہیں)

امام مالک کے ہاں مطلقاً تورک ہے۔

عند الشافعی: جس تشہد میں تسلیم ہے اس میں تورک ہے ورنہ افتراش ہے۔

امام احمد کے ہاں اولیٰ میں افتراش اور آخریٰ میں تورک ہے۔ انکا فرق صبح کی نماز میں ظاہر ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک اس میں تورک ہوگا۔ احمد کے نزدیک افتراش ہی ہوگا (کیونکہ اس میں تو اولیٰ آخریٰ کا فرق نہیں ہے)۔

دلیل احناف: اس باب کی حدیث احناف کی دلیل ہے اور اس حدیث کو مصنف حسن صحیح کہہ رہے ہیں اور سند میں عاصم بن کلیب ہے (معلوم ہوا کہ یہ ثقہ ہے)۔

دلیل شوافع: ابوجمید ساعدی کی حدیث ہے جس کو مصنف نے اگلے باب میں ذکر کیا ہے مگر یہاں اس کو مختصر ذکر کیا ہے۔ اگلے صفحہ کے آخر پر اس کو مصنف نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اس سے مذہب شوافع کا ثبوت ہو جاتا ہے۔

جواب من جانب الاحناف: اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ کسی عذر پر محمول ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ

اس کی کیفیت یہ بنائے کہ خضر و بنصر کو بند کر دے۔ وسطیٰ و ابهام سے حلقہ بنائے اور سبابہ کے ساتھ اشارہ کرے اور لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (انگلی) اٹھائے اور لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کے اثبات پر رکھ دے۔

ایک روایت میں جو تحریک اصبح کا ذکر ہے اس سے یہی اشارہ والی تحریک مراد ہے۔ اس کے علاوہ تحریک مراد نہیں ہے۔ پھر اس کیفیت کو بعض کہتے ہیں کہ ختم کر دے اور بعض کہتے ہیں کہ آخر صلوٰۃ تک باقی رکھے۔ باقی اس اشارے کی وجہ اور حکمت اللہ جانتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی حکمت یہ ہو کہ چونکہ التحیات میں ذکرین جمع ہیں اس سے سننے والے کو شرک کا وہم ہو سکتا ہے تو اس کی تردید کے لئے توحید کی طرف اشارہ کر دیا۔

سوال: حضرت مجدد صاحب نے اس کی کیفیت میں جب حدیثوں میں اضطراب دیکھا تو انہوں نے اس کا انکار کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اضطراب کیفیت میں ہے نفس اشارہ میں تو اضطراب نہیں اس لئے اس کو کرنا چاہیے اور حدیثوں میں وارد شدہ کوئی سی کیفیت کو اختیار کر لینا چاہیے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلَاةِ

عند الاحناف:۔ دو سلام ہیں پہلا سلام واجب ہے اور دوسرا سنت ہے۔ اور ایک شاذ قول ایک سلام کا بھی ہے۔

عند الشافعی:۔ دو سلام ہیں لیکن ایک فرض ہے اور ایک سنت۔

عند المالک:۔ امام ہو تو ایک سلام اور مقتدی ہو تو تین سلام ہیں۔ ایک یمن میں ایک یار میں اور ایک سامنے۔

عند احمد:۔ دو اور ایک سلام میں تخیر ہے۔

دلیل احناف:۔ حدیث الباب ہے جس میں دو سلاموں کا ذکر ہے۔

جواب (۱) حدیث عائشہ ”كَانَ يُسَلِّمُ فِي الصَّلَاةِ تَسْلِيمَةً وَاحِدَةً تَلْقَاءُ وَجْهَهُ“ کا ایک جواب یہ ہے کہ ایک سلام زیادہ جہر کے ساتھ ہوتا تھا۔ دوسرے میں اتنا جہر نہیں ہوتا تھا۔

جواب (۲): یہ بھی ہے کہ یہ بھی جائز ہے جبکہ احناف کا ایک شاذ قول ہے (کہ ایک سلام بھی جائز ہے) البتہ اس کی عادت نہیں بنانی چاہیے۔ (واللہ اعلم)۔

## بَابُ مَنَّهُ أَيْضًا

﴿ص ۶۵، ۶۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى النَّيْسَابُورِيُّ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : قَالَ

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْخ:

بخاری کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک شخص ہے اور بعد والی احمد کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو شخص ہیں۔

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ حَذْفَ السَّلَامِ سُنَّةٌ

عام طور پر حذف سے حذف حرف سمجھا جاتا ہے۔ لیکن یہاں پر یہ مراد نہیں بلکہ مراد اس حذف سے حذف حرکت ہے کہ آخری حرف کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے بلکہ وقف کیا جائے (اور اگر حرکت کو ظاہر کیا جائے گا تو یہ طریقہ جاریہ مسنونہ کے خلاف ہوگا)۔

﴿ص ۶۶﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : لَا تَمُدُّهُ مَدًّا :

یعنی آخری حرف کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے اور جزم بمعنی وقف ہے۔

## بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا سَلَّمَ

﴿ص ۶۶﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

إِذَا سَلَّمَ لَا يَقْعُدُ إِلَّا مَقْدَارَ مَا يَقُولُ اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ تَبَارَكْتَ الْخ :

اشکال: اس حدیث میں تو اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ کا ذکر ہے دوسری روایتوں میں اس سے طویل ذکر بھی آئے ہیں۔ اور اس حدیث میں حصر کا بھی ذکر ہے (کَمَا قَالَ إِذَا سَلَّمَ لَا يَقْعُدُ إِلَّا مَقْدَارَ مَا الْخ) پس اس سے تعارض پیدا ہو گیا۔  
جواب: پس اس کا جواب یا تو یہ دیا جائے گا کہ یہ اکثر اوقات پر محمول ہے۔ یا یہ جواب دیا جائے گا کہ تشہد کی ہیئت پر بیٹھے بیٹھے صرف یہ ذکر ہوتا تھا اور ذکر نہیں ہوتا تھا۔ (تو اب حصر موحہ ہو گیا)۔

سوال: ایک روایت میں ہے کہ صبح میں تشہد کی ہیئت پر بیٹھے بیٹھے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دس مرتبہ پڑھتے تھے؟  
جواب: یہ ہے کہ اس کا استثناء کر لیا جائے گا۔

ابن حامد فرماتے ہیں کہ تسبیحات سنن کے بعد ہونی چاہئیں۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ فرائض کے بعد ہونی چاہئیں۔

﴿ص ۶۶﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُوسَى ..... قَالَ حَدَّثَنِي ثَوْبَانٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : اِسْتَغْفَرَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ :

بعض مواقع میں عبادت کے بعد استغفار آیا ہوا ہے۔ جیسے اَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ۔ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ استغفار کرنا درست نہیں کیونکہ استغفار تو بعد المعصیہ ہوتا ہے (اور یہاں تو عبادت کی ہے اس کے بعد استغفار کرنا کیونکر مناسب ہوا؟)

جواب:۔ یہ ہے کہ ایک استغفار بعد المعصیہ ہوتا ہے۔ اور ایک استغفار اظہار عبودیت کے لئے ہوتا ہے اور بعد العبادت والا استغفار اسی لئے ہوتا ہے کہ اے اللہ میں تیری شایان شان عبادت نہیں کر سکا میری اس عبادت میں ہزاروں قصور ہوں گے تو میرے ان قصوروں کو معاف کر دے۔ تو اس سے (کمال) مناسبت پیدا ہو گئی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِنْصِرَافِ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ

ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ انصراف عن یمنہ ہی ہے۔ تو اس کا یہ خیال غلط ہے۔ میں نے تو اکثر انصراف عن یسارہ دیکھا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جس طرف حاجت ہوتی اسی طرف انصراف فرماتے۔ اور بعض روایتوں میں اَقْبَلَ عَلَيْنَا بَوَّجْہِہِ بھی آیا ہے۔ تو ان سب روایتوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ اگر نماز کے بعد کہیں جانا ہوتا تو پھر حسب حاجت انصراف فرماتے اگر کچھ خطاب فرمانا ہوتا پھر قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے بیٹھتے ورنہ اکشیر انصراف عن یمنہ ہوتا تھا۔ ابن مسعود جو انصراف عن یسارہ کو اکثر کہہ رہے ہیں اس کثرت سے کثرت فی نفسہ مراد ہے کثرت اضافی مراد نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ مختلف حدیثیں مختلف اوقات و احوال پر موقوف ہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ

﴿ص ۶۶﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : إِذَا جَاءَهُ رَجُلٌ كَالْبُدْوِيِّ :

یہ رجل خلا بن رافع تھا جو رافع بن رافع کا بھائی تھا۔ اور یہاں کمال بندوبستی اس لیے فرمایا کہ بدوی تو نہیں تھا لیکن اس کے عمل سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ بدوی ہے۔

**فَعَفَ النَّاسُ وَكَبُرَ عَلَيْهِمُ الْخ:**

لوگوں کو ناگوار ہوا۔ اور ان پر گرانی ہوئی کہ تعدیل کے ترک کرنے کی وجہ سے نماز ہی نہ ہوئی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ فَارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تَصَلِّ۔

بعد میں حضور ﷺ نے جب اس کو تعلیم دی اور آخر میں فرمایا فَبَا إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ وَإِنْ انْتَقَضَتْ مِنْهُ شَيْئًا انْتَقَضَتْ مِنْ صَلَاتِكَ۔ تو جب صحابہ ﷺ نے یہ سنا تو ان کو تسلی ہوگئی اور خوش ہو گئے کہ ایسے شخص کی نماز ہو جاتی ہے لیکن تاہم نہیں بلکہ ناقص ہوتی ہے۔ تو اس تخفیف سے ان کی گرانی دور ہوگئی۔ امام ابو حنیفہؒ نے تو اس کا قول کیا جس کو صحابہ بعد میں سمجھے (کہ تعدیل رکن نہیں ہے)۔

امام شافعیؒ و ابو یوسفؒ نے اس کا قول کیا ہے جس کو صحابہ پہلے سمجھے، اس لئے تعدیل کی فرضیت کے قائل ہو گئے۔ امام صاحبؒ رکوع و سجود میں تعدیل کو واجب سمجھتے ہیں۔ چونکہ اصول کا قاعدہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی لہذا وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا نص قطعی سے نفس رکوع و سجود ثابت ہو کر فرض ہوا اور تعدیل ارکان خبر واحد سے ثابت ہوئی تو یہ واجب ہوگی

**سوال:** اصول تو قاضی صاحب کے یہاں بھی یہی ہے تو پھر وہ فرضیت کے قائل کیوں ہو گئے۔

**جواب (۱):** پہلے گزر چکا ہے کہ آیت کو یہ مجمل سمجھتے ہیں اور حدیث کو اس کی تفسیر الخ۔ قاضی صاحب کی طرف سے دیگر تقریریں بھی کی جاسکتی ہیں۔

**جواب (۲):** یہ بھی ہے کہ رکوع و سجود تعبدی بنے ہیں جب مشعر تعظیم ہوں اور یہ تب ہوگا جبکہ تعدیل ہو۔ اگر ایک تسبیح کی مقدار بھی رکوع و سجود میں ٹھہرنا نہ ہو تو وہ نَفَرُ الدِّينِ کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور لہو و لعب کی صورت بن جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس سے نفس رکوع و سجود کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اس سے تعدیل بھی ثابت ہو رہی ہے۔

**جواب (۳):** قرآن نے مقام مدح میں اَقِمْوُا الصَّلَاةَ کہا اور ذم کے مقام میں يُصَلُّوْا کہا اور اقامت کے لفظ میں مفسرین تعدیل کا بھی ذکر کرتے ہیں اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تعدیل بھی رکوع و سجود کی طرح قرآن سے ثابت ہے۔ اس لئے قاضی صاحب کے متعلق یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ انہوں نے اصول کی مخالفت کی ہے۔ امام طحاویؒ نے تو اس مسئلہ میں اختلاف ہی نقل نہیں کیا ہے بلکہ بالاتفاق تعدیل کا فرض ہونا نقل کیا ہے۔

**حدیث مسی الصلوٰۃ** کو مصنف نے یہاں دو طریق سے ذکر کیا ہے یہاں پورے جملے مذکور نہیں بلکہ کچھ ذکر ہیں اور کچھ ذکر نہیں ہیں۔ اگر پورے ذکر ہوتے تو مشکل پیدا نہ ہوتی۔

﴿ص ۶۶، ۶۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : . . وَافْعَلْ ذَلِكَ

## فی صَلَوَاتِکَ کُلِّهَا:

شوافع کی دلیل اور مذهب: اس سے شوافع نے ثابت کیا کہ قرأت سب ر اس میں فرض ہے۔ اور العرف اشدیٰ میں مسند احمد کے حوالہ سے ایک روایت میں وَافَعْلُ ذَالِکَ فِی کُلِّ رُکْعَةٍ آیا ہے۔ غیر صحاح میں فاتحہ و ضم سورۃ کا بھی ذکر ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک دو رکعت میں قرأت فرض ہے۔

جواب من جانب الاحناف: یہ دیا جاتا ہے کہ دوسری روایت جو مشکوٰۃ شریف باب صِفَةِ الصَّلَاةِ ص ۶۷ فصل ثانی، رفاعۃ بن رافع ؓ سے ہے، اس میں وَافَعْلُ ذَالِکَ فِی کُلِّ رُکْعَةٍ وَ سَجْدَةٍ آیا ہے۔ رکعت سے مراد رکوع ہے۔ کہ تو ہر رکعت کے رکوع و سجود میں یہ کر (یعنی تعدیل کر) جس میں اس نے تفسیر کی تھی۔ یہ قرأت سے متعلق نہیں بلکہ تعدیل و تفسیر سے متعلق ہے۔

سوال: جب اس شخص نے تعدیل ترک کی جو واجب یا فرض تھی تو حضور ﷺ نے سکوت کیوں فرمایا اسی وقت اس کے اس طرح کرنے پر انکار کرتے۔ اس سے تو بظاہر تقریر علی الخطاء کا شبہ ہوتا ہے؟ جو کہ شان نبوۃ کے خلاف ہے۔

جواب (۱): سکوت ہر جگہ تقریر نہیں ہوتا بلکہ بعض جگہ سکوت تنبیہ کیلئے بھی ہوتا ہے کہ خود تنبیہ ہو جائے جیسے ایک شاگرد نے غلطی کر دی، استاذ اس کی غلطی پر سکوت کرتا ہے تو یہ سکوت اس لئے ہوتا ہے کہ اس کو خود تنبیہ ہو جائے تو یہ سکوت بھی ایسا ہی تھا۔

جواب (۲): یہ سکوت سرزنش و زجر کے لئے تھا تا کہ اس کو عبرت ہو۔

جواب (۳): اسے چاہیے تھا کہ وہ پوچھتا اپنی حاجۃ ظاہر کرتا لیکن جب اس نے ایسا نہ کیا تو اس کی توقع کے لئے سکوت کیا گیا جیسا کہ کئی دفعہ ایسا ہو جاتا ہے کہ شاگرد اپنے آپ کو بڑا مولوی صاحب سمجھنے لگ جائے اور اپنے آپ پر بھروسہ کرنے لگ جائے تو استاذ کی طبیعت میں خفگی پیدا ہو جاتی ہے۔

جواب (۴): چونکہ تعدیل ارکان واجب تھی اور ترک واجب سے نقصان کا انجبار مجہدہ ہو سے ہو جاتا ہے تو یہ خیال تھا کہ مجہدہ ہو بعد میں کر کے اس نقصان کی تلافی کر لے (اس لئے پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ سکوت فرمایا)۔

﴿ص ۶۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ..... عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ

الخ:

یہ حدیث ابی حمید الساعدی یہاں مفصل ذکر ہو رہی ہے، یہ حدیث متعدد مسائل میں احناف کے خلاف ہے، مثلاً رفع الیدین کے مسئلہ میں، جلسہ استراحت کے مسئلہ میں، توڑک و افتراش کے مسئلہ میں، تو خفیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث معطل ہے اور مضطرب ہے۔

اضطراب کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء عن ابی حمید الساعدی کی اس سند میں اضطراب ہے، بعض روایات میں ابوحمید اور محمد بن عمرو بن عطاء کے مابین کسی واسطے کا ذکر نہیں ہے، اور بعض روایات میں واسطے کا ذکر ہے، پھر بعض میں وہ

واسطہ عطف بن خالد کا ہے، جو کہ مجہول ہے اور بعض میں عباس بن سہل کا ہے، تو حافظ نے اس کا جواب دیا کہ اگر ایک راوی دوسرے راوی سے سماع رکھتا ہو اور اپنے اور اس کے مابین وساطت بڑھادے تو اس کی کوئی نہ کوئی معقول وجہ ہوتی ہے اور اس کو مزید فی متصل الاسانید کے باب سے کہا جاتا ہے؟ اس کو اضطراب نہیں کہا جاتا؟

**جواب (۱):** مگر حافظ کی یہ بات عجیب ہے اگر درمیان میں واسطہ نہ ہو تو سند عالی ہوتی ہے، اور اگر واسطہ ہو تو سند سافل ہوتی ہے حالانکہ حافظ بھی اس بات کو جانتا ہے، تو پھر کسی راوی کو اپنی سند کو عالی سے سافل بنانے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اس پر مزید یہ کہ جن سندوں میں وساطت نہیں ہے، وہاں متن میں جلسہ استراحت کا بھی ذکر ہے اور قعدہ اخیرہ میں توڑک کا بھی ذکر ہے، اور جہاں وساطت ذکر ہے وہاں ان دونوں کی نفی ہے نہ جلسہ استراحت ہے نہ توڑک فی القعدہ الاخرہ، یہ تو بجائے مفید کے مضر ہو گیا، یہ تو حال ہے اس حدیث کا جو محمد بن عمر بن عطاء کے طریق سے ذکر کی جائے۔ اس کے اور بھی طرق ہیں۔ ایک طریق فلیح عن ابی حمید الساعدی کا بھی ہے اس میں افتراش کا ذکر ہے مطلقاً خواہ قعدہ اخیرہ ہو یا قعدہ اولیٰ، اور اس فلیح کے دو اور متابع بھی ہیں، عتبہ اور حسن بن محرز، تو یہ سوچنا چاہیے کہ جب ابو حمید کی اس مضطرب روایت میں افتراش کا ذکر ہے اور توڑک کا ذکر نہیں ہے، تو آگے ابو حمید کی اس مضطرب کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے (۲) علی تقدیر التسلیم اور اس کے اضطراب سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ حدیث عذر پر محمول ہے، (۳) یا مرض پر محمول ہے (۴) یا پھر جواز پر محمول ہے۔

معلولیت کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمر بن عطاء (جو تمکیز ابی حمید ساعدی ہے) کہتا ہے کہ میں نے خود اپنے استاذ ابی حمید ساعدی سے سنا ہے حالانکہ ابوقادہ رحمہ اللہ عہد علیؑ میں فوت ہو گئے اور حضرت علیؑ نے انکا جنازہ پڑھایا۔ اور یہ محمد بن عمرو بعد عہد علیؑ فوت ہوا ہے (یہ مشکل پیدا ہو گئی گویا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد نے ابوقادہ کو دیکھا ہے حالانکہ یہ تو درست نہیں اس لئے طحاوی نے اس کو معلول کہا ہے)۔

**جواب حافظ:** حافظ نے اس کے جواب میں کہا کہ یہ حتمی نہیں ہے کہ ابوقادہ عہد علیؑ میں فوت ہوئے ہیں۔ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ یہ ۲۵ھ میں فوت ہوئے اور حافظ ہی نے تلخیص الحیر میں لکھا ہے کہ یہ عہد علیؑ میں فوت ہو گیا ہے۔ اب خدا جانے کونسی بات صحیح ہے۔ اگر تلخیص الحیر میں لکھی ہوئی بات درست ہے تو طحاوی کا اعتراض درست ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہے۔

**فائدہ:** ابو حمید ساعدی کی اس حدیث سے شوافع بہت سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں اس کا ایک جواب تو تَوَرُّک وَاَقْبَرُ اشْءِیْءٍ مِّنْ دَعْوَىٰ دَعَا لَیْسَ بِہِیْ اِلَّا رَدٌّ اور دوسرا جواب یہاں دے دیا کہ بقول طحاوی یہ حدیث معلول ہے جیسا کہ مندرجہ بالا مذکور ہوا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْحِ

اگر کوئی شخص مقیم ہو مسافر نہ ہو، مرض یا عذر بھی نہ ہو تو اس کے لیے فجر میں سنت قراءت طوال مفصل ہے، اس لیے کہ فجر کا

وقت مبارک وقت ہوتا ہے، شہود ملائکہ کا وقت ہوتا ہے، اور غفلت کا وقت بھی ہوتا ہے کہ لوگوں کو لمبی قراءت کی وجہ سے جماعت ملنے کا موقع مل جاتا ہے، اسی طرح ظہر میں بھی سنت قرأت طوال مفصل کی ہے، اور طوال مفصل سورۃ الحجرات سے لے کر سورۃ البروج تک ہے، ظہر طوال مفصل میں فجر کے ساتھ ملحق ہے، اور عصر اور عشاء میں سنت قراءت اوساط مفصل کی ہے اور اوساط مفصل سورۃ البروج سے لے کر سورۃ البینہ یعنی لَمْ یَكُنِ الْذِّیْنِ تک ہے۔ مگر مغرب میں سنت قراءت قصار مفصل کی ہے، اور وہ سورۃ البینہ سے لے کر آخر تک ہے، یہ تفصیل مذکور اس شخص کے لیے ہے جو مقیم اور تندرست ہو، اگر مسافر یا صاحب عذر ہے تو پھر جہاں سے چاہے قراءت کرنے کا اختیار ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

ان میں بھی قراءت ہے اگرچہ سزا ہو، فجر میں اولیٰ ثانیہ کے مقابلے میں تطویل پر تو اجماع ہے البتہ غیر فجر میں اختلاف ہے عند الشیخین اولیٰ کی ثانیہ پر تطویل منع ہے بلکہ اولیٰ ثانیہ کے مساوی ہونی چاہیے، ان کی دلیل مسلم جلد اول باب الْقِرَاءَةِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ ص ۱۸۶ پر حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث ہے جس میں ہے کہ ظہر کی پہلے والی دو رکعتوں کی ہر رکعت کی قراءت ثلاثین ثلاثین آیت ہوتی تھی، اور عصر کی پہلے والی دو رکعتوں کی ہر رکعت کی قراءت خمس عشر آیت ہوتی تھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیٰ ثانیہ میں مساوات ہے اور جن احادیث میں غیر فجر میں اولیٰ ثانیہ کے مقابلہ میں تطویل قراءت کا ذکر ہے ان کی دلیل بناتے ہوئے امام محمد سب میں جائز قرار دیتے ہیں خواہ ظہر ہو یا عصر ہو۔

شیخین: اس کا جواب دیتے ہیں کہ غیر فجر میں اولیٰ کی ثانیہ کے مقابلہ میں جو تطویل ہے وہ تو ثناء، تعوذ کے اعتبار سے ہے اور یہ زیر بحث نہیں ہے اور جہاں روایات میں اس کے خلاف ذکر ہے تو وہ یا تو جواز پر محمول ہے یا عذر پر محمول ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: مقتدی کیلئے قراءت کرنا منع ہے جہری نماز ہو یا سری ہو۔

امام مالک اور امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک: جہری نماز ہو تو قراءت منع ہے اور اگر سری ہو تو منع نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: مرنی کی روایت کے مطابق مقتدی جہری نمازوں میں بھی قراءت کرے اور سری میں بھی۔ فاتحہ بھی پڑھے اور ضم سورۃ بھی کرے۔ بویٹی کی روایت کے مطابق جہری میں تو صرف فاتحہ پڑھے ضم سورۃ نہ کرے اور اگر سری ہو تو ساری قراءت کرے۔ مشہور اس طرح ہے کہ جہری میں اگر امام کی آواز سنتا ہے تو پھر صرف فاتحہ کی قراءت کرے اور اگر دور ہو اور نہ سنتا ہو یا نماز سری ہو تو پھر پوری قراءت کرے۔ حاصل یہ ہے کہ جس عموم و فرضیت کے ساتھ مقتدی کی قراءت کے امام شافعی قائل ہوئے ہیں امت میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔

امام احمد سے معنی میں اجماع نقل ہے کہ جہری نماز میں مقتدی قراءت نہ کرے اور سری میں اقوال ہیں (جو سابقہ صفحہ

پر بیان ہوئے)۔

احناف میں سے امام محمدؒ کے متعلق نقل کیا جاتا ہے کہ وہ بھی سری نمازوں میں احتیاطاً مقتدی کی قراءت کے قائل ہیں مگر یہ نقل ضعیف ہے۔ امام محمدؒ کی اپنی کتابیں، جیسے کتاب الآثار ہے اس میں مطلقاً قراءت کا منع ہونا ذکر ہے جیسے جَهْرَ أَوْلَمَ يَجْهَرُ اور اس کے بعد ہے وَبِهِ نَأْخُذُ۔ اور امام محمدؒ کی مؤطا محمدؒ میں بھی اسی طرح لکھا ہوا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ نقل ضعیف ہے صحیح نہیں۔ صحیح وہی ہے کہ امام محمدؒ کا بھی وہی مذہب ہے جو اس مسئلہ میں شیخین کا مذہب ہے (کہ قراءت غلف الامام مطلقاً منع ہے، لہذا اس نقل کا کوئی اعتبار نہیں سو موقف میں تبدیلی نہیں کرنی، امام محمدؒ کی طرف یہ نسبت بالکل غلط ہے)۔ کل تین مذہب ہو گئے۔ اب طرفین کے دلائل بمع جوابات ذکر کئے جاتے ہیں۔

مقتدی کی قراءت کے منع ہونے کے دلائل :

دلیل (۱): - وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الآیۃ)۔ اس میں چار لفظ ہیں قراءت، قرآن، استماع، انصات۔

قراءت عام ہے جہر ہو یا سر۔ قرآن بھی عام ہے، فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ تو جب کبھی قرآن کی قراءت کی جارہی ہو تو تم کان لگا کر سنو اور چپ رہو۔ استماع کا تعلق جہری قراءت سے ہے اور استماع کا بھی یہی معنی ہے کہ سننے والے کا سکوت رہے۔ اور انصات کا تعلق سری نمازوں سے ہے۔ پس اس سے مقتدی کی قراءت کی مطلقاً نفی ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس آیت میں یہ بھی عموم ہے کہ خارج الصلوٰۃ ہو یا داخل الصلوٰۃ۔ تو جب خارج الصلوٰۃ قراءت کا یہ حکم ہوا تو داخل الصلوٰۃ کا یہ حکم بطریق اولیٰ ہو جائیگا۔

اعتراض علیٰ هذا الدلیل :- امام راغب نے انصات کا معنی کیا ہے ”مسکوت مستمع“۔ (اور استماع کا بھی یہی معنی ہے کہ سننے والا ساکت رہے) تو اس طرح انصات (أَنْصِتُوا) یہ فَاَسْتَمِعُوا کی تاکید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استماع تو جہری نمازوں میں ہوتا ہے تو زیادہ سے زیادہ اس آیت میں جہری نمازوں میں مقتدی کی قراءت کی نفی ہوئی نہ کہ مطلقاً فالتقريب غير تام۔

جواب: یہ ہے کہ انصات کے معنی میں بحث چلی ہے۔ اکثر شارحین تو انصات کا معنی مطلق سکوت ذکر کرتے ہیں۔ حافظ نے بھی انصات کا معنی سکوت ذکر کیا ہے۔ یہ لفظ لازم ہو یا متعدی، پھر متعدی بلا واسطہ ہو یا بواسطہ اللام ہو۔ دونوں صورتوں میں اس کا معنی سکوت ہی لکھا ہے۔

صاحب قاموس نے یہ تقریر کی ہے کہ اگر بعد میں لہ ذکر ہو تو پھر یہ استماع کی قید ہوگا اور اگر بعد میں لہ نہ ہو تو مطلق سکوت کے معنی میں ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس آیت میں انصات کے بعد لہ کا ذکر نہیں تو یہاں انصات کا معنی مطلق سکوت ہوگا۔ استماع کی قید یہاں نہیں بڑھائی جائے گی جیسا کہ پہلے لفظ میں یہ قید معتبر ہے۔ لہذا مقید کو اپنی تعقید پر اور مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا (تو فَاَسْتَمِعُوا میں جہری کی نفی ہو جائے گی اور فَاَنْصِتُوا میں سری کی نفی ہو جائے گی)۔

باقی راغبؒ کا اس کو سکوت مستمع کہنا بھی متدل کیلئے کوئی مضرب نہیں۔ اس لئے کہ ایک سکوت بسیط ہوتا ہے جیسے کوئی آدمی

تنبہائی میں بیٹھا ہوا ہے چپ بیٹھا ہے اس کے پاس کوئی کلام کرنے والا نہیں تو راغب کے معنی کے پیش نظر یہ انصاف (بمعنی سکوت مستمع) نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ استاذ تقریر کرتا ہے شاگرد چپ کر کے اس کی تقریر سنتے ہیں یہ انصاف بمعنی سکوت مستمع ہے اور سکوت مستمع کا پہلا فرد ہے۔

اور ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ چند آدمی وفد کی صورت میں ایک شخص کی خدمت میں جاتے ہیں اپنی عرض و معروض کرنے کے لئے اور ایک آدمی کو متکلم بناتے ہیں کہ تم نے وہاں جا کر یہ بات کہنی ہے تو وہ ایک کلام کرتا ہے باقی سکوت کرتے ہیں اس خیال سے کہ ایک کلام کر رہا ہے اگر یہ بھی کلام کریں گے تو خلل پیدا ہو جائے گا۔ تو یہ بھی سکوت مستمع ہے اور یہ سکوت مستمع کا دوسرا فرد ہے۔ امام راغب کے معنی کی رو سے یہ بھی انصاف ہے۔

تو آیت زیر بحث میں مقتدی کا سکوت سری نماز میں جو ہوتا ہے اس پر بھی سکوت مستمع صادق آتا ہے اور وہ بھی اس کے دو فردوں میں سے ایک فرد ہے (یعنی دوسرا فرد وفد والا مراد ہے) پس اس طرح اَنْصَتُوا یہ سر یہ صلوٰۃ میں بھی جاری ہو گیا۔ فلہذا التقرب تام (کہ فاستمعوا سے جہر یہ کی نفی اور فأنصتوا سے سر یہ کی نفی ہو گئی)۔

**اشکال:** پھر سوال ہوتا ہے کہ یہ آیت تو خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے۔

**جواب:** یہ ہے کہ یہاں یہ بھی بحث ہے کہ یہ آیت صلوٰۃ کے بارے میں ہے یا خطبہ جمعہ کے بارے میں تو بعض نے خطبہ جمعہ کا قول ذکر کیا ہے۔ لیکن امام احمد نے مجاہد سے اجماع نقل کیا ہے کہ هِيَ نَزَلَتْ فِي الصَّلَاةِ (کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے)۔

فتاویٰ ابن تیمیہ و تخریج زلیعی میں بھی اس اجماع کا ذکر ہے۔ سنن بیہقی میں مجاہد سے روایت ہے کہ ایک انصاری صحابی نے خلف النبی ﷺ قراءت کی تو اس پر یہ آیت مذکور نازل ہوئی۔

**اشکال:** ہوا کہ اس آیت میں اگر مؤمنون کو خطاب ہو پھر تو استدلال کی تمامیت کی کوئی صورت بن سکتی ہے مگر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مؤمنین کی بجائے یہ خطاب کفار کو ہو۔ چونکہ کفار کو قرآن تب نفع دے سکتا ہے جبکہ وہ اس اہم شرط کو بجالائیں کہ جب قرآن پڑھا جا رہا ہو تو سنیں۔ اس پر کان لگائیں، غور کریں اور اس کے معنی پر اطلاع پانے کی پوری پوری کوشش کریں تو لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ تم پر اے کافر و رحمت کی امید کی جاسکتی ہے۔ اور اگر یہ خطاب مؤمنین کو ہو تو انکو یہ رحمت پہلے ہی سے حاصل ہو چکی ہے۔ جیسے آتا ہے هٰذِي وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ان کے لئے تو (بعد میں) لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ رَحْمَةً مَّرْجُوَّةً کا کوئی معنی نہیں ہوتا تو اس طرح اس آیت کا پہلے مذکورہ آیت سے بڑا ربط ہو جائیگا کہ اس آیت میں کفار کا ذکر ہے اور پہلی آیت میں مؤمنین کا ذکر ہے اور قرآن کریم میں یہ رد و بدل ہوتا رہتا ہے۔

**جواب:** یہ ہے کہ اس دوسری آیت میں بھی مؤمنین کو خطاب ہے اور اس صورت میں بھی۔ پس پہلی اور اس آیت میں ارتباط پیدا ہو جائے گا وہ اس طرح کہ هٰذَا بَصَائِرُ النِّعِ یہ قرآن بصائر و ہدایت و رحمت ہے مؤمنین کے لئے پس اے مؤمنو! اس کا حق یہ ہے کہ اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ النِّعِ کہ جب اس کی قرأت کی جائے تو اس کو سنو اور کان لگاؤ۔ یہ حکم بجالاؤ گے تو پھر تم

اوپر کی ہوئی رحمت سے بہرہ ور ہو سکو گے (لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)۔

**سوال:** جس طرح یہ قرآن کی آیت ہے جو تم نے (بطور) دلیل پیش کی ہے اسی طرح فَاَقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ بھی تو قرآن ہی کی آیت ہے یہ آیت بعمومہ مقتدی کی قراءت پر دلالت کرتی ہے تو یہ نئی اثبات کا تعارض ہو گیا؟

اس کے دو جواب ہیں: **جواب (۱):** یہ ہے کہ مقتدی صورتہ تو ساکت ہوتا ہے لیکن حکماً قاری ہوتا ہے۔ امام کی قراءت اس کی قراءت ہوتی ہے تو اب اگر یہ بھی قراءت کرے تو ایک شخص کی دو قراءتیں ہو جائیں گی اور ظاہر ہے کہ ایسا تو نہیں ہوتا تو اس لئے مقتدی (ہمارے نزدیک) قراءت نہ کر کے بھی قاری ہے (لہذا آیت فَاَقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ کا مدلول پورا ہو جاتا ہے۔ اور ایسا کرنا اس لئے ضروری ہے تاکہ جمع بین الادلۃ کی صورت حاصل ہو اور وہ ایسے ہی حاصل ہوگی۔ کما بین۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ بالا جماع مدرک رکوع، مدرک رکعت ہے تو اس آیت کے عموم سے مدرک رکوع کی تخصیص ہوگی تو مقتدی کی بھی تخصیص عندنا ہو جائے گی۔ تخصیص کے دلائل وہی ہیں جو چل رہے ہیں جن سے مقتدی کی قراءت کی نفی ہوتی ہے۔

**دلیل (۲):** سنن ابن ماجہ شریف باب إِذَا قَرَأَ الْإِمَامُ فَأَنْصِتُوا میں صفحہ ۶۱ پر اور نسائی شریف باب تَاوِيلُ قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ وَإِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا الخ میں صفحہ ۱۳۶ پر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے إِنْمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُتَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا (یہاں) کلمہ إِنْمَا حصر کیلئے ہے اور إِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا یہ اتمام کی تفسیر ہے۔ تعلیم کا مقام ہے اگر مقتدی کی قراءت کا کوئی وجود ہوتا تو اس موقع پر إِذَا قَرَأَ فَاَقْرَأُوا کہا جاتا جیسا کہ اس کے دوسرے قریبنوں (رکوع و سجود) میں کہا جا رہا ہے۔ لیکن فَأَنْصِتُوا فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءت میں امام کی اقتداء کی صورت یہی ہے کہ سکوت کرو، امام کی قراءت کو سنو، تم خود قراءت نہ کرو۔ إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا کا کلوا اس حدیث میں سلیمان بھی ذکر کرتا ہے۔

**اشکال:** اس پر فریق مخالف نے اعتراض کیا کہ یہ معلول اور غیر محفوظ ہے۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ امام مسلم کسی حدیث کے صحیح و غیر صحیح ہونے کی بحث نہیں کرتے ہیں لیکن اس کو انہوں نے صحیح کہا ہے۔

وجہ یہ ہوئی ہے کہ ان کے تلمیذ نے اس پر کچھ طعن کیا تو اس پر مسلمؒ نے کہا کہ أَتَرِيدُ أَحْفَظُ مِنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ پھر تلمیذ نے سوال کیا کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث میں جو یہ زیادتی ہے تو اس کا کیا حال ہے؟ تو مسلمؒ نے کہا هُوَ عِنْدِي صَحِيحٌ، پھر تلمیذ نے کہا کہ اس کو آپ نے اخذ کیوں نہیں کیا؟ جواباً مسلمؒ نے کہا کہ اس حدیث کو ”مسلم“ میں درج کرتا ہوں جس کی صحت پر اجماع ہو۔ اور اجماع کا یہ معنی نہیں کہ ساری دنیا کے محدثین کا اس کی صحت پر اتفاق ہو۔ بلکہ مسلمؒ کا طریقہ یہ جاری ہوا ہے کہ احمد بن حنبلؒ اور ابو زرعةؒ، یحییٰ بن معینؒ، حاتم ان چار محدثین پر اس حدیث کو پیش کرتے جب اس کی صحت پر انکا اجماع ہو جاتا تو پھر اس کو اپنی صحیح میں درج فرماتے تھے۔ الحاصل إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا کی امام مسلمؒ کی طرف سے تصحیح ہو جانے کے بعد اب ہمیں مزید کسی کی تصحیح کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ اس کو امام ابو حنیفہؒ کی کرامت سمجھنا چاہیے کہ امام صاحب کے متدل کی تصحیح مسلمؒ جیسے شخص نے کی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو، مسلم شریف باب التَّشَهُُّدِ فِي الصَّلَاةِ، ص ۱۷۴۔

جواب (۲): (إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ وَابْتَغِ الْيُسْرَىٰ وَسَوَاءٌ عَلِمْتَ أَمْ لَمْ تَلَمْسْ) اس کڑے کو تو چھوڑ دینا جَعَلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِمَّ بِهِ يَتَوَحَّشُ كَالْمَكْرَاهِي هِيَ اسی جملے سے فیصلہ کراتے ہیں۔

ایتمام کا معنی اقتداء ہے کہ امام کی اقتداء کی جائے۔ بظاہر اقتداء کا مطلب تو یہی ہے کہ جو امام کرے مقتدی کو ویسا کرنا چاہیے جیسا کہ نسائی شریف بَابُ الْإِيْتِمَامِ بِالْإِمَامِ میں ص ۱۲۸ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے إِنْمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِمَّ بِهِ فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے فعل یعنی اقتداء کی نوعیت بدل گئی، اب قراءت میں دیکھنا ہے کہ اقتداء کیسے ہوگی؟ کہ امام کی طرح قراءت کرنی ہے یا نہیں کرنی؟ بلکہ سکوت کرنا ہے اور اس کی قراءت کو سننا ہے۔ تو اس کا فیصلہ خارج سے طے کیا جائیگا تو خارج میں دیکھا کہ جب قرآن نازل ہوتا تو جبرائیل لاتے اور آپ ﷺ کو پڑھاتے تو آپ ﷺ بھولنے کے خوف کی وجہ سے ساتھ ساتھ پڑھتے رہتے تو اللہ نے لَا تَحْرُكَ بِهِ لِسَانُكَ لِتُعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ آیات نازل کر کے آپ ﷺ کو ایسا کرنے سے روک دیا۔ ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر فَاَسْتَمِعْ وَاسْكُتْ سے کی ہے۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ قراءت میں قاری کی اقتداء کی صورت یہ ہے کہ اس کی قراءت کو سنا جائے اور اس کے پڑھنے کے دوران سکوت کیا جائے پس اس سے بھی ہمارا مدعی ثابت ہو گیا کہ مقتدی امام کی قراءت کو سننے اور سکوت کرے۔ خود قراءت نہ کرے۔

دلیل (۳): وہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے جس کو مصنف نے تَرْكُ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ کے باب میں ص ۱۷۱، پر ذکر کیا ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ذکر کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ایک جبری نماز پڑھائی جب اس سے فارغ ہوئے تو فرمایا هَلْ قَرَأَ مَعِيَ أَحَدٌ مِنْكُمْ اِنْفَا (معلوم ہوتا ہے کہ کسی صحابی نے پیچھے قراءت کی تھی)۔ آپ ﷺ کا یہ سوال کرنا بتلاتا ہے کہ پیچھے قراءت کرنے والے کی قراءت سرائی جبراً نہ تھی اور آپ ﷺ کے حکم کے بغیر تھی ورنہ یہ سوال نہ فرماتے۔ فَقَالَ رَجُلٌ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ اَقَالَ اِنْسِي اَقُولُ مَا لِي اُنْزَعُ الْقُرْآنَ قَالَ فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ مقتدی کی قراءت کرنا جائز نہیں۔

فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ یہ کس کا قول ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ہے یا زہریؒ کا؟ تو ہمارا مدعی یہ ہے کہ یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ زہریؒ کا قول ہے اور زہریؒ کا قول تو کوئی حجت نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ زہریؒ کی طرف اس قول کی نسبت جن بعض لوگوں نے کی ہے اس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ جب زہریؒ اس کو بیان کر رہا تھا تو یہ جملہ سفیان نے زہریؒ سے نہیں سنا کچھ غفلت ہو گئی۔ اپنے ساتھی معمر سے سوال کیا کہ منازعت کے بعد زہریؒ نے کونسا لفظ ذکر کیا تو معمر نے کہا قَالَ الزُّهْرِيُّ فَانْتَهَى النَّاسُ عَنِ الْقِرَاءَةِ۔ اس سے معمر کا مقصد یہ بتانا تھا کہ منازعت کے بعد زہریؒ نے حدیث کا یہ لفظ بتلایا ہے لیکن لوگوں نے یہ خیال کیا کہ یہ (فانتهی الخ) جملہ زہریؒ ہی کا قول ہے۔ اس سے قطع نظر یہ بھی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے بوجہ منازعت قاری پر ناراضگی کا اظہار فرمایا تو منع کے بعد بھی کیا صحابہ اس سے نہ زکے ہو گئے یا زکے ہو گئے تو ظاہر ہے

کہ صحابہ زک گئے ہونگے یہ جملہ ابو ہریرہؓ اور زہری کہیں یا نہ کہیں مدعی پھر بھی ثابت ہے (کہ یہ انداز خوشی کا نہیں بلکہ ناراضگی کا ہے) اور مقتدی کی قراءت کی نفی ہو رہی ہے۔

**اشکال:** پھر سوال ہوا کہ اس میں تو فیما یجہر فیہ رسول اللہ ﷺ کا لفظ کھڑا ہوا ہے تو زیادہ سے زیادہ قراءت کی نفی جہری نمازوں میں ہوگی نہ کہ سری میں اور تمہارا دعویٰ تو عام ہے؟

**جواب:** یہ ہے کہ جہری نمازوں میں ترک قراءت کی وجہ اور علت منازعت ذکر ہے اور یہ منازعت والی علت سری میں بھی موجود ہے بلکہ سری میں شدید ہے تو جب منشاء ترک (جو منازعت ہے) دونوں میں موجود ہے تو ترک (قراءۃ المقتدی خلف الامام) بھی دونوں (قسم کی نمازوں) میں ہو جائے گا۔

البتہ جہری کی تخصیص ذکر کی کا ہمیں نقطہ بتلانا ہوگا (کہ جہری کو خاص کیوں کیا) اور وہ یہ ہے کہ یہ واقعہ جہری نماز کا تھا۔  
**دلیل (۴):** مؤطا امام محمدؒ (طبع دار الحدیث ملتان) بابُ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الْإِمَامِ میں ص ۱۰۱، ۱۰۰ پر عبد اللہ بن شداد بن الہادی مشہور حدیث ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَ لَهُ قِرَاءَةً - جس کا امام ہو تو اس کی قراءت مقتدی کی قراءت ہے گویا مقتدی حکماً قاری ہے تو اس حدیث سے بھی مقتدی کی قراءت کی نفی معلوم ہوئی۔

**اشکال:** یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے اس کا رفع (مرفوع ہونا) معتبر نہیں دارقطنی، بیہقی، ابن عدی۔ اس کے مرفوع ہونے کو ضعیف کہنے والے ہیں اور ان کی طرف سے یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ حفاظ حدیث جیسے سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، شریک، شعبہ، ابو الزبیر، جریر، عبد بن حمید ان تمام میں سے کوئی بھی اس حدیث کا رفع نہیں کرتا۔ ہاں اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہو تو ضعیف ہے اور مرسل ہو تو حجت نہ ہوگی۔

**جواب:** امام ابو حنیفہؒ نے صحیح سند کے ساتھ اس کا رفع کیا ہے۔ مؤطا امام محمدؒ (ص ۹۸) میں ہے قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادِ بْنِ الْهَادِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ۔

تو صحیح سند کے ساتھ اس طرح اس کا رفع ثابت ہے۔ اس کے بارے میں بچارے اور تو کچھ نہیں کہہ سکتے تھے دارقطنی نے امام صاحب پر جرح شروع کر دی (جس پر دارقطنی کا محاسبہ کیا گیا خود شوافع بھی اس سے ناراض ہو گئے بحوالہ تقریر عینی فی البخاری، فلینظر هناك)۔

تو اس کا جواب ظاہر ہے کہ دارقطنی کی یہ جرح مبہم ہے اور جرح مبہم قبول نہیں ہوتی۔ اگر مفسر بھی ہو تو پھر بھی یہ طے ہوا ہے کہ امام مسلمؒ کے بارے میں جرح ہرگز قبول نہیں ورنہ تو دنیا میں کوئی امام بھی جرح سے نہیں بچے گا۔ اس لئے کہ کوئی امام ایسا نہیں گذرا ہے کہ جس پر (کچھ نہ کچھ) جرح نہ ہوئی ہو۔

امام مالکؒ پر ابن ابی ذئب نے جرح کر دی۔ شافعیؒ پر یحییٰ بن معین نے جرح کر دی۔ تو جیسے وہ جرحیں مردود سمجھی گئی ہیں اسی طرح امام ابو حنیفہؒ پر دارقطنی کی یہ جرح بھی مردود ہے قابل اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی تو روایت کے سلسلے میں

جو شرطیں ہیں وہ دوسروں کی نسبت زیادہ سخت ہیں۔ مثال کے طور پر ایک راوی نے ایک حدیث لکھی ہوئی ہے اور اس کو یقین ہو گیا کہ یہ میرے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے لیکن اس کو یاد نہیں ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ اس کو آگے روایت نہیں کر سکتا۔ روایت کرنے کیلئے ان کے ہاں تذکرہ بھی شرط ہے یہ شرط کسی اور نے نہیں لگائی ہے۔

اور لیجئے مسند احمد بن منیع میں ہے حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْأَزْرَقُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ وَ شَرِيكَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الخ۔

یہ سند علی شرط الثمین ہے (جو کہ صحیح ہے) اور لیجئے اسی مسند احمد بن منیع میں ہے حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ عَنْ حَسَنِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الخ۔ یہ سند علی شرط المسلم ہے۔ دیکھئے سفیان، شریک، ابوالزبیر، اسناد صحیح کے ساتھ اس حدیث کا رفع (مرفوع ہونا) ذکر کر رہے ہیں پس مخالفین کا یہ کہنا باطل ہو گیا کہ حفاظ اس کا رفع نہیں کرتے۔

اگر ایک ثقہ بھی رفع کرتا ہوتا اور یہ اس کی زیادتی ہوتی تو زیادة الثقة مقبولہ کے قاعدے سے بھی اس کو قبول کر لیا جاتا۔ چہ جائیکہ جب وہ زیادتی ثقات کی زیادتی ہو جائے (وہ تو بطریق اولیٰ مقبول ہوگی) یہ اور بات ہے کہ ثقہ کبھی سند کو متصل بنا دیتا ہے اور کبھی ارسال کر دیتا ہے (یہ تو راوی کی طبیعت کے انبساط و انقباض پر موقوف ہے)۔

مستدرک حاکم وابن عدی نے اپنی سندوں کے ساتھ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَوَايَتِ (مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ الخ) ذکر کی ہے اس میں ساتھ ایک قصہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے ان کے پیچھے کسی شخص نے قراءت کی دوسرے نے اس کو نماز ہی میں اشارے سے منع کیا۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو وہ شخص دوسرے سے الجھ پڑا کہ تو مجھے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قراءت کرنے سے روکتا ہے تو دونوں حضور ﷺ کے پاس گئے جب آپ ﷺ نے انکا جھگڑا تو فقال مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ فَقَرَأَ لَهُ قِرَاءَةً (یہ ہے حدیث کا شان و رور) امام ابو حنیفہ کی ایک اور روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ یہ قصہ ظہر یا عصر کا تھا۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ حضور ﷺ کا اس موقع پر یہ فرمانا کس مقصد کے لئے تھا؟ تو ظاہر ہے کہ یہ مقصد تو نہیں تھا کہ خلف الامام پڑھنا بھی مباح ہے اور نہ پڑھنا بھی مباح ہے۔ بلکہ حضور ﷺ کا مقصد نہی کرنے والے کی نہی کرنے کی تائید تھی کہ مقتدی کی قراءت کرنا خلف الامام منع ہے اور یہ واقعہ جو ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے یہ سری نماز کا ہے تو پس مقتدی کیلئے مطلقاً قراءت کرنا منع ہوا، نماز جہری ہو یا سری۔

(تقصیب کا کوئی علاج نہیں)

اب ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث مرسل کے صحیح ہونے کا ان ضعیف کہنے والوں کو بھی اعتراف ہے پس جب یہ حدیث مرسل صحیح ہے تو حدیث مرسل تو حجت ہوتی ہے۔

ہم حنفیوں کے ہاں تو یہ حجت ہے ہی۔ ہمارے مخالفوں کے ہاں بھی مرسل حدیث حجت ہوتی ہے جب اس کے مؤیدات میسر آجائیں جبکہ حدیث مذکور مرسل کے مؤیدات کا ڈھیر لگا ہوا ہے۔ (جو ابتداء میں بطور دلائل بیان ہوئے ہیں)۔

مثال کے طور پر جابرؓ سے اس کے علاوہ دوسری کافی ساری اور روایتیں بھی ہیں گو وہ ضعیف ہیں لیکن مؤید بن سکتی ہیں۔ اسی طرح مذہب صحابہ سے بھی یہ حدیث مؤید ہے۔ ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، ابن مسعودؓ کا مذہب مقتدی کی قراءت کی نفی کا ہے۔

امام محمدؒ نے مؤطا میں عمرؓ سے ذکر کیا ہے کہ جو خلف الامام قراءت کرے اس کے منہ میں پتھر ہو، اسی طرح سعد بن ابی وقاصؓ سے بھی امام محمدؒ نے تخریج کیا ہے۔ حضرت علیؓ سے تخریج کیا وہ فرماتے ہیں کہ خلف الامام جو قراءت کرتا ہے اخطاء الفطرة یعنی اس نے خلاف فطرت کیا۔ گو اس (روایت) کی سند میں مقال ہے۔

حضرت شعبی کہتے ہیں کہ اَذْرَكْتُ سَبْعِينَ بَذْرِيًّا كُلُّهُمْ يَمْنَعُونَ الْمُفْتَدِيْنَ عَنِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ۔ ہمارے بعض اصحاب نے اجماع صحابہ علی ترک القراءۃ خلف الامام کا دعویٰ کیا ہے (غالباً ہدایہ میں ہے) مگر یہ بظاہر درست نہیں۔ خلاف واقعہ ہے۔ ہاں اگر کہا جائے کہ اجماع صحابہ سے مراد کبار صحابہ کا اجماع ہے تو پھر یہ بجا ہے اور واقعہ کے مطابق ہے۔

### مولانا عبدالحی صاحب کا سہو:

مولانا عبدالحیؒ نے اس حدیث پر بحث کے دوران لکھا ہے کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ عدم قراءت کا اجزاء ہے قراءت کا عدم استحسان، وعدم اباحت اس سے معلوم نہیں ہوتا۔ اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے۔ تو مولف کی یہ بات غلط ہے ایک تو اس وجہ سے کہ پچھلے صفحہ پر اس کو ذکر کر آیا ہوں کہ دو صحابہ کے نزاع و جھگڑے پر منع کرنے والے صحابی کی تائید میں حضور ﷺ نے یہ حدیث ”مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ الْخ“ ارشاد فرمائی۔

حضرت جابرؓ کہیں تو حدیث مذکور کا وہ حصہ ذکر کر دیتے ہیں جو محل الحکم ہے جیسے ”مَنْ كَانَ لَهُ الْإِمَامُ فَقِرَاءَتُهُ لَهُ قِرَاءَةٌ“ اور کبھی مجموع کو ذکر کر دیتے ہیں اس کے ساتھ ساتھ واقعہ بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ تو مجموع کو ملحوظ کئے بغیر بھی چارہ نہیں (اور مجموع کو ملحوظ رکھنے سے اس حدیث کے ذریعے منع کرنے والے کی تائید ہوتی ہے)۔

دوسرا مولانا عبدالحیؒ کی بات اس لئے بھی غلط ہے کہ حدیث میں کفایت وعدم کفایت کا کوئی قصہ نہیں بلکہ حدیث تو امام و مقتدی کی صلوٰۃ کی وحدت کو بتلاتی ہے۔ جب صلوٰۃ کی وحدت ہوئی تو پھر دو قراءتوں کی کیسے گنجائش ہوگی۔ جیسا کہ اس کی نظیر دوسری حدیث ہے ”سُتْرَةُ الْإِمَامِ سُتْرَةٌ لِمَنْ خَلْفَهُ“ اسی طرح امام کے سہو سے جو دوسرے جیسے امام پر واجب ہوتا ہے اسی طرح مقتدی پر بھی واجب ہوتا ہے اسی طرح امام کی قراءت بھی مقتدی کی قراءت ہوگی۔ یہ تمام وہ امور ہیں جن سے امام و مقتدی کی صلوٰۃ کی وحدت معلوم ہوتی ہے پس لامحالہ ایک ہی (امام والی) قراءت ہوگی دو قراءتیں نہیں ہوگی۔

دلیل (۵): عمران بن حصینؓ کی مسلم میں حدیث ہے کہ حضور ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ پیچھے سے کسی نے ”سُبْحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى“ پڑھ دی تو نماز سے فراغت کے بعد آپ ﷺ نے پوچھا یہ کس نے پڑھی؟ تو ایک شخص نے کہا کہ میں

نے پڑھی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں بھی سوچ رہا تھا کہ مخالفت ہو رہی ہے۔ تو اب یہ مخالفت صرف ”سَبَّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلٰی“ کے پڑھنے کے ساتھ تو خاص نہیں بلکہ فاتحہ کے پڑھنے میں بھی مخالفت ہوتی ہے تو پھر فاتحہ کی قراءت کرنے کی تخصیص کی کیا وجہ ہوئی تو جب منشاء ایک ہے تو یہ (قراءت فاتحہ) بھی منع ہوگی۔

دلیل آخر (۶): افعال صلوٰۃ میں جب غور کیا جاتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جیسے دنیا کے کسی بادشاہ کی بارگاہ میں کوئی درخواست پیش کرنے کے لئے کسی وفد کی حاضری ہوتی ہے تو یہ (نماز) بھی احکم الحاکمین کی بارگاہ میں اس سے ملتی جلتی حاضری ہے۔ جیسے وہاں وفد جاتا ہے۔ تو آداب شاہانہ بجالاتا ہے اور ان میں سے ایک قائد ہوتا ہے وہ اپنا مقصد ظاہر کرتا ہے۔ باقی سب خاموش کھڑے رہتے ہیں ان کا مقصد صرف اس قائد کی کلام کو سننا نہیں ہوتا بلکہ وہ اس لئے خاموش کھڑے ہوتے ہیں کہ ان کے بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پھر جب وہ درخواست پوری ہو جاتی ہے تو اس پر سب کے دستخط ہوتے ہیں پھر آگے سے جواب ملتا ہے، پھر بادشاہ کی خدمت میں کچھ تحفے پیش کئے جاتے ہیں پھر آخر میں دعا و سلام کر کے واپس ہوتے ہیں۔

بالکل اسی طرح جب نماز کیلئے لوگ جمع ہوتے ہیں تو طہارت بنا کے آگے ہاتھ باندھ کر کھڑے ہو گئے۔ امام قائد ہو گیا۔ سب نے ثناء پڑھی اب درخواست شروع ہوئی۔ فاتحہ کی قراءت درخواست ہے جس کا مسودہ خود احکم الحاکمین نے تیار کر کے دیا ہے جب یہ درخواست پڑھی جا رہی ہو تو مقتدی خاموش رہیں کیونکہ اس موقع پر انکے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ آخر میں امین کی حیثیت دستخط کی سی ہوتی ہے گویا اس درخواست پر سب کے دستخط ہو گئے۔ اب رب العالمین کی طرف سے اس کا جواب آیا یہ ضم سورۃ اس جواب کو ظاہر کرتی ہے اب مقصد پورا ہوا تو احکم الحاکمین کی تعظیم بجالانی چاہیے تو جھک کر تعظیم کی جاتی ہے تو یہ رکوع ہوا پھر اٹھ کر امام نے ”سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ“ کہا یہ اللہ کی کلام ہے جو امام کی زبان سے ظاہر ہوئی ہے تو مقتدیوں نے ”رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ“ کہا حکم ہوا کہ یہ زبانی حمد ہو گئی کوئی اس کا عملی نمونہ بھی ہونا چاہیے تو سجدہ میں چلے گئے۔ پھر چونکہ اللہ کی ذات تک تو رسائی نہیں ہو سکتی اللہ کی صفات ہیں (۱) جمالی (۲) جلالی۔

تو دونوں کے مقابلے میں دو سجدے ہو گئے تو اس طرح ایک رکعت پوری ہو گئی۔

دوسری رکعت پہلی رکعت کا تکرار ہے اب التحیات آ گیا۔ رب العالمین کی بارگاہ میں سب نے تحفہ پیش کیا اس موقع پر حضور ﷺ کا ذکر بھی آ گیا کیونکہ وہ احسان و انعام میں واسطہ ہیں تو پھر اپنا بھی ذکر آ گیا چونکہ اپنے آپ کو بھی نہیں بھولنا چاہیے۔ اس طرح یہ مجلس اپنی انتہاء کو پہنچی تو آخر میں دعا و سلام کر کے سب واپس آ گئے۔ لوگوں کو بتلایا کہ اب ہم واپس آ گئے جیسا کہ شروع میں رفع یدین کر کے بتلایا تھا کہ ہم جا رہے ہیں۔

دیکھا انکو جہاں تک نظر گئی

بوقت رخصت بس اتنا یاد ہے کہ

عجیب بات ہے کہ دربار شاہی میں تو لوگوں کا کلام کرنا بے ادبی سمجھا جائے اور بلا ضرورت اس کلام کو جرم سمجھا جائے اور یہاں (صلوٰۃ میں) اس کو فرض سمجھا جائے۔ اللہ کی ذات میں حکومت بھی ہے۔ محبوبیت بھی ہے تو یہ صلوٰۃ صفت حکومت کا اقتضاء ہے (اصولی عبادتیں چار ہیں صلوٰۃ و زکوٰۃ و صوم و حج، پہلی دو صفت حکومت کا مظہر ہیں اور آخری دو صفت محبوبیت کا مقتضی ہیں)۔

خلف الامام مقتدی کی قراءت کے جواز کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ان کی ایک دلیل عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ ”لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ“ جس کو مصنف (گذشتہ باب مساجاء فی القراءۃ خلف الإمام ص ۷۰ پر) ذکر کر آئے ہیں اور اس کی وہاں جو سند ذکر کی ہے وہ سند بالکل صحیح ہے۔ سند یہ ہے عن الزُّهْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ یہ سند تو سونے کی لڑی سمجھو۔ امام بخاری نے مسئلہ زیر بحث میں اس کو دلیل بنایا ہے۔

جواب (من جانب الاحناف): یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ یہ صحیح ہے لیکن یہ حدیث مقتدی کے بارے میں صریح نہیں ہے مصنف نے بعد والے صفحہ پر احمد سے نقل کیا ہے کہ یہ وحدت (منفرد) کی صورت پر محمول ہے۔ ابو داؤد نے سفیان سے نقل کیا ہے کہ یہ وحدت پر محمول ہے۔ ”اذا جاء الاحتمال فلا استدلال“ دلیل کو صحیح بھی ہونا چاہیے اور اثبات مدعی میں صریح بھی ہونا چاہیے۔ صرف ایک (بات) سے کام نہیں چلے گا۔

ابن ہمام کی تقریر:

ابن ہمام نے تحریر الاصول میں لکھا ہے کہ ”اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ“ اور لَا صَلَوةَ والی حدیث دونوں میں عموم و خصوص من وجہ ہے۔ حدیث میں من کا لفظ عام ہے جس کے عموم میں مقتدی بھی درج ہے۔ اور ”اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ“ یہ بالخصوص مقتدی کے بارے میں ہے لیکن اس میں مقصور عام ہے فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ اور اس حدیث میں مقروء خاص ہے وہ ہے فاتحہ (الحاصل آیت ہمارا مستدل ہے اور حدیث انکا مستدل ہے، من کے اعتبار سے حدیث عام ہے اور آیت خاص ہے اور مقروء کے اعتبار سے آیت عام ہے اور حدیث خاص)۔ انہوں نے آیت کریمہ میں تخصیص کی ہے اور من کے عموم کو باقی رکھا ہے (اور آیت میں فَاسْتَجْعُوا کا امر فاتحہ کے ماسویٰ کے بارے میں ہے) ہم نے آیت کے عموم کو باقی رکھا اور حدیث کے لفظ من میں تخصیص کی کہ اس سے مراد غیر مقتدی ہے۔

تخصیص کرنے میں تو دونوں فریق برابر ہو گئے اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ کس کی تخصیص کو ترجیح ہے اور کس کی تخصیص مرجوح ہے۔ ہماری تخصیص کو ترجیح ہے اس لئے کہ ہماری تخصیص کی رو سے منع (ترک قراءت) ترجیح پاتی ہے اور ان کی تخصیص کی رو سے اباحت (جواز قراءت) ترجیح پاتی ہے اور یہ خلاف قاعدہ ہے تو ہماری تخصیص کو موافق قاعدہ ہونے کی وجہ سے ترجیح ہوگی۔

دلیل (۲) (شوافع کی دوسری دلیل) قراءۃ خلف الامام والے باب میں ص ۶۹ پر بھی عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قراءت میں تشریف ہوئی جب نماز پڑھ چکے تو فرمایا کہ ”إِنِّي أَرَأَيْكُمْ تَقْرُونَ وَرَاءَ إِمَامِكُمْ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَأَيُّ وَاللَّهِ قَالَ لَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا“ (الحديث)۔

جواب من جانبنا: اس میں شک نہیں کہ یہ حدیث ”لَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِأَمِّ الْقُرْآنِ الخ“ اثبات مدعی میں بڑی صریح ہے۔

کہ واقعہ خلف الامام قراءت کرنے کا ہے اور حضور اس میں فاتحہ کا امر فرما رہے ہیں۔ مگر یہ حدیث صحیح نہیں یعنی اس درجے کی صحیح نہیں جس درجے کی اس کو صحیح ہونا چاہیے۔ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہے۔ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَنْ مَحْمُودِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الْحَارِثِ اور محمد بن اسحاق مشہور مختلف فیہ راوی ہے۔ حالانکہ دلیل کو صریح ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہونا چاہیے۔ اور یہ دلیل صحیح نہیں۔ اگرچہ زیادہ سے زیادہ حسن ہوگی لیکن ہمارے مسئلہ کی طرح پھر بھی نہیں۔

## تقریر ابن تیمیہ:

ابن تیمیہ نے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے اور معلول ہونے کی وجہ یہ ذکر کی کہ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی تین حدیثیں ہیں۔ ایک تو وہی مشہور ”لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ“ ہے اور دوسری حدیث یہی (حدیث صریح لَا تَفْعَلُوا والی) اور تیسری حدیث مسجد ایلیم میں حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ نے خود خلف الامام فاتح کی قراءت کی تو لوگوں نے ان سے پوچھا ہوگا کہ یہ تم نے کیا کیا؟ تو انہوں نے اپنے عمل کی تعلیل کے طور پر وہ حدیث پڑھ دی کہ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ۔ کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی سے خلط ہو گیا ہے اس نے موقوف کو مرفوع بنا دیا ہے (یعنی یہ واقعہ اصل میں تو عبادہ رضی اللہ عنہ ہی کا ہے۔ لیکن کسی راوی نے اس کو حضور ﷺ کا واقعہ بنا دیا)۔ پس اب اس میں سے مرفوع نہ ہوا بجز لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ والے جملے کے۔ اس کے مرفوع ہونے میں کوئی شک نہیں لیکن اس کے بارے میں پہلے سن چکے ہیں کہ یہ (جملہ) صریح نہیں ہے۔

اور یہ سب کچھ تسلیم کرنے کے بعد (کہ ٹھیک ہے صحیح بھی ہے صریح بھی اور فاتحہ پڑھنا مقتدی کے لئے ضروری ہے) کہتا ہوں کہ یہ واقعہ فجر کی نماز کا ہے اور جہری نماز کا ہے اور جہری نماز میں مقتدی کی قراءت نہ کرنے پر امام احمدؒ نے اجماع نقل کیا ہے۔ اب ہم اجماع کو لیں یا اس کو لیں۔ تو اس طرح یہ (حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ) متروک ہوگئی۔

پھر مد رک رکوع کے بارے اجماع ہے کہ یہ مد رک رکعت ہے۔ اس نے تو فاتحہ نہیں پڑھی (شوافع بھی اس کو مانتے ہیں پس اس مسئلہ میں تو شوافع نے بھی حدیث کے خلاف کیا کہ باوجود قراءت فاتحہ نہ کرنے کے اس کی نماز کو جائز کہہ رہے ہیں)۔

امام ابن تیمیہ نے کہا کہ قرآن میں ”وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ“ کا آجانا اسی کفایت کو بتلانے کے لئے ہے کہ مقتدی نے فاتحہ نہیں پڑھی اور رکوع میں چلا گیا تو اس کی رکعت ہوگئی۔ ”وَأَسْجُدُوا مَعَ السَّاجِدِينَ“ نہیں فرمایا حالانکہ اس کی حاجت تھی اس لئے کہ کفایت نہیں ہے یعنی اس سے رکعت پانے والا نہیں سمجھا جاتا۔ ”قُومُوا مَعَ الْقَائِمِينَ“ نہیں فرمایا اس لئے کہ اس کی حاجت نہیں ہے۔

ابن ماجہ (ص ۸۸) پر ہے کہ ایام مرض میں جب حضور ﷺ باہر تشریف لائے اور امام جنتے تو وہاں سے قراءت شروع کی جہاں سے ابو بکر پڑھ رہے تھے انہوں نے تو فاتحہ نہیں پڑھی پھر فاتحہ کا عموماً پڑھنا فرض کہاں رہا۔ اور اس کے بعد کعب کا کلام نقل کیا کہ ”وَقَالَ الْوَكِيعُ وَكَذَٰلِكَ السُّنَّةُ“ (کہ سنت یوں ہی ہے کہ فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے)۔

**مزید دلائل:** امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ (مترجم) کے ص ۸۲ پر مقتدی کی قراءت ثابت کرنے کے لیے ذیل دلائل

بیان کیے ہیں (۱) ابوقلابہ عن انس رضی اللہ عنہ جو روایت آئی ہے جس میں ”لَعَلَّكُمْ تَقْرَوْنَ“ کے بعد لَا تَفْعَلُوا ہے اور بعد میں ہے وَلْيَقْرَأْ أَحَدُكُمْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فِي نَفْسِهِ۔ (۲) دوسری حدیث کی سند ہے عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ رَجُلٍ مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ۔ اس میں بھی اوپر والی حدیث والا قصہ ہے لیکن اس میں استثناء کا ذکر ہے لَا تَفْعَلُوا کے بعد فرمایا ”إِلَّا أَنْ يَقْرَأَ أَحَدُكُمْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ“۔ اس میں فی نفسہ کا لفظ نہیں ہے۔

یہی حدیث کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیوٹی نے آثار السنن میں اس کی سند پر کلام کی ہے اور اس کو معلول قرار دیا ہے اور کچھ اس میں اضطراب بھی ذکر کیا ہے اس کے علاوہ کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ابوقلابہ ہے۔ کیا منع کے دلائل میں ذکر کی گئی احادیث کے ساتھ یہ حدیث معارضہ رکھنے کی صلاحیت رکھتی ہے؟ (یقیناً نہیں)۔

### لفظ فی نفسہ کے معنی کی بحث:

فی نفسہ کے معنی میں بھی کلام ہے۔ شوافع نے اس کا معنی سرا کیا ہے کہ مقتدی فاتحہ کو سرا پڑھے بعض مالکیہ نے اس کا معنی کیا تصور الفاظ۔ یعنی زبان سے تو کچھ نہ پڑھے لیکن ذہن میں الفاظ کا تصور کر لے۔

اصل لغت کے اعتبار سے اس کا معنی ہوتا ہے ”فسی حد ذاته“ پس سِرُّ کو لغوی معنی کا ایک فرد سمجھو کیونکہ سِرُّ بھی فسی حد ذاته ہے۔ اسی طرح تصور الفاظ کو بھی اس کا ایک فرد سمجھو۔ ہم کہتے ہیں کہ فی نفسہ کا یہی معنی ہو کہ خلف الامام تو فاتحہ کو نہ پڑھو جب وحدت وانفراد (منفرد) کی حالت ہو تو پھر اس کی قراءت کرو۔ اور فی نفسہ کا یہ معنی کئی مواضع سے معلوم ہوتا ہے جیسے قُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا یعنی جب وہ تنہا ہوں دوسرے ان کے ساتھ نہ ہوں تو پھر ان کو نصیحت کرو (تو یہاں فی أَنْفُسِهِمْ یہ انفراد کے معنی میں استعمال ہوا ہے) اسی طرح حدیث قدسی ہے ”مَنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَمَنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأَ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأَ خَيْرٍ مِنْهُ الْخ“ تو مَلَأَ کے ساتھ مقابلے کی وجہ سے فی نَفْسِهِ کا معنی انفراد ہے۔ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ یہاں اس کا حتمی طور پر یہی معنی ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دراصل اس کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے۔ اب فی نَفْسِهِ کا معنی منفرد ہو گا۔ تو اس صورت میں وَلْيَقْرَأْ اے الگ مسئلہ بیان کر دیا اور پہلے الگ مسئلہ تھا (پہلے خلف الامام کا مسئلہ تھا تو ”لا“ ہے اور یہ منفرد کی صورت میں حکم بیان ہوا)۔

سوال: اب اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ منفرد تو فاتحہ کے علاوہ بھی قراءت کرتا ہے تو اس کے لئے فاتحہ کی قراءت کی تعیین کی کیا وجہ ہے؟

جواب (۱): یہ ہے کہ فاتحہ کی خصوصیت شاید مقام کی وجہ سے کی گئی ہو (کہ پیچھے قراءت کرنے والے نے فاتحہ ہی کی قراءت کی تھی تو کلام فاتحہ میں چل رہی تھی اس لئے تخصیص کر دی)۔

جواب (۲): یہ ہے کہ فاتحہ بڑی عظمت والی چیز بھی جاتی تھی بلکہ اس کو روح القراءات سمجھنا چاہیے جب خلف الامام اس کی قراءت کرنے سے روکا گیا تو صحابہؓ کے دل پر ممکن ہے ملال آگیا ہو۔ اس ملال کو دور کرنے کے لئے فاتحہ کی تخصیص کر دی گئی۔

حضرت ابو ہریرہ ؓ کی حدیث میں فی نفسک کا لفظ آیا ہوا ہے اس سے مراد بھی افراد ہے قرآن کریم میں  
وَإِذْ تَنْصُرُ رُبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ” میں بھی فی نفسک کا لفظ آیا ہوا ہے۔ عام مفسرین تو اس کا معنی  
سرا کا کرتے ہیں لیکن ایسا کیا گیا تو پھر (خُفْيَةً) ذُوْنَ الْجَهْرِ کا لفظ زائد ہو جائے گا لہذا یہاں بھی فی نفسک کا معنی  
انفراد کا کیا جائے گا (اور شائع یہاں جو دونوں جگہ سرا والا معنی کرتے ہیں یہ صحیح نہیں)۔

دوسری حدیث کا جواب: (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ رَجُلٍ مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ؐ) واپس حدیث  
جس میں استثناء ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے ”إِلَّا أَنْ تَكُونِ تِجَارَةً“ اور جیسے ”إِلَّا مَنْ  
تَوَلَّى وَكَفَرَ“ تو استثناء منقطع بنانے سے یہ دوسرا مسئلہ بن جائے گا (معنی یہ ہوگا کہ ہاں اگر تم نے فاتحہ پڑھی ہے تو فاتحہ  
پڑھتے رہو مگر اور حالات میں جیسے افراد وغیرہ کی حالت ہے۔ خلف الامام قراءت نہیں کرنی)

الحاصل: اس ساری بحث و تحیث کے بعد پھر وہی کہو کہ منع و اباحت میں تعارض ہو تو ترجیح منع کو ہوتی ہے تو اس لحاظ سے  
بھی مقتدی کی قراءت کی نفی کا پہلو ترجیح پا گیا۔ دوسرا قوت دلائل کی وجہ سے بھی مقتدی کی قراءت خلف الامام نہ کرنے کو ترجیح  
حاصل ہوئی۔ (واللہ اعلم)۔

فائدہ:- ”وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثُ الزُّهْرِيُّ الْخ“ میں هَذَا کا اشارہ الیہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اوپر لا تَفْعَلُوا والی ثقات  
سے نقل شدہ حدیث ہے حالانکہ یہ درست نہیں۔ درست یہ ہے کہ ثقات سے مروی حدیث اور هَذَا کا اشارہ الیہ حضرت عبادہ  
ؓ کی حدیث کا یہ جملہ ہے جو بعد میں ذکر کیا جا رہا ہے لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ۔ پھر اگلے باب میں  
وَرَوَى بَعْضُ أَصْحَابِ الزُّهْرِيِّ الْخ سے دوبارہ اسی کو بیان کیا اور مصنف بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ  
الْإِمَامِ إِذَا جَهَرَ بِالْقِرَاءَةِ کے اندر ابو ہریرہ ؓ کی حدیث وَلَيْسَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ مَا يَذْهَبُ عَنْ دُخُولِهِ خَلْفَ الْإِمَامِ  
حدیث جو احناف کے موافق ہے کا جواب دے رہے ہیں۔

### بَابُ مَا يَقُولُ عِنْدَ دُخُولِهِ الْمَسْجِدَ

دنیاوی نعمتوں پر عموماً (اطلاق قرآنی) فضل کا لفظ ہے اور اخروی نعمتوں پر (اطلاق قرآنی) رحمۃ کا لفظ ہے۔ یہ ہے حکمت  
دخول فی المسجد کے وقت طلب رحمۃ کی اور خروج کے وقت طلب فضل کی۔  
معنی فضل: فضل کا معنی اصل میں زیادت ہوتا ہے تو اس میں یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ اصل نعمتیں تو اخروی نعمتیں ہیں یہ  
دنوی نعمتیں تو زائد ہیں۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ

اس حدیث سے تحیۃ المسجد کا استحباب ثابت ہوتا ہے چونکہ یہ امر استحباب کیلئے ہے اس لیے دربار شائع میں حاضری کا یہ  
پہلا سلام ہوتا ہے۔

﴿ص ۷۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ..... عَنْ أَبِي قَتَادَةَ ؓ : قَالَ أَبُو عِيسَى وَحَدِيثُ أَبِي قَتَادَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ:

غرض مصنف مسند ابی قتادہ کو ترجیح دینا ہے کہ یہ رائج ہے چونکہ اس کا راوی مالک بن انس ہے اور اس کے متابع موجود ہیں اور اس کے مقابلے میں مسند جابر بن عبد اللہ مرجوح ہے کیونکہ اس کا راوی سہیل بن ابی صالح ہے اور اس کا کوئی متابع موجود نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةَ وَالْحَمَّامَ

﴿ص ۷۲-۷۳﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ وَ أَبُو عَمَّارٍ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ حُرَيْثٍ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ

الْخُدْرِيِّ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةَ وَالْحَمَّامَ الْخ:

اس حدیث میں الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدٌ اور اس سے بعد والی حدیث میں جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا وَطَهُورًا ہے یعنی یہ اس وقت کی خصوصیت ہے کہ ہر فرد امت جہاں چاہے نماز پڑھ سکتا ہے اور جہاں سے چاہے تیمم کر سکتا ہے۔

اشکال: ایسا تو نہیں ہے کہ جہاں چاہے نماز پڑھ لے اور جہاں سے چاہے تیمم کر لے؟

جواب: یہ ہے کہ عوارض سے قطع نظر کر لیا تو پھر حکم اسی طرح ہے باقی رہے عوارض تو وہ الگ چیز ہیں (وہاں عوارض کے مطابق عمل ہوگا) بخلاف سابقہ اقوام کے کہ ان کے لئے مواضع مخصوصہ میں نماز پڑھنا ضروری ہوتا تھا۔ باقی رہا تیمم وہ تو ان میں تھا ہی نہیں۔

إِلَّا الْمَقْبَرَةَ: قبرستان میں اگر نجاست نہ بھی ہو تو بھی نماز وہاں پڑھنا مکروہ ہے۔

احناف کے نزدیک: کراہت تزیینی ہے۔

حنبلہ کے نزدیک: کراہت تحریمی ہے۔ یہ تب ہے جبکہ قبور سامنے ہوں اور کوئی حائل نہ ہو اور اگر قبور سامنے نہ ہوں یا کوئی چیز درمیان میں حائل ہو تو پھر کوئی کراہت نہیں۔

وَالْحَمَّامَ: یہ چونکہ کثیف عورت کی جگہ ہوتی ہے اور فساق و فجار یہاں آتے جاتے رہتے ہیں اس لئے اس میں بھی نماز پڑھنا پسند نہ فرمایا۔

قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ أَبِي سَعِيدٍ قَدْ رَوَى عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ رَوَيْتَيْنِ مِنْهُمَا مَنْ

ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَذْكُرْهُ وَهَذَا حَدِيثٌ فِيهِ اضْطِرَابٌ:

وجه اضطراب: یہ ہے کہ سفیان تو مرسل روایت کرتا ہے اس کی روایت میں ابوسعید کا ذکر نہیں۔ اور حماد بن سلمہ کی روایت میں ابوسعید کا ذکر ہے تو یہ متصل ہوگی۔ محمد بن اسحاق نے ابہام کر دیا۔

یہی کی یہ روایت بھی ابوسعید ہی سے ہوگی کیونکہ یہی کی عام روایات ابوسعید سے ہوتی ہے اعم اور اغلب پر محمول کرتے ہوئے (تو اس طرح تین روایات میں اضطراب پیدا ہو گیا تو اب مصنف نے سفیان کی روایت کو ترجیح دے دی)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ بُنْيَانِ الْمَسْجِدِ

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ ..... عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانٍ ؓ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

يَقُولُ مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا (أَيْ حَسْبَةَ لَارِيَاءَ) بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ:

مثله کا یہ معنی نہیں کہ اگر اس نے چھوٹی سی مسجد بنائی تو اس کے لئے جنت میں چھوٹی سی ہوگی اور بڑی بنائی تو بڑی سی ہوگی، بلکہ مثله سے مراد یہ بتانا ہے کہ جزاء کا مدار اخلاص پر ہوگا حسب اخلاص اللہ اس کو جزا دیں گے۔

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا بِذَلِكَ قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا وَمَحْمُودُ

بْنُ لَبِيدٍ قَدْ أَذْرَكَ النَّبِيَّ ﷺ وَمَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ قَدْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ وَهُمَا غُلَامَانِ صَغِيرَانِ:

حضور ﷺ کے وصال کے وقت یہ محمود بن لبید پانچ سال کے تھے اور محمود بن ربیع ﷺ اس سے چھوٹا تھا تو اس طرح یہ دونوں صحابی ﷺ ہیں اور صفار صحابہ ﷺ میں سے ہیں۔ سند میں تو صرف محمود بن لبید ﷺ کا ذکر ہے لیکن مصنف نے ان کے ساتھ ابن ربیع ﷺ کو بھی ذکر کر دیا ہے ایک تو اس لئے کہ دونوں صفار صحابہ ﷺ میں سے ہیں اور دوسرا اس لئے کہ دونوں ہم نام بھی ہیں۔ (الحاصل مسجدوں، مدرسوں کا بنانا اسلام میں مطلوب ہے لیکن پس و پیش کو دیکھ لیا جائے کہ کہیں دوسری مسجد ویران تو نہیں ہو جائے گی)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يَتَّخِذَ عَلَى الْقَبْرِ مَسْجِدًا

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَايِرَاتِ الْقُبُورِ

وَالْمُتَّخِذِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالشَّرَاحَ:

اس حدیث سے بظاہر عورتوں کے لئے زیارت قبور منع معلوم ہوتی ہے۔ امام ابوحنفہ کی ایک روایت بھی اسی طرح کی ہے اور ایک دوسری روایت اجازت کی بھی ہے (تو حنفیہ کی دور وایتیں ہو گئیں)

منشاء اس کا یہ ہوا ہے کہ ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ نے مردوں کو بھی زیارت قبور سے منع کیا۔ اور پھر اُلا فَزُورُوهَا کہہ کر اجازت دیدی۔ اب اگر حدیث الباب والا لَعَنَ اللَّهُ اس اجازت سے قبل کا ہو پھر تو یہ منسوخ ہو گیا۔ اور اگر اس اجازت سے بعد کا ہو تو پھر یہ باقی ہے۔ روایتوں کا یہ منشاء ہوا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حنفیہ کی منع و اباحت کی روایتوں میں تطبیق

بہتر ہے کہ عورتوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں اگر ان کی زیارت میں کسی فتنہ کا مظنہ ہو پھر تو منع ہے اور اگر فتنہ کا مظنہ نہ ہو تو پھر اباحت ہے۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّوْمِ فِي الْمَسْجِدِ

اگر ضرورت اور عذر ہو پھر تو منع نہیں ہے بغیر عذر کے بھی منع نہیں مگر عادت نہ بنائی جائے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ فرما رہے ہیں کہ اس کی عادت نہ بنائی جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَإِنْشَادِ الصَّلَاةِ وَالشَّعْرِ فِي الْمَسْجِدِ

مسجد میں بیع و شراء کی غیر مکلف کے لئے کراہت ہے مکلف کے لئے بغیر احضار المبیع کراہت نہیں۔

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ عُمَرُو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ ۞ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ۞

أَنَّهُ نَهَى عَنْ تَنَاشُدِ الْأَشْعَارِ فِي الْمَسْجِدِ وَعَنِ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ فِيهِ الْخ :

اگر شعر حسہ ہوں اور ان کے مسجد میں پڑھنے سے دینی مصلحت ہو پھر تو حرج نہیں ورنہ منع ہے۔

عمرو بن شعیب کا پورا نسب نامہ یہ ہے: عُمَرُو بْنُ شُعَيْبٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرُو بْنِ الْعَاصِ (یہ سند حجت ہے یا نہیں؟) اس میں عَنْ أَبِيهِ کی ضمیر کا مرجع تو عمرو ہے اور عَنْ جَدِّهِ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) مرجع عمرو ہو تو اس صورت میں جَدُّ مُحَمَّدٍ بنتا ہے اور یہ محمد صحابی نہیں اس لئے سند مرسل ہو جاتی ہے۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مرجع شعیب ہو تو اس صورت میں جد عبد اللہ بنتا ہے اور وہ صحابی ہے تو محدثین نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس ضمیر کا مرجع شعیب ہے۔ اور یہ عام قانون سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عام قانون یہ ہے کہ عَنْ أَبِيہ عن جدہ اگر کہیں آجائے تو دونوں ضمیروں کا مرجع اول اسم ہوتا ہے۔

بحث آخر: پھر بحث چلی ہے کہ شعیب کا اپنے جد عبد اللہ سے لقاء و سماع ہے یا نہیں؟ تو بخاری سماع کے قائل ہیں اس طرح یہ سند ان کے نزدیک حجت ہے۔ بعض محدثین کہتے ہیں کہ شعیب کا اپنے جد عبد اللہ سے سماع نہیں ہے۔ عبد اللہ کا ایک صحیفہ شعیب کے ہاتھ لگ گیا تھا جس میں روایات لکھی ہوئی تھیں یہ وہاں سے دیکھ دیکھ کر روایت کرتا ہے اس لئے یہ سند ضعیف ہے۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْجِدِ أُسَسَ عَلَى التَّقْوَى

﴿ص ۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ۞ قَالَ إِمْتَرَى رَجُلٌ الْخ :

یہ ”امترأء“ مرأ سے ہے جس کا معنی جھگڑنا ہے۔

فَقَالَ هُوَ هَذَا يَعْنِي مَسْجِدَهُ :

(یعنی اُنِسَسَ عَلَى التَّقْوَىٰ کا مصداق حضور ﷺ نے مسجد نبوی کو قرار دیا)

**سوال :-** دوسری روایات میں جو اس آیت کا شان نزول ذکر ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مصداق مسجد قباء ہے اور مسجد ضرار کا سیاق بھی بتلاتا ہے کہ اس کا مصداق مسجد قباء ہے؟

**جواب (۱) :-** بعض نے یہ دیا ہے کہ مسجد قباء کو اس کا مصداق دونوں قرار دیتے تھے نزاع اس میں نہیں تھا۔ نزاع تو تھا مسجد نبوی کے مصداق ہونے نہ ہونے میں۔ تو آپ ﷺ نے جواب دیکر جھگڑے کو ختم کر دیا (کہ میری مسجد بھی اس کا مصداق ہے)۔ مگر یہ جواب ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ قباء کے بارے میں بھی بظاہر ان کا اتفاق نہیں۔ اس لئے بہتر

**جواب :-** یہ ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا۔ حضور ﷺ کا مقصد اس جواب سے یہ تھا کہ یہ عنوان میری مسجد کو بھی شامل ہے تو مسجد قباء کا اس عنوان کے تحت داخل ہونا اولاً ہے۔ اور میری مسجد کا داخل ہونا ثانیاً ہے۔ اس لئے کہ مسجد ضرار کے مقابلے والی اوصاف جس طرح قباء میں پائی جاتی ہیں اسی طرح مسجد نبوی میں بھی بطریق اتم پائی جاتی ہیں (آیت کے دونوں جملے قباء کو اولاً شامل ہیں اور مسجد نبوی کو ثانیاً)۔

تو اس تقریر کی رو سے جملہ اول مسجد قباء کو شامل ہوا اولاً اور مسجد نبوی کو شامل ہوا ثانیاً۔ یا عکس کر لیتے ہیں کہ مسجد نبوی کو اولاً شامل ہے اور مسجد قباء کو ثانیاً۔ اور فیہ اول سے مراد مسجد نبوی ہے۔ مرجع ذکر کیا تو اور فرد مراد لے لیا۔ اور جب ضمیر راجع کی تو اس سے مسجد قباء مراد لے لی تو جملہ ثانیہ میں جملہ اولیٰ کا عکس ہو جائے گا (اب اولیت مسجد نبوی کو حاصل ہوگئی اور شان نزول کے خلاف بھی لازم نہیں آتا)۔

وَفِي ذَٰلِكَ (أَيُّ فِي مَسْجِدِ قُبَا) خَيْرٌ كَثِيرٌ :

یہ اشارہ ہے رضوان خیر کی طرف جس کا آیت میں ذکر ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَسْجِدِ قُبَا

یا تو اس سے بیان فضیلت مقصود ہے کہ مسجد قبا میں نماز پڑھنے کا ثواب بہت زیادہ ہے (یا یہ امر سبقت ہے یعنی صلوة فی المسجد النبوی و المسجد القبا کے ثواب کا باری تقاوت بتلانا ہے کہ دونوں کے ثواب میں تفاوت حج و عمرہ کا ہے۔

﴿ص ۷۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ أَبُو كُرَيْبٍ : إِسْمُهُ زِيَادٌ مَدِينِيٌّ (أَيُّ بَغْدَادِيٌّ) :

جو مدینی نسبت ہوتی ہے یہ مدینہ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ بغداد کی طرف کرنی مقصود ہوتی ہے جیسے علی بن مدینی، اگر خاص مدینہ کی طرف نسبت ہو تو وہ مدنی ہوتی ہے۔



## بَابُ مَا جَاءَ فِي أَيْ الْمَسَاجِدِ أَفْضَلُ

﴿ص ۷۴﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَبِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ

اللَّهِ ﷺ قَالَ صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِي مَا سِوَاهُ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ:

کیونکہ اس کا ثواب مسجد نبوی کے مساوی ہے۔ یہ ایک مطلب ہوا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ مسجد حرام تو مسجد نبوی پر فائق ہے۔ اس لئے کہ اس کا ثواب تو مائتہ الف ہے۔ اور مسجد نبوی کا ثواب الف ہے۔ یہ استثناء کا دوسرا مطلب ہوا اور یہی زیادہ صحیح ہے۔ اسی سے امت نے حرم مکہ کا حرم مدینہ پر فضیلت کا استخراج کیا ہے (اور اس کی دلیل مندرجہ بالا بیان کی جاسکتی ہے)۔

﴿ص ۷۵﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِي هَذَا وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى:

شد رحال کا (۱) احتمال یہ ہے کہ کنا یہ ہوتا ہے سفر سے۔ خواہ اونٹوں کے ذریعے ہو یا کسی اور ذریعہ سے ہو (سب اس میں داخل ہے)۔ اس نفی کو اگر ظاہر پر محمول کرتے ہیں پھر تو سفر مطلقاً منع ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ شارع علیہ السلام کا یہ مطلوب نہیں۔ (اس لئے یہ حدیث اپنے ظاہر پر تو بالکل محمول نہیں ہے کہ سفر کرنا ان کے علاوہ کی طرف جائز ہی نہ ہو)۔

(۲) احتمال یہ ہے کہ یہ السَّفَرُ مِنْ مَّكَانٍ إِلَى مَّكَانٍ وَمِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ پر محمول ہو۔ یہ مستثنیٰ منہ اقرب الی العموم ہے۔ (تقدیر عبارت ہوگی لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ مِنْ مَّكَانٍ إِلَى مَّكَانٍ وَمِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الْخ) اس پر بھی وہی سوال وارد ہوگا جو ظاہر پر محمول کرنے کی صورت میں وارد ہوا چونکہ ظاہر پر محمول کرنے کی صورت میں سفر من مکان الی مکان ہی ہوگا تو جیسے وہ باطل ہے ایسے ہی یہ بھی باطل ہے۔

جواب ابن تیمیہ:- انہوں نے اسی صورت کو اختیار کیا ہے اور جواب یہ دیا ہے کہ مقصد حدیث کا یہ ہے کہ جہاں مکان مقصود ہو سفر کرنے والے کا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَّكَانٌ وَمِنْ مَوْضِعٍ ہے نہ کہ عام سفر جن میں مکان مقصود نہیں ہوتا بلکہ مکین مقصود ہوتا ہے۔ پس پہلی اور دوسری صورت میں فرق پیدا ہو گیا (ابن تیمیہ کا یہ جواب سن کر ہمارے اساتذہ نے کوئی مناقشہ تو نہیں کیا لیکن ایک اور ترمیم کی ہے معلوم ہوتا ہے کہ جواب تو بہتر ہے)۔

اس پر ہم کہتے ہیں کہ روضة الرسول ﷺ کی زیارت کی نیت سے سفر کرنے کا منع ہونا اس سے ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ سفر الی المكان نہیں ہوتا بلکہ الی المکین ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے "أَلَا نَبِيَاءُ أَحْيَاءُ فِي قُبُورِهِمْ يُصَلُّونَ" مالک کا قول ہے کہ زائر کو یوں نہیں کہنا چاہیے کہ زُرْتُ رَوْضَةَ الرَّسُولِ ﷺ أَوْ قَبْرَ النَّبِيِّ ﷺ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ زُرْتُ النَّبِيَّ ﷺ (تو ہمارے اساتذہ نے صرف یہ ترمیم کی ہے)۔

(۳) احتمال (اس حدیث کی تشریح کے بارے میں) یہ ہے کہ اس حدیث میں مستثنیٰ منہ مساجد ہیں اور یہی احتمال ظاہر

ہے، مسند احمد میں ایک حدیث ہے اس میں مستثنیٰ منہ مساجد کے ہونے کی تصریح ہے (کہ مستثنیٰ منہ مساجد ہی ہیں) وہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر حافظ نے اس کو حسن کا درجہ دیا ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک وہ حسن بھی نہیں ہے کیونکہ اس کا راوی شہر بن حوشب ہے اور وہ ضعیف ہے مگر اس کا ضعف نقصان دہ نہیں اس لئے کہ ہم تو اس کو تائید کے درجے میں پیش کرتے ہیں ورنہ احتمال ثالث ظاہر ہونے کی وجہ سے خود بخود ہی ثابت ہے۔ پس اس طرح اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ بجز ان مساجد مثلاًشہ کے اور کسی مسجد کی طرف سفر نہ کیا جائے (اور کسی مسجد کی طرف سفر کرنا منع ہے)۔ تو اس طرح اس حدیث کا تعلق زیارة قبور عوام۔ زیارة قبور الاولیاء والصلحاء و زیارة رؤس الرسول ﷺ سے نہ رہا۔ حدیث الگ مسئلہ سے متعلق ہے اور یہ الگ مسئلہ ہے۔ اس کو خارج سے دیکھا جائے گا اگر کہیں جواز ہے تو جواز ہوگا اور اگر منع ہے تو منع ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی چیز نہیں تو اباحتِ اصلیہ پر چھوڑ دیا جائیگا۔ اس حدیث کو اس مسئلہ سے خواخواہ جوڑا گیا ہے۔ (ایک مسئلہ سفر الی المساجد کا ہے اور ایک مسئلہ زیارة قبور وغیرہ کا ہے یہ دو الگ الگ مسئلے ہیں حدیث کا تعلق صرف اول مسئلہ سے ہے)۔

(لہذا اب طے ہوا کہ بجز ان مساجد مثلاًشہ کے کسی اور مسجد کی طرف بیتِ ثواب سفر کرنا منع ہے)۔

**حضرت شاہ صاحب کی تقریر:** شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں اس کو بھی نہیں مانتا ہوں کہ اس حدیث سے بجز مساجد مثلاًشہ کے باقی کسی مسجد کی طرف سفر کرنے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب ”لا حَسَدَ إِلَّا فِی الْاَوْتِنِیْنِ“ کے قبیل سے ہے۔ حسد سے مراد غبطہ ہے اور غبطہ تو دوسری اشیاءِ حسنة (علم و خیر) میں بھی ہوتا ہے تو اثنین میں حصر نہیں ہونا چاہیے؟ تو یہی کہا جاتا ہے کہ حصر سے مقصود اثنین کی اَحْقِیْث کو بتلانا ہے۔ اثنین کے علاوہ دوسری اشیاءِ حسنة میں غبطہ کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔ اسی طرح اس حدیث کو بھی سمجھو۔

کہ مساجد مثلاًشہ کی اَحْقِیْث بتلانی مقصود ہے ان کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف سفر کرنا جائز ہے یا ناجائز اس کو تو خارج سے دیکھا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ شہر تو بس لاہور ہی ہے (اس سے لاہور کی شہریت کی اَحْقِیْث کو بتلانا ہے) اور یہ ایسے ہی جیسے حدیث میں ہے ”لَمْ تَكْمَلِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَآمِیَّةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ“۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ فاطمہ و عائشہؓ میں کمال نہیں بلکہ ان کی اَحْقِیْث بتلانی مقصود ہوتی ہے اسی طرح (مَا نَحْنُ فِیْهِ) اس حدیث کو بھی سمجھنا چاہیے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حافظ نے بھی اس تقریر کی طرف امکان کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔ بہر حال یہ تقریر زیادہ پسندیدہ ہے کہ اس حدیث سے مساجد مثلاًشہ کی اَحْقِیْث کو بتلانا مقصود ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِی الْمَشْیِ إِلَى الْمَسْجِدِ

﴿ص ۷۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَارِبِ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : إِذَا

أَقِيْمَتِ الصَّلٰوةَ فَلَا تَأْتُوْهَا وَانْتُمْ تَسْعَوْنَ النِّخ:

در بارشانی میں آنے کا ادب یہ ہے کہ وقار سے آؤ اور اطمینان سے آؤ، اس طرح سے نہ آؤ کہ دیکھنے والا لطیف سمجھے۔

سوال: اس پر سوال ہوا کہ پھر تو رکعت نکل جائے گی؟

جواب: تو اس کے جواب میں فرمایا کہ ”فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوْا“

دوڑنا و بھاگنا تو بالاتفاق منع ہے، پلگنا یعنی کچھ تیز قدم اٹھانا اس میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ اگر فوات رکعت کا خوف ہو تو کچھ تیز چل پڑے اور بعض نے کہا کہ اس سے بھی گریز کرے۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف ؓ کی مسلم شریف میں حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ انکے پیچھے جماعت میں آکر شریک ہوئے تو تھوڑا سا تیز چل کر آئے (معلوم ہوا کچھ تیز چلنے کی گنجائش ہے)۔

مسئلہ: عند ابی حنیفہؒ مسبوق کی جو نماز امام کے بعد ہوتی ہے وہ نماز اس کی اوّل صلوٰۃ ہوتی ہے اور امام کے ساتھ جو پڑھتا ہے وہ اس کی آخر صلوٰۃ ہوتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: اس کا عکس ہے۔

دلیل شافعیؒ: اسی حدیث کا لفظ ”فَأَتِمُّوْا“ ہے، اتمام کا معنی ہوتا ہے کسی ناقص چیز کو پورا کرنا اور یہ آخر میں ہوتا ہے۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ: ایک حدیث میں ”وَمَا فَاتَكُمْ فَأَقْضُوا“ ہے (دیکھو العرف الشذی علی الجامع الترمذی ص ۸۲)

قضاء اس کو کہتے ہیں کہ اپنے محل سے کوئی چیز ہٹ کر کی جائے۔ مسلم جلد اول ص ۲۲۰ پر حضرت ابو ہریرہ ؓ کی حدیث میں ہے وَاقْضِ مَا سَبَقَكَ۔

ہر فریق کی طرف سے دوسرے فریق کے متادل کا جواب:

شوافع نے یہ کہا کہ قضاء بمعنی ادا استعمال ہوتا ہے جیسے ”إِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا“ ہے۔ احناف نے جواباً کہا کہ اتمام کا اطلاق جیسے آخر پر ہوتا ہے اسی طرح اوّل پر بھی ہوتا ہے تو اس طرح کوئی بات طے نہ ہوئی۔ محقق ابن ہمام:

فرماتے ہیں کہ دیکھنا یہ ہے کہ منصب اقتداء کس چیز کا تقاضا کرتا ہے (قضاء کا یا اتمام کا) پس جس کا وہ تقاضہ کرے گا اسی کو ترجیح ہوگی اور وہ طے ہو جائے گا۔ اگر مقتدی کی امام کے ساتھ اوّل ہو اور امام کی آخر، یہ تو بڑا اختلاف ہے منصب اقتداء کے خلاف ہے پس یہ مرجوح ہوا (لہذا احناف کے مسلک کو ترجیح ہوگی)۔ اس کے علاوہ مسلم شریف جلد اول باب الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ ص ۱۳۲ میں عبدالرحمن بن عوف ؓ والی حدیث میں لفظ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بعد السلام وہ رکعت ادا کی ”الَّتِي سَبَقْتَنَا“ اس سے بھی مذهب الاحناف کی تائید ہوتی ہے۔

تطبیق کی صورت:- یہ ذکر کی گئی ہے کہ قرأت کے اعتبار سے تو بعد السلام والی نماز مسبوق کی اول صلوٰۃ ہے اور غیر قرأت کے اعتبار سے آخر صلوٰۃ ہے۔ تو بعض الوجوہ اول ہے اور بعض الوجوہ آخر ہے۔ ”فَاقْصُوا“ اور ”فَاتِمُوا“ دونوں درست ہو گئے۔ اس کا فائدہ مغرب میں ظاہر ہوگا کہ مغرب کی ایک رکعت امام کے ساتھ لی تو بعد السلام اس نے دو پڑھنی ہیں قرأت تو دونوں میں کرنی ہے لیکن تشہدان دو میں سے ایک پر کرنا ہے۔ (واللہ اعلم)۔  
فائدہ:- (بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُعُودِ فِي الْمَسْجِدِ الخ آسان ہے معنی کر لیا جائے)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْخُمْرَةِ

خُمْرۃ اسے کہتے ہیں جس پر ایک قمیض کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکے اور خَصِيرُ اس کو کہتے ہیں جس پر ایک سے زائد آدمی کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک فرض تب ادا ہوگا جب سجدہ اس چیز پر کرے گا جو جنس ارض سے ہو۔ جمہور ائمہؒ اسے تو قائل نہیں البتہ صلوٰۃ علی الارض اقرب الی التواضع ہونے کی وجہ سے اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ عمر بن عبدالعزیزؒ کے متعلق آتا ہے کہ ان کا عمل صلوٰۃ علی الارض کا تھا۔ اگر کسی چٹائی یا مصلے پر پڑھتے تو سجدے کی جگہ ٹی ڈال لیتے۔ کہتے ہیں کہ حجاج بن یوسف کا بھی یہی عمل تھا۔ کسی نے اس کو مرنے کے بعد خواب میں دیکھا اور اس کا حال پوچھا تو حجاج نے کہا کہ اس عمل کی وجہ سے میری مغفرت ہو گئی۔

بہانہ بخ ہے خدائے کریم کی رحمت بے جو زعم میں چند آنسو یہ بھی بہانہ ہوا

فائدہ:- بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْخَصِيرِ کی بھی تقریر ہو گئی اس کا اور

بَابُ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْبُسْطِ کا صرف معنی کر لیا جائے۔ ”طنفسۃ“ جھاردار کپڑا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْحِطَّانِ

ابوداؤد شریف میں ایک روایت ہے کہ صحراء میں نماز پڑھنے سے ایک نماز کا ثواب پچاس گنا ملتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی آبادی کو چھوڑ کر صحراء میں چلا جائے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ جب صحراء میں ہو تو وہیں نماز ادا کر لو۔ یہ نہیں ہونا چاہیے کہ مسجد میں چل کر نماز ادا کریں گے۔ نیز صحراء میں یہ بھی ہوتا ہے کہ گناہ نہیں ہوتا اور شہروں جیسا شور و شغب بھی نہیں ہوتا (تنہائی میسر آ جاتی ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي سُتْرَةِ الْمُصَلِّي

﴿ص ۷۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ أَبِيهِ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا

وَضَعَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُوْخَرَةِ الرَّحْلِ فَلْيَصِلْ وَلَا يُبَالِيَ مَنْ مَرَّ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ :

اسی سے فقہاء نے نکالا ہے کہ سترہ ایک ذراع لمبا ہونا چاہیے۔ اصل غرز (گاڑھنا) ہے اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر اس کو طولاً رکھ دیا جائے (تاکہ اس کے سرے دائیں بائیں ہوں۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر ہلالی خط بنا دیا جائے یہ بھی کفایت کر جاتا ہے کیونکہ ابوداؤد میں خط کی بھی حدیث ہے۔

شریعت میں اس سترے والے حکم میں مار کی بھی رعایت ہے اور مصلی کی بھی۔ بلا نظم جو ملک چل رہے ہیں ان میں شاید سرفہرست پاکستان ہی ہے۔

مار کی رعایت اس طرح کہ یہ مرو کی وجہ سے شور نہیں ہوگا۔ اور مصلی کی اس طرح کہ اس کو تشویش لاحق نہیں ہوگی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْمُرُورِ بَيْنَ يَدَيِ الْمُصَلِّي

﴿ص ۷۹﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ ؓ : قَالَ أَبُو النَّضْرِ لَا أَذْرِي قَالَ

أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ أَرْبَعِينَ شَهْرًا أَوْ أَرْبَعِينَ سَنَةً :

مسند بزار میں روایت اربعین خریفاً والخريف السنۃ کی ہے تو اس سے تعین ہو جاتی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةُ شَيْءٌ

لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةُ شَيْءٌ یعنی فعل مصلی کے ماسوا کوئی شی قاطع صلواتہ نہیں ہے۔ اب فلا بد علیہ ما یورد (ورنہ فعل مصلی کا قاطع ہونا تو ظاہر ہے)۔ (اس باب کی حدیث حضرت ابن عباسؓ کو ذہن میں رکھا جائے تاکہ آئندہ باب میں مفید ہو)۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ إِلَّا الْكَلْبُ وَالْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ

﴿ص ۷۹﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ ؓ : قَطَعَ صَلَاتُهُ

الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ وَالْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ الْخ :

امام احمدؒ کلب کے تو قاطع ہونے کے قائل ہیں۔ حمار اور مرأتہ کے قاطع ہونے کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ مرأتہ کے بارے میں عائشہؓ کی معارض حدیث موجود ہے اور حمار کے بارے میں اوپر والی حدیث ابن عباسؓ معارض موجود ہے۔ بعض لوگ ان تینوں کو قاطع کہتے ہیں جیسا کہ اس حدیث میں آگیا ہے۔ اس کے معارض (جو ابن عباسؓ کی حدیث ہے) کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اس میں تنقیح نہیں ہے معلوم نہیں سترہ تھا یا نہیں تھا۔ وہ حمار اس سترے کے اندر سے گذرایا باہر سے گذرا اس لئے ایسے معارض کا اعتبار نہیں۔ اور عائشہؓ والی حدیث جو معارض ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں مرد و کا ذکر

نہیں (اور قاطع صلوٰۃ تو مرد و مرآۃ ہے)۔ جمہور ائمہ کے نزدیک ان تین میں سے کوئی بھی قاطع نہیں۔

حدیث الباب کا جواب: یہ ہے کہ اس قطع سے مراد قطع التوجہ والانشوع ہے۔

سوال: اب رہا اس پر یہ سوال کہ قطع توجہ کا پہلو تو ہر چیز میں ہے پھر ان تین کی تخصیص کی کیا وجہ ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ ان تین کی وجہ تخصیص یہ ہوئی ہے کہ ان تینوں کے بارے میں حدیثیں ہیں جو بتلاتی ہیں کہ ان کی سرحدیں شیطان سے ملتی ہیں۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الثُّوبِ الْوَاحِدِ

اگر ایک کپڑا ہے اور وہ اتنا بڑا ہے کہ پورے بدن کو لپیٹ کر اس کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے تو اس طرح نماز ادا کرنا مستحب ہے۔ اور اگر اس کو تہبند بنا کر نماز پڑھ لی تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔ زیادہ سے زیادہ اولیٰ کے خلاف ہو گیا۔ امام احمد کہتے ہیں کہ اس طرح کرنے سے اسکی نماز نہیں ہوگی واجب الاعادہ ہوگی۔

البحر الرائق و کبیری فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ تین کپڑوں میں نماز پڑھنا مستحب ہے اگر میسر ہوں۔ اور اگر میسر نہ ہوں تو پھر ایک کپڑے میں بھی نماز پڑھ سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ننگے سر نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اولیٰ و استحباب کے خلاف ہے۔

مسئلہ: مولانا عبدالحی صاحب لکھتے ہیں کہ اگر کسی جگہ عمامہ کے بغیر نماز پڑھنا رواج نہ ہو تو وہاں بغیر عمامہ کے نماز مکروہ ہے۔ لیکن عام مسئلہ عمامہ کے استحباب کا ہے۔

ستر عورة: غیر سے بالاتفاق ضروری ہے۔ اپنے آپ سے بھی ضروری ہے یا نہیں؟ صحیح قول کے مطابق ضروری نہیں ہے۔ پس اگر کوئی شخص ایک لمبی قمیض پہن کر نماز پڑھ رہا ہے اور گریبان کھلا ہوا ہے اور رکوع و سجود میں جاتے ہوئے اپنے تنج پر نگاہ پڑ جائے تو نماز اس کی ہو جائے گی۔

کشف عورة: ھقیقۃً ہو کہ لوگوں کے سامنے ننگے نماز پڑھتا ہے۔ یا حکماً کہ تنہائی میں ننگے نماز پڑھتا ہے تو اس طرح نماز نہیں ہوتی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي ابْتِدَاءِ الْقِبْلَةِ

ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں بھی قبلہ بیت المقدس تھا۔ ہجرت کے بعد بھی سولہ یا سترہ مہینے یہی قبلہ رہا۔ حضور ﷺ کی خواہش تھی کہ بیت اللہ قبلہ ہو جائے۔ تحویل ہو جائے۔ یہ خواہش کیوں تھی؟ اس کی کیا وجہ تھی؟ تو اس کی وجہ اللہ جانتا ہے بہر حال آپ ﷺ چاہتے ہی تھے۔ تو اس پر تحویل کا حکم نازل ہوا۔

مسجد قبلین میں آپ ﷺ طہر کی نماز پڑھا رہے تھے تو اس میں تحویل کا حکم نازل ہوا۔ اس کو مسجد بنو عمرو بن عوف بھی کہتے ہیں۔ پھر عصر کی پوری نماز آپ ﷺ نے اپنی مسجد میں آکر بیت اللہ کی طرف منہ کر کے پڑھی۔ اس میں ایک نمازی جس نے

آپ ﷺ کے ساتھ عصر پڑھی تھی انہوں نے مسجد بنی اشہل کے نمازیوں کے پاس سے گذرتے ہوئے ان کو خبر دی تو انہوں نے عصر میں تحویل کر لی۔ قباء والوں کو اس دن پتہ نہ چلا بلکہ اگلی صبح کو پتہ چلا تو انہوں نے صبح کی نماز میں تحویل پر عمل کیا۔ پس روایات میں بظاہر جو تعارض نظر آتا تھا وہ اس تقریر سے بالکلیہ ختم ہو گیا۔

تحویل قبلہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

اعتراض (۱): ایک اعتراض تو حافظؒ نے یہ اٹھایا ہے کہ بیت المقدس تو یقینی قبلہ تھا۔ پھر ایک آدمی نے خبر دی اور یہ تو خبر واحد ہے جو ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ تو ظن کی وجہ سے یقین کو کیسے چھوڑ دیا گیا؟

جواب: یہ ہے کہ خبر واحد جب محفوف بقراءن الصدق ہو تو وہ بھی مفید یقین ہو جاتی ہے کیونکہ تحویل کی باتیں ہوتی رہتی تھیں حضور ﷺ کی بے چینی بھی صحابہؓ دیکھتے رہتے تھے تو جب ایک آدمی نے تحویل کی خبر دی تو ان کو یقین ہو گیا۔ فلا اشکال۔

اعتراض (۲): پھر سوال ہوا کہ تحویل پر عمل کرنے کی وجہ سے کافی نقل و حرکت ہوئی ہوگی آگے کی صفیں پیچھے اور پیچھے کی صفیں آگے، یہ چلنا پھرنا تو مفسد صلوٰۃ ہے۔ اس کے دو جواب ہیں (۱) یہ ہے کہ یہ اس زمانے کا قصہ ہے جبکہ ابھی تک عمل کثیر کے مفسد صلوٰۃ ہونے کا حکم نازل نہیں ہوا تھا (۲) یہ ہے کہ اگر یہ بعد کا واقعہ ہے تو پھر ممکن ہے کہ آہستہ آہستہ، ٹھہر ٹھہر کر ہر صف اپنے اپنے مقام پر پہنچ گئی ہو۔ اور عمل قلیل کی صورت ہوئی ہے۔ فلا اشکال۔

اعتراض (۳): پھر سوال ہوا کہ اہل قباء کی عصر، ظہر، مغرب، عشاء یہ چار نمازیں جو تحویل کے خلاف ہوئی ہیں بظاہر یہ تو کافی نہیں ہونی چاہئیں۔ ان کے اعادہ کا امر ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ ممکن ہے اس وقت جہل عذر ہو، چونکہ شریعت کے احکام کو ابھی تک تفر و تحکم حاصل نہیں ہوا تھا۔ اس لئے اعادہ کا امر نہیں فرمایا۔

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ

اس پر جو سوال ہے وہ ظاہر ہے (کیونکہ ہمارا قبلہ تو مابین الشمال والمغرب ہے)۔ تو اس کی تین تقریریں ہیں۔

تقریر (۱): یہ اہل مدینہ کا قبلہ بتایا جا رہا ہے اور ان کا قبلہ بین المشرق والمغرب ہی ہے۔ جسے ابوسعیدؓ کی حدیث شریفہ قُوا أَوْغَرَبُوا (والی ہے یہ بھی اہل مدینہ کے بارے میں ہے)۔

تقریر (۲): جس طرح مشرق و مغرب کا اطلاق اس صورت پر ہوتا ہے کہ جب مشرق و مغرب دائیں بائیں ہوں۔ اسی طرح (بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) کا اطلاق اس صورت پر بھی ہوتا ہے کہ مشرق خلف ہو اور مغرب امام ہو اور قبلہ مغرب کی جانب ہو تو مغرب کی سمت قبلہ سے بھی آگے چلی جائے گی تو بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ والا حکم ہمارے لئے بھی ہو گیا۔ اور یہ حکم عمومی ہو گیا۔

تقریر (۳): بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ میں مشرق، مغرب سے مراد مختلف موسموں کی مشرق و مغرب ہے۔ یعنی مغرب

شتائی اور مشرق صغی۔ وبالعکس، تو اس طرح بھی اس کو عمومی حکم بنایا جاسکتا ہے۔ ابن مبارک کی ”هَذَا أَهْلُ الْمَشْرِقِ“ کہہ کر یہی مراد ہے کہ اس طرح کی تقریر کر کے اس حکم کو اہل مشرق کے لئے بھی بنایا جاسکتا ہے۔ مقصد انکا اہل المشرق کہنے سے انکا حصر نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ فِي الْغَيْمِ

﴿ص ۸۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ أَبِيهِ ۞ :

فَلَمْ نَذِرْ أَيْنَ الْقِبْلَةُ فَصَلَّى كُلُّ رَجُلٍ مِمَّا عَلَى حِيَالِهِ :

فقہاء بھی اسی طرح فرماتے ہیں ”مَنْ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَلْيَتَحَرَّيْ“ کا قبلہ یہ ہے کہ جس جہت کی تحری ہو جائے تو اسی طرف توجہ کر کے نماز پڑھ لے۔ اگر بعد میں معلوم ہوا کہ خطا ہو گئی تو پھر بھی نماز ہو گئی۔ اور اگر تحری کے بغیر نماز پڑھی اور بعد میں معلوم ہوا کہ قبلہ صحیح تھا تو پھر بھی نماز نہیں ہوئی۔

قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِذَلِكَ الْخ :

اس لئے آیت کے شان نزول کے اعتبار سے اس حدیث پر اعتبار نہیں۔ آیت کے نزول میں اقوال مختلف ہیں (۱) قِيلَ نَزَلَتْ فِي حَقِّ الْمُسَافِرِينَ (۲) قِيلَ نَزَلَتْ فِي الْحُدُوبِ (۳) قِيلَ نَزَلَتْ إِذَا ارْتَفَعَ بَيْتُ الْمَقْدِسِ۔ یعنی جب رخ قبلہ کا مسئلہ پیش آیا اور لوگوں نے اعتراض کیا تو اسکے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ مَا يُصَلِّي إِلَيْهِ وَفِيهِ

﴿ص ۸۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ ۞ أَنَّ النَّبِيَّ ۞ نَهَى أَنْ يُصَلَّى فِي

سَبْعَةِ مَوَاطِنَ فِي الْمَزْبَلَةِ وَالْمَجْزَرَةِ وَالْمَقْبَرَةِ وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ وَفِي الْحَمَّامِ وَمَعَاطِنِ الْبَابِلِ

وَفَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ اللَّهِ :

یہ چند جگہیں نجس ہوتی ہیں اس لئے ان میں نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔

اور مقبرہ میں جب قبر اس سامنے ہوں اور بلا حائل ہوں (اس وقت نماز جائز نہیں ہوگی) اور اونٹ کے پانی پینے کی جگہیں کہ یہ نجس ہوتی ہیں۔



## بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَأَعْطَانِ الْإِبِلِ

﴿۸۱﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : وَلَا تُصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ :

لوجود الموانع: (۱) مثلاً اس کے بھاگ جانے اور فرار کا ڈر ہوتا ہے، (۲) مثلاً یہ کہ مکان نجس ہوتا ہے (۳) یہ کہ اس کے بول کے وقت رشاشے (چھینے) پڑنے کا خطرہ ہوتا ہے (۴) ایک سبب اس کی شیطیت بھی بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ مثل مشہور ہے، (اونٹ رے اونٹ تری کوئی کل سیدھی) مگر یہ کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی تردید الصلوٰۃ الی الراحلة والی حدیث سے ہو رہی ہے، اگر شیطیت وجہ ہوتی تو یہاں بھی منع ہوتی۔

مرابض غنم میں جواز کی وجہ: مذکورہ موانع و علت کے انقضاء کی وجہ سے ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءُ وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَأَبْدَأُوا بِالْعِشَاءِ

﴿ص ۸۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ : قَالَ إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءُ وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ

فَأَبْدَأُوا بِالْعِشَاءِ :

تاکہ قلب طعام کے ساتھ مشغول نہ ہو، شریعت یہ چاہتی ہے کہ صلاۃ اس حالت میں پڑھو کہ تمہارا دل ہر قسم کے وساوس سے خالی ہو۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ النَّعَاسِ

﴿ص ۸۱﴾ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا

قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَرْقُدْ :

یہ نفل نماز کے بارے میں ہے فرض نماز کو اپنے وقت سے مؤخر کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يُصَلِّي بِهِمْ

﴿ص ۸۰-۸۱﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَمَحْمُودُ بْنُ غِيْلَانَ ..... عَنْ أَبِي عَطِيَّةٍ : مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يُؤْمَهُمْ :

یہ عام نہیں ہے بلکہ مخصوص ہے کہ اگر بالا ذن ہو تو جواز ہے، یہ اس کی تفسیر ہے۔

سوال: اذن تو یہاں بھی ہوا کہ مالک بن الحویرث ؓ کو مسجد والے کہہ رہے ہیں کہ آئیں نماز پڑھائیں، پھر بھی وہ نماز نہیں

پڑھا رہے؟

جواب (۱): یہ مالک بن الحویرث ؓ کا اپنا فہم ہے ممکن ہے کہ خود ان کا مذہب بھی یہی ہے۔

جواب (۲): مالک بن الحویرث ؓ کا مقصد اعلام مسئلہ ہے کہ زائر خواہ کتنا ہی باکمال کیوں نہ ہو؟ پھر بھی وہ امامت کا مستحق نہیں ہوتا، وہی مستحق ہوتا ہے جو امام راتب ہے، یہ جو اس کے خلاف ذہن بنا ہوا ہے، مالک بن الحویرث ؓ اس کی تردید کر رہے ہیں، ہاں اگر وہ امام راتب اجازت دیدے تو پھر مضائقہ نہیں ہے، اور یہ ایسے ہے جیسے ابن عباسؓ نے حضور ﷺ سے کہا تھا نِمْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ تو آپ ﷺ نے ابن عباسؓ کے سوال کے جواب میں نَوْمِيْ غَيْرُ نَاقِضٍ سے جواب نہ دیا بلکہ جواب میں اِنَّ الْوُضُوْءَ عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا کہا کہ آپ ﷺ کا مقصد اعلام مسئلہ عموماً تھا، اسی طرح یہاں مالک بن الحویرث ؓ کا مقصد اعلام مسئلہ تھا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَرَاهِيَةِ اَنْ يَّخْصَّ الْاِمَامُ نَفْسَهُ بِالْاَدْعَاءِ

اجتماعی دعاء بعد الصلوٰۃ المكتوبة:

اگر تخصیص کا معنی کرتے ہیں کہ مفرد کا صیغہ استعمال نہ کرے بلکہ جمع کا صیغہ استعمال کرے تو یہ حدیث دوسری احادیث میں منقولہ دعاؤں کے خلاف ہو جاتی ہے کیونکہ ان میں اکثر مفرد کا صیغہ استعمال ہے، البتہ قرآن کی بعض منقولہ دعاؤں میں جمع کا صیغہ استعمال ہے، پس اس کا یہ معنی کیا جائے گا کہ تنہا دعا نہ کرے اور لوگوں کے ساتھ مل کر دعا کرے۔ فرض نمازوں کے بعد اجتماعی دعا کا یہی مأخذ ہے اور یہ بہت بڑا مأخذ ہے، اس کو بدعت سمجھنا جہالت ہے کیونکہ یہ اَفْضَلُ الدُّعَاءِ بَعْدَ الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ مِنْ اَمْ قَوْمًا وَهُمْ لَهٗ كَارِهُونَ

﴿ص ۸۲﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلٰی بْنِ وَاَصِلَ بْنِ الْكُوْفِيِّ ..... عَنْ الْحَسَنِ ؓ : قَالَ سَمِعْتُ

أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ ؓ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَةَ رَجُلٍ اَمْ قَوْمًا وَهُمْ لَهٗ كَارِهُونَ الْخ:

اس امام کی بے دینی کی وجہ سے۔ اس کے ظالم ہونے کی وجہ سے اس صورت میں وزیر اسی پر ہے، مگر اس میں اعتبار اکثریت کا ہے ایک دو کا اعتبار نہیں ہے، اگر امام متدین ہو، متشرع ہو، اور قوم غیر متدین ہو تو پھر کراہت کریں تو وزیر اس پر نہیں لپے۔ بلکہ ان پر ہے۔ یہ ڈنار ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ اِذَا صَلَّى الْاِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا

قائم کی اقتداء خلف القائم اسی طرح قاعد معذور کی اقتداء خلف القاعد المعذور، اسی طرح قاعد کی اقتداء خلف القائم یہ صورتیں بالاتفاق جائز ہیں۔

پہلا نزاع کہ قائم کی اقتداء خلف القاعد جائز ہے یا نہیں؟

امام محمدؒ ومالكؒ کے نزدیک: یہ ناجائز ہے۔ کوئی دوسرا امام تلاش کرنا چاہیے۔

جمهور ائمہ شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ و ابو حنیفہؒ ان سب کے نزدیک یہ اقتداء بھی جائز ہے۔ مالکیہ کی دلیل: مالکیہؒ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ ایک حدیث ہے ”لَا يُؤْتَمُّ أَحَدٌ بِغَدِي جَالِسًا“۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جالساً امام بننے والی صورت آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔ کسی اور کیلئے اس کا جواز نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ حدیث ثابت ہو جائے تو اس نزاع کے لئے فیصلہ کن ہے۔ مگر اس کا ثبوت مشکل ہے اس لئے کہ اس کی سند میں جابر جھٹی ہے اور اس کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض محدثین اس کی روایت کو لیتے ہیں اور بعض محدثین اس کی روایت کو نہیں لیتے جیسے یحییٰ بن معین القطانؒ، امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ میں نے جابر جھٹی سے بڑا جھوٹا نہیں دیکھا۔ اس لئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔

بعض مالکیہ کی تقریر: بعض مالکیہ نے یہ تقریر کی ہے کہ اس حدیث سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی اقتداء کی اس صورت کا مرض الوفا والے واقعہ سے جواز ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مرض الوفا والے واقعہ میں بہت ساری باتیں ایسی نظر آتی ہیں جو خصوصیت پر دلالت کرتی ہیں جیسے ابو بکرؓ کا بغیر عذر کے پیچھے ہٹنا اور آپ ﷺ کا امام بننا تو جیسے یہ خصوصیت ہے۔ کیا بعید ہے کہ مرض الوفا کی اقتداء کی یہ صورت بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہو۔

احناف کا جواب: احناف نے اس کا جواب دیا کہ ابو بکرؓ کا پیچھے ہٹنا بغیر عذر کے نہیں تھا بلکہ انکو حصر لاحق ہو گیا تھا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض حنفیہ کا یہ دعویٰ محض دعویٰ ہی ہے اس کو ثابت کرنا بڑا مشکل ہے۔ بہر حال مجوزین کے پاس مرض الوفا والے واقعہ کے علاوہ اور کوئی سامان نہیں ہے۔

دوسرا نزاع جواز کی صورت میں مقتدیوں کے جلوس وعدم جلوس کا ہے:

عند الاحمد واسحاق: قعود کرنا ہوگا۔ مصنف نے احمدؒ واسحاقؒ کا مذہب نقل کیا کہ قعود کرنا ہوگا۔ مگر مصنف نے ان کے مذہب میں کوئی تفصیل نقل نہیں کی ہے جب کہ ان کے مذہب میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ اگر امام ابتداء صلوٰۃ سے قاعد ہے تو پھر مقتدیوں کو بھی قاعد ہونا چاہیے۔ اور اگر امام نے صلوٰۃ کی ابتداء تو قائماً کی پھر مرض طاری ہونے کی وجہ سے قعود کر لیا تو اس صورت میں مقتدیوں کو کھڑے رہنا چاہیے۔ ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ میرا بھی یہی مذہب ہے مگر میرے نزدیک اس صورت میں اگر امام کی آواز سب کو نہ پہنچ سکتی ہو تو لوگوں تک اس کی آواز کو پہنچانے کے لئے اس کے پہلو میں ایک مقتدی کھڑا رہے اور باقی مقتدی اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں۔

شافعیہ و حنفیہ کے نزدیک: مطلقاً قیام ہے۔ چاہے درمیان میں امام کو مرض لاحق ہو یا ابتداء ہی سے۔

دلیل حنا بلہ: اس باب کی حدیث ہے ”وَإِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا أَجْمَعُونَ“ واقعہ حدیث الباب ۵۵ کا ہے۔ اور اسی باب کی روایت میں ہے کہ گھوڑے سے گر گئے تھے۔ اور ابوداؤد، بابُ الإِمَامِ يُصَلِّي مِنْ قُعُودٍ ص ۹۳ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے اَنْفَكْتُ قَدَمَهُ تَوَدُّونَ فِي تَعَارُضٍ نَحْنُ وَدُونُ بَاتِيں جمع ہو سکتی ہیں۔

شافعیہ حنفیہ کی دلیل :- مرض الوفات والا واقعہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد تھے اور ظاہر یہی ہے کہ صحابہ قائم تھے۔ اور یہ واقعہ بعد کا ہے تو یہ واقعہ ناسخ ہے اور پہلا ۵۵ کا مرض قدیم والا واقعہ اس کے ذریعے منسوخ ہے۔ اسی طرح بخاری و حمیدی نے کہا ہے۔

حنا بلہ کی طرف سے واقعہ مرض الوفات کے جوابات:

جواب (۱): حنا بلہ کہتے ہیں کہ مرض الوفات والے واقعہ میں اور مرض قدیم والے واقعہ میں تعارض نہیں ہے۔ مرض قدیم والے واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء سے قاعد تھے اور مرض الوفات والے واقعہ میں ابتداءً صلوة قائم ہوئی ہے۔ اس کی دو تقریریں ہیں۔ ایک تقریر شوکانی کی ہے کہ شروع میں تو امام ابو بکر رضی اللہ عنہ تھے انکو تو کوئی عذر لاحق نہیں تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا امام بننا بعد کی بات ہے دوسری تقریر ابن ہمام کی ہے، ابن ہمام کہتے ہیں کہ جب دو آدمیوں کے سہارے آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے اور آ کر نماز میں شریک ہوئے تو تحریر قائم کہنے کی قدرت تو تھی پھر بعد میں مرض کی شدت ہو گئی ہوگی پھر بیٹھ گئے ہونگے ایسی صورت میں حنا بلہ کے نزدیک مقتدیوں کو کھڑے رہنا چاہیے۔ تو اس طرح مرض الوفات والا واقعہ حنا بلہ کے خلاف نہ ہوا۔ پس دونوں (واقعے) معمول یہ ہیں، ناسخ و منسوخ کہنے کی ضرورت ہی نہیں۔

جواب (۲): إِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا یہ تو قولی حدیث ہے۔ اور مرض الوفات والے واقعہ میں صحابہ نے جو قیام کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا تو وہ صرف تقریر ہے، قول و فعل کا جب تعارض ہو جائے تو قول کو ترجیح ہوتی ہے چہ جائیکہ فعل نہ ہو بلکہ صرف تقریر ہو (تو وہاں تو بطریق اولی قول کو ترجیح ہوگی)۔

جواب (۳): إِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا یہ ایک قاعدہ کلیہ اور ضابطہ ہے۔ اور مرض الوفات والا واقعہ ایک جزئی واقعہ ہے تو قاعدہ کلیہ و جزئی واقعہ میں جب تعارض ہو جائے تو قاعدہ کلیہ کو ترجیح ہوتی ہے جیسے استقبال و استدبار والے مسئلہ میں تقریر کی جاتی ہے۔

جواب (۴): إِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا والی حدیث میں کوئی اضطراب نہیں ہے۔ اور مرض الوفات والے واقعہ میں اضطراب ہے۔ کسی میں ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ امام تھے، کسی میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے، ظاہر ہے کہ جس حدیث میں اضطراب نہیں ہے اس کو ترجیح ہو جائے گی۔

احناف کی طرف سے اسکا جواب :- گو حنفیہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ مرض الوفات والے واقعہ میں باہر تشریف لانے اور نماز میں شریک ہونے کے واقعے متعدد ہیں ایک واقعہ تو یوم السبت یا یوم الاحد کا ہے۔ اور ایک واقعہ یوم الاثنین کا ہے تو ہو سکتا ہے کہ کسی واقعہ میں امام ہوں اور کسی میں مقتدی ہو گئے ہوں۔ تو اس اضطراب والے نقطہ کا یہ مذکور جواب

دیا جاسکتا ہے (لیکن حنابلہ کے اور نقاط بھی تو باقی ہیں)۔

### جواب (۵) اور ابن حزم کا چیلنج:

حنابلہ وابن حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ مرض الوفاً والے واقعہ میں ابوبکرؓ کے قیام کے علاوہ باقی مقتدیوں کا قیام ثابت کرو، صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ ظاہر قیام ہے۔ (تو ابن حزم کے جواب میں حافظ یہ کہتے ہیں)

تقریر حافظ: حافظ نے اس کا جواب دیا ہے کہ امام شافعیؒ نے کتاب الأُم میں عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ اثر ذکر کیا ہے اس میں ہے ”صَلَّى النَّاسُ وَرَأَاهُ قِيَامًا“ تو اس سے ابوبکرؓ کے علاوہ مقتدیوں کا قیام بھی ثابت ہو گیا۔ حافظ نے کہا کہ اس اثر کی سند ٹھیک ہے صرف یہ ہے کہ یہ معلق ہے کیونکہ امام شافعیؒ کا ابراہیم نخعیؒ سے لقاء و سماع ثابت نہیں ہے۔ پھر حافظ نے کہا کہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں عطاء بن ابی رباحؒ کا اثر ہے اس میں بھی یہی ذکر ہے مگر وہ مرسل ہے۔ اس کی سند میں عائشہؓ کا ذکر نہیں تو اس مرسل سے اس معلق کی تائید اور قوت فراہم ہو جائے گی۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ہنوز دلی دور است، ابن حزم جیسا متشدد آدمی کب اس مرسل و معلق کو مانتا ہے اور پھر مرسل بھی عطاء بن ابی رباحؒ کی۔ جس کے بارے میں حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ یہ ادنیٰ درجے کا مرسل ہوتا ہے اور اس سے قوی مرسل مجاہدؒ کا اور سب سے قوی مرسل سعید بن مسیبؒ کا ہوتا ہے۔ (تو اس کمزور درجے کے مرسل سے کیسے اس کی تائید ہوتی ہے۔ لہذا ابھی ابن حزم کا چیلنج باقی ہے کہ ابوبکرؓ کے علاوہ مقتدیوں کا قیام (خلف النبی ﷺ) ثابت کرو؟)۔

### تقریر شاہ ولی اللہ:

وہ یہ تقریر کرتے ہیں کہ ”قُومُوا لِلَّهِ فَانْتَبِ“ کی نص سے قیام کا رکن ہونا ثابت ہو رہا ہے بغیر عذر کے مقتدی اس رکن کو کیسے چھوڑ سکتا ہے اور اگر اس حدیث الباب کی وجہ سے عام کتاب اللہ کی تخصیص کی گئی تو یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ صَلُّوا فَعُودًا الْخِ خبر واحد کے ساتھ عام کتاب اللہ کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

### حضرت شاہ صاحب:

فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بھی نامتام ہے۔ اس لئے کہ وہ آگے سے کہہ سکتے ہیں کہ امام بھی معذور ہے اور مقتدی بھی معذور ہے۔ امام تو معذور ہے مرض کی وجہ سے اور مقتدی معذور ہے اقتداء کی وجہ سے۔ باقی رہا تخصیص کا قصہ تو اس کے بارے میں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”قُومُوا لِلَّهِ فَانْتَبِ“ کے عموم سے متقل کو بالا جماع خاص کر لیا گیا ہے اور یہ اصول کا ضابطہ ہے کہ جب عام کتاب اللہ میں تخصیص ہو جائے تو پھر وہ ظنی ہو جاتا ہے پھر اس کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ ہو سکتی ہے اس لئے مسئلہ مشکل ہے۔

### جواب (۶) اور ابن حزم کا چیلنج:

ابن حزم نے ایک اور چیلنج کیا ہے کہ إِذَا صَلَّى الْإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا فَعُودًا پر تو صحابہ کا عمل ہے۔ کیونکہ اسید بن خضیرؒ

جابر بن عبد اللہ، ابو ہریرہ اور قیس بن فہد کے آثار حافظ نے نقل کئے ہیں اور ان کی سندیں بھی ذکر کی ہیں اگر تمہارے پاس بھی کسی صحابی کا عمل ہے ”إِذَا صَلَّى الْإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا فَعُوذًا“ پر تو تم بھی پیش کرو۔ سند صحیح تو کیا تم کسی سند ضعیف ہی سے اس کو ثابت کر دو۔

## باب منہ

مصنف نے اس باب میں مرض الوفات والی حدیث نقل کی ہے۔ پہلی حدیث کے تحت تو صحابہؓ کے نام لئے ہیں لیکن اس حدیث کے تحت کسی صحابی کا نام نہیں لیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو اس پر عمل کرنے والا کوئی صحابی نہیں ملا ہے۔ کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ مصنف بھی اس سلسلے میں حیران و پریشان ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر (۱):

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان دونوں قصوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ ”إِذَا صَلَّى الْإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا فَعُوذًا“ کا قصہ تو نوافل کا ہے۔ اور مرض الوفات والا قصہ فرائض کا ہے (کہ نوافل میں تو مقتدی امام قاعد کے پیچھے بیٹھ سکتا ہے۔ لیکن فرائض میں نہیں بیٹھ سکتا)۔ مگر پھر خود فرماتے ہیں کہ یہ بھی نا تمام ہے اس لئے کہ ابوداؤد صاحبؒ الإمام یصلی من فَعُوذٌ ص ۹۶، میں دو روایتیں ذکر ہیں ایک روایت میں ذکر ہے کہ واقعہ فرس میں آپ ﷺ امام تھے پھر صحابہؓ نے آکر اقتداء کی اور یہ حدیث آپ ﷺ نے ارشاد فرمائی۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ اسی واقعہ میں آپ ﷺ مفترض تھے اور صحابہؓ نے آکر قیام اقتداء کی آپ ﷺ نے بیٹھنے کا اشارہ کیا جس پر صحابہؓ بیٹھ گئے۔ تو ان روایتوں میں آپ ﷺ کے تو متقل و مفترض ہونے کا ذکر ہے۔ لیکن مقتدیوں کے متقل و مفترض ہونے کا ذکر نہیں۔ مقتدیوں کے بارے میں یہ دونوں احتمال ہیں۔ اب کسی خاص صورت کو مخالف بغیر دلیل کے کیسے مان لے گا۔

پھر اس کے علاوہ تطبیق تو اس بات کی فرع ہے کہ پہلے مرض الوفات میں قیام اقتداء ثابت ہو جائے اس کا تو ابھی تک ثبوت ہی نہیں ہوا۔ نیز إِذَا صَلَّى الْإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا فَعُوذًا کی تائید میں تو آثار صحابہؓ ہیں دوسری صورت کی تائید میں تو کوئی اثر نہیں ہے۔ حافظ نے آگے چل کے عطاء بن ابی رباح کے اثر میں ایک زیادتی نقل کی ہے ”لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا صَلَّيْتُمْ إِلَّا فَعُوذًا“ (العرف الشذی ص ۸۶) اس کے بعد حافظ نے یہ حدیث نقل فرمائی ”إِذَا صَلَّى الْإِمَامُ قَاعِدًا فَصَلُّوا فَعُوذًا“۔ حافظ اس زیادتی کو اس لئے لاتے ہیں کہ قیام اقتداء کرنے والوں کو اعادہ کا امر نہیں کیا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ یہ اقتداء صحیح ہے۔ مگر مشکل یہ پیدا ہو گئی ہے کہ مرض الوفاۃ میں پھر یہی حدیث بیان فرما رہے ہیں اور حافظ نے بھی اس کو مان لیا تو اب اس کے منسوخ ہونے کا احتمال ہی نہ رہا۔ باقی اعادہ کا امر نہ کرنے کا وہ کوئی جواب دے دیں گے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر (۲):

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کسی راوی سے وہم ہو گیا ہے اس نے واقعہ فرس و واقعہ مرض الوفات کو خلط کر دیا ہے (حالانکہ یہ

ارشاد واقع فرس کا ہے۔) شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے وجدان کا یہی فیصلہ ہے۔ لیکن پھر فرماتے ہیں کہ مخالف وجدان کو کب مانتا ہے۔ کیونکہ ان کی تائید میں مسلم و ابوداؤد میں روایت ہے اور اس میں یہ اضافہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم ایسے کر رہے ہو کہ جیسے عجمی لوگ اپنے عظماء کے ساتھ کرتے ہیں۔ تو اس سے ابن حزم و حنابلہ کی اور تائید ہوگئی کیونکہ منع کی علت تجہ ہوا اور علت باقی تو منع بھی باقی ہے۔

تقریر شاہ ولی اللہ:

انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ابتداء میں اجمال تھا پھر تفصیل آئی ہے اور اس تشبیہ کی پھر اجازت ہوگئی (کہ قائم قاعد کی اقتداء کر سکتا ہے)۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بھی نامتام ہے اس لئے کہ تجہ تو اب بھی منع ہے۔ شاہ صاحب نے اس بحث و تحقیق کے بعد آخر میں فرمایا کہ دلائل پر نظر کرنے سے حنابلہ اور ابن حزم کا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِمَامِ يَنْهَضُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ نَاسِيًا

﴿ص ۸۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ صَلَّى بِنَا الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ

فَنَهَضَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ فَسَبَّحَ بِهِ الْقَوْمُ وَسَبَّحَ بِهِمْ:

قوم کے تسبیح کہنے کا مطلب یہ تھا کہ تم نے قعود چھوڑ دیا۔ اور ان کے تسبیح کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میں بیٹھ نہیں سکتا۔ میں قیام کے قریب ہو گیا ہوں اگر میں بیٹھ گیا تو ترک الفرض بالواجب لازم آئے گا۔

قَالَ أَحْمَدُ لَا يُحْتَجُّ بِحَدِيثِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى:

ابن ابی لیلیٰ دو ہیں (۱) ایک محمد بن عبدالرحمن ہے (۲) اور ایک عبدالرحمن ہے۔ دوسرا باتفاق محدثین کبار روایت میں سے ہے۔ حجت ہونے، نہ ہونے کا اختلاف پہلے کے بارے میں ہے (نہ کہ دوسرے کے بارے میں) باقی سجدہ سہو قبل التسلیم ہے یا بعد التسلیم تو اس کی بحث یہاں نہیں بیان کی جائے گی بلکہ سیاسی بیانہ ان شاء اللہ)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مِقْدَارِ الْقُعُودِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ

﴿ص ۸۴-۸۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ أَبِيهِ ؓ إِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ

الْأُولَيَيْنِ كَأَنَّهُ عَلَى الرَّصْفِ:

رَصْف کا معنی گرم پتھر ہوتا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مقدار تشہد بیٹھ کر فوراً اٹھ جانا چاہیے۔ اگر درود شروع کر دیا تو بعض نے کہا کہ صرف اَللّٰهُمَّ کہنے پر سجدہ سہو لازم ہوگا اور بعض نے کہا کہ پورا جملہ کہنے پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ مگر

اڈل احوط ہے۔

**سوال:** اب اس پر کوئی سوال کرے کہ درود شریف پڑھنا تو افضل عبادت ہے یہ عبادت جرم کیوں بن گئی؟  
**جواب:** تو اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے (قرأت قرآن، رکوع و سجود وغیرہ میں) کہ یہ بے محل ہے (اس لئے یہ پڑھنا جرم بن گیا)۔

**فَأَقُولُ حَتَّى يَقُومَ:**

شعبہ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ جب سعد نے تحریک شفتین کی تو میرے خیال میں آیا کہ یہ حَتَّى يَقُومَ کا کلمہ کہہ رہے ہیں۔ تو اَقُولُ یہاں بمعنی خیال میں آتا ہے۔

**فَيَقُولُ حَتَّى يَقُومَ:**

تو پھر سعد نے یہ کلمہ (يَقُومَ) صراحت کے ساتھ کہہ دیا۔ فلا اشکال  
 الحاصل: اَقُولُ بمعنی کہنا مراد نہیں بلکہ اَحْسِبُ کے معنی میں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ فِي الصَّلَاةِ

﴿ص ۸۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ صُهَيْبٍ ؓ قَالَ مَرَرْتُ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُصَلِّي

**فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ إِلَيَّ إِشَارَةً:**

**سوال:** ابوداؤد باب رَدِّ السَّلَامِ فِي الصَّلَاةِ ص ۱۴۰ پر عبد اللہ بن مسعود ؓ کی حدیث میں لفظ ہیں فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْنَا اِنْ اس عدم تردید میں تعیم ہے (أُنِي فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْنَا بِالْعُمُومِ لَا كَلَامًا وَلَا إِشَارَةً یہ دونوں کی نفی کو شامل ہے) اور اس عموم کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابن مسعود ؓ کہتے ہیں کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد میرے سلام کا جواب دیا، اگر نماز کے اندر سلام کا جواب دے چکے ہوتے تو پھر بعد الصلوۃ سلام کے جواب کا کیا مطلب؟ اسی طرح ابن مسعود ؓ کہتے ہیں کہ مجھے میرے سلام کا جواب نہ ملنے پر بزدغم ہوا، اگر اشارۃً جواب ہو چکا ہوتا تو غم نہ ہوتا، پس اب دونوں حدیثوں میں شدید تعارض ہے؟  
**جواب (۱):** یہ اشارہ رد سلام کا نہیں ہوتا تھا بلکہ صلوۃ کے دوران سلام کرنے والوں کو سلام سے منع کرنا ہوتا تھا اور امام طحاویؒ نے اسے کمال اور قرینہ یہ بتلایا ہے کہ اس کا اشارہ إِلَى التَّحْتِ ہوا ہے، إِلَى الْفَوْقِ نہیں ہوا اور رد سلام إِلَى الْفَوْقِ اشارہ ہوتا ہے۔

**جواب (۲):** رَدَّ إِلَيَّ إِشَارَةً ابتداء اور قبل النسخ پر محمول ہے، منسوخ ہے، اس زمانے سے اس کا تعلق ہے جس زمانہ میں کلام و سلام اشارۃً ہوتا تھا۔

**جواب (۳):** جتنی قوی اور مضبوط لم يَرُدَّ إِلَيَّ والی حدیث ہے، اتنی قوی یہ نہیں اور معارضہ کے لیے قوت میں مساوات چاہیے۔

جواب (۴): وہ اولویت پر محمول ہے، یہ جواز پر محمول ہے، وہ کراہت تنزیہی پر محمول ہے اور یہ جواز پر محمول ہے اور جواز و کراہت دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

مگر محتار یہ ہے کہ یہ اشارہ جائز اور مکروہ تنزیہی ہے۔ اس لئے حدیثوں کے جواب دینے کی ضرورت نہیں۔ البتہ مصافی مفسدہ صلوٰہ ہے۔ بعض نے احادیث الباب کی تاویل کی ہے کہ یہ اشارہ منع عن الکلام کیلئے ہوتا تھا مگر یہ تاویل حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے (یہ تمام کلام اشارہ مفہم کے بارے میں ہے کہ کسی غرض کو سمجھانے کے لئے مصلیٰ کسی خارجی کو اشارہ کر دے۔ اس سے اشارہ فی التشہد مراد نہیں، فافہم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ التَّسْبِيحَ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقَ لِلنِّسَاءِ

دوران صلوٰہ اگر کوئی حادثہ پیش آجائے تو رجال کو تسبیح کہنی چاہیے اور نساء کو تصفیق کرنی چاہیے کہ دائیں ہاتھ کی تھیلی کو بائیں ہاتھ کی پیٹھ پر مارنا تصفیق کہلاتی ہے۔ جمہور علماء تو اسی کے قائل ہیں جو تقسیم حدیث میں ذکر ہے (ایک اور لفظ ہے تصفیح اس کا معنی ہے تالی بجانا یہ جائز نہیں)۔

امام مالک کے نزدیک نساء کیلئے بھی تسبیح ہی ہے (جیسے رجال کیلئے ہے) ان کے نزدیک حدیث کا مطلب ہے کہ تصفیق سے احتراز کرو کیونکہ یہ تو نساء کا شعار ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ التَّثَاؤُبِ فِي الصَّلَاةِ

تثاؤب (باسی) شیطانی عمل ہے اگر قیام میں پیش آئے تو دائیں ہاتھ سے روکنا چاہیے اور اگر قعود میں پیش آئے تو بائیں ہاتھ سے روکنا چاہیے۔

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر اس کی ابتداء میں یہ خیال کرے کہ انبیاء علیہ السلام اس سے محفوظ ہوتے تھے تو یہ رک جاتی ہے میں نے اس کا تجربہ کیا ہے اور میں نے اس کو مفید پایا ہے۔ (ابراہیم کہتے ہیں کہ کھانسنے سے بھی یہ ختم ہو جاتی ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ الْقَاعِدِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ صَلَاةِ الْقَائِمِ

﴿ص ۸۵﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ ؓ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ صَلَاةِ الرَّجُلِ وَهُوَ قَاعِدٌ فَقَالَ مَنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَّاهَا قَاعِدًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّاهَا نَائِمًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَاعِدِ.

سوال: یہ حدیث بڑی مشکل بنی ہوئی ہے کہ اس کا محمل رجل صحیح ہے یا مریض؟ فرض ہے یا نفل؟ اگر اس کو صحیح (تندرست

آدمی) و فرض پر محمول کرتے ہیں تو پھر صحیح و تندرست کیلئے فرض قاعداً و نائماً جائز نہیں۔ اور اگر مریض پر محمول کرتے ہیں تو اس کے لئے تنصیف اجر نہیں ہے اور اگر نفل پر محمول کرتے ہیں تو نفل نائماً جائز نہیں ہیں۔

**جواب:** اس حدیث کا مکمل فرض ہے۔ نہ صحیح کامل نہ مریض کامل۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان بین بین (شخص مراد ہے) یعنی اگر تکلف کر کے قیام کرنا چاہے تو کر سکتا ہے پھر وہ قاعداً فرض پڑھ لیتا ہے تو اجر کی تنصیف ہو جائے گی۔ اسی طرح قعود کرنا چاہے تو تکلف سے قعود کر سکتا ہے لیکن نائماً فرض ادا کرتا ہے تو اجر کی تنصیف ہو جائے گی۔ یہ جواب حضرت گنگوہیؒ نے دیا۔ اس وقت سے پھر یہ ہمارے اساتذہ میں چل گیا۔

اگر نائماً فرض ادا کرنے ہوں تو اس کی کیفیت کیا ہونی چاہیے؟ تو بعض کہتے ہیں کہ علی جنبہ الایمن کی صورت ہے اس میں یہ خوبی ہے کہ قبلہ رخ بھی ہو جائیگا اور بے ادبی سے بھی بچ جائے گا (جو کی طرف پاؤں کرنے سے پیدا ہوگی) اور قرآن کی آیت و علی جنبہ یختم سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ استلقاء ہو یعنی پت لیٹنا۔ اس کی وجہ سحرؒ نے یہ لکھی ہے کہ اگر قیام پر قادر ہو تو اسی طرح قیام کرتا۔ باقی کے کی طرف پاؤں پھیلائے والی بے ادبی سے یوں بچا جاسکتا ہے کہ رکبتین کو کھڑا کر لے۔

### بَابُ فِي مَنْ يَتَطَوَّعُ جَالِسًا

یہ بات حضور ﷺ کی خصوصیات میں سے تھی کہ آپ ﷺ کی تطوع جالساً میں تنصیف اجر نہیں تھی بلکہ اجر پورا ملتا تھا (اگرچہ ہمارا اجر نصف ہی ہوگا)۔ اس باب میں مصنف نے مختلف روایتیں ذکر کی ہیں جن میں بظاہر کچھ تعارض معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مختلف وقتوں پر محمول ہے۔ فلا تعارض۔

﴿ص ۸۵﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ حَفْصَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّهَا قَالَتْ

مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى فِي سَبْحَتِهِ:

چاشت کی نماز پڑھتے تھے۔

”حَتَّى تَكُونَ أَطْوَلَ مِنْ أَطْوَلَ مِنْهَا“:

یعنی یہ ترتیل کے اعتبار سے بڑی رکعت سے بھی بڑی ہو جاتی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِنِّي لَا أَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ فِي الصَّلَاةِ فَأُخَفِّفُ

﴿ص ۸۶﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ : - إِنِّي لَا أَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ وَأَنَا

فِي الصَّلَاةِ الْخ:

یعنی تطویل قرأت کا ارادہ ہوتا تھا لیکن اس عارضہ کی وجہ سے تطویل کو چھوڑ دیتے تھے اور قرأت مختصر کرتے تھے۔ معلوم ہوا جیسے داخل صلوٰۃ مقتدیوں کی رعایت کے پیش نظر قرأت میں تخفیف کرنا جائز ہے یا نہیں ہے۔ بعض نے ”وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ“ کا معنی کیا ہے ارادہ صلوٰۃ، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ نماز شروع ہونے سے پہلے کا قصہ ہے۔ دوران صلوٰۃ کا قصہ نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ الْحَائِضِ إِلَّا بِخِمَارٍ

اگر حائضہ بالہاء ہو تو اس کا معنی حائضہ بالفعل ہوتا ہے اور اگر حائض بغیر الہاء ہو تو اس کا معنی بالغہ (عورة) ہوتا ہے بالفعل حیض ہو یا نہ ہو۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ

سدل: دو طرح ہے (۱) مع ثوب واحد ہے، کہ مصلی کے پاس ایک ہی کپڑا ہو اور اس کو گردن میں ڈال کر لٹکا دے، یہ سدل مع ثوب واحد ہے۔ اور یہ مفسد صلوٰۃ ہے کیونکہ اس صورت میں آدمی ننگا ہوتا ہے اور ننگے کی نماز نہیں ہوتی (۲) اور ایک سدل مع الثیاب ہوتا ہے۔ سدل مع الثیاب یہ ہے کہ قمیض و شلوار کے ہوتے ہوئے رومال وغیرہ کو گلے میں ڈال لینا۔ تو یہ مکروہ ہے۔ مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ ہر وہ حالت جو اعدل الاحوال کے مخالف ہو وہ سدل میں داخل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ مَسْحِ الْحَصَى فِي الصَّلَاةِ كَصَرَفِ مَعْنَى كَرِيَا جَاءَ۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّفْخِ فِي الصَّلَاةِ

اگر اس سے الفاظ ظاہر ہو جائیں تو یہ مفسد صلوٰۃ ہے۔ اور اگر الفاظ ظاہر نہ ہوں تو پھر مکروہ ہے۔ مفسد نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْإِخْتِصَارِ فِي الصَّلَاةِ

صاحب البحر نے اختصار کے کئی معنی لکھے ہیں۔ (۱) خاصرۃ پر ہاتھ رکھنا (۲) قرأت بالکل مختصر کر لینا (۳) ادھر، ادھر کی آیت پڑھ کر آیت سجدہ کو چھوڑ دینا (۴) سنن و مستحبات صلوٰۃ کو ادا نہ کرنا، ان سب معنوں کی یہاں گنجائش ہے مگر مشہور اول معنی ہے۔ خارج از صلوٰۃ بھی وضع الید علی الخصرۃ نہیں کرنا چاہیے کیونکہ یہ ایک متکبرانہ ہیئت ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ كَفِّ الشَّعْرِ فِي الصَّلَاةِ كَصَرَفِ مَعْنَى كَرِيَا جَاءَ۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّخَشُّعِ فِي الصَّلَاةِ

﴿ص ۸۷﴾ حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ نَصْرٍ ..... عَنْ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: الصَّلَاةُ مَثْنَى مَثْنَى

تَشْهَدُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ ، وَتَحْشَعُ ، وَتَضْرُعُ وَتَمَسْكُنْ ، وَتُقْنِعُ يَدَيْكَ :

اس میں تسلیم کا ذکر نہیں ہے ”يَقُولُ تَرَفَعُهُمَا الْخ“ یہ راوی کی طرف سے وَتُقْنِعُ يَدَيْكَ کی تفسیر ہے۔ یعنی تم اپنے ہاتھ کو بعد الصلوٰۃ دعا کے لئے بلند کرو۔ اس سے دعا بعد الصلوٰۃ کا ثبوت ہوتا ہے۔ باقی مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ التَّشْبِيكِ بَيْنَ الْأَصَابِعِ فِي الصَّلَاةِ

سوال :- حدیث میں فی الصلوٰۃ کا ذکر نہیں ہے پس حدیث عنوان کے ساتھ منطبق نہ ہوئی۔  
جواب :- جب تشبیک فی حالۃ المَجْئِءِ إِلَى الصَّلَاةِ منع ہوئی تو فی حالۃ الصَّلَاةِ بطریق اولیٰ منع ہو جائے گی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي طُولِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ

مثلاً ایک شخص نے گھنٹہ دو گھنٹے مقرر کر دیئے کہ میں ان میں نوافل ادا کروں گا تو اس کے لئے اب اس وقت کی طویل قیام والی نماز میں صرف کرنا افضل ہے یا کثرت رکوع و سجود والی نماز میں۔

مشہور قول شوافع کا کثرت رکوع و سجود کا ہے اور حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کا مشہور قول طول القیام کا ہے۔ حدیثیں دونوں طرح کی ہیں جن سے بظاہر کوئی فیصلہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے مگر زیادہ رائج مذہب احناف کا معلوم ہوتا ہے۔ اس کی دلیل علامہ شامی نے یہ ذکر کی ہے کہ صلوٰۃ اللیل کی ست رسول اللہ ﷺ سے روایتوں میں یا تو گیارہ ذکر ہیں یا تیرہ، اس سے زائد ذکر نہیں اور اُدھر یہ بھی آتا ہے کہ حضور ﷺ رات کا اکثر حصہ بیدار رہتے تھے۔ اب ان دونوں کو ملانے سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ طول القیام پر عمل فرماتے ہو گئے پس اس سے اس کی افضلیت ثابت ہو گئی۔ اگلے باب کی حدیث فَقَالَ عَلَيْكَ بِالسُّجُودِ کا جواب یہ ہے کہ سجود سے مراد صلوٰۃ ہے جیسے قرآن میں ”وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ کا معنی صَلُّوا ہوتا ہے اور صلوٰۃ میں طول قیام کی افضلیت اوپر والی حدیث سے معلوم ہو چکی ہے۔ اس سجود سے مراد مجرد سجود نہیں و ہوا الظاہر۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر:

فرماتے ہیں کہ رکوع و سجود کی فضیلت جزوی کا انکار بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مگر فضیلت کلی تو اسی چیز کو حاصل ہوگی جو مقصود اصلی کے زیادہ مناسب ہوگی۔ (اور مقصود اصلی قیام ہے لہذا طول قیام ہی افضل ہوگا)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي قَتْلِ الْأَسْوَدَيْنِ فِي الصَّلَاةِ

اس سے مراد سانپ و بچھو ہے، تغلیباً دونوں کو اسودین کہا گیا ہے۔ نماز میں ان کو قتل کرنا تو جائز ہے آگے اس میں اختلاف ہے کہ ان کا قتل کرنا مفسدِ صلوٰۃ ہے یا نہیں؟ تو بعض فقہاء نے کہا کہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے اس لئے کہ جب شریعت نے اجازت دے دی ہے تو اس کو مفسد نہیں کہا جائے گا۔ مگر اکثر فقہاء نے اس کی اجازت نہیں دی ہے۔ قتل کرنے کی اجازت اور چیز ہے

اور مفسد صلّوہ ہونا اور چیز ہے۔ اگر انکا قتل کرنا عمل کثیر بن گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی اور حادثہ پیش آجائے مثلاً کسی کی جان کے جانے کا اندیشہ ہو یا مال کے ضائع ہونے کا تو شریعت نے قطع صلّوہ کی اجازت دی ہے مگر بعد میں نماز کا اعادہ کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہے۔

بحث آخر:- پھر اس پر بحث ہوئی ہے کہ کون سے سانپ قتل کئے جائیں اور کون سے نہیں؟ تو بعض فقہاء نے فرمایا کہ جو سانپ گھروں میں ہوتے ہیں یا آبادی کے پاس نمودار ہوتے ہیں ان کو قتل نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اکثر یہ جتات ہوتے ہیں۔ مگر شامی وابن ہمام نے فرمایا کہ جب ایذا کا اندیشہ ہو تو پھر سب کو قتل کرنا جائز ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ

عند الامام ابی حنیفہ: مطلقاً بعد السلام ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: مطلقاً قبل السلام ہے۔

امام مالک کے نزدیک: اگر (نماز میں) زیادت ہو تو بعد السلام اور اگر نقصان ہو تو قبل السلام ہے۔ امام مالک کا مذہب بیان کرنے کی ایک تعبیر نکالی گئی ہے۔ الدّٰلّٰل بِالذّٰلّٰلِ وَالْاَقَافُ بِالْاَقَافِ۔

لطیفہ:- لکھا ہے کہ ایک دفعہ قاضی ابو یوسفؒ نے امام مالکؒ کو کہا کہ اگر دونوں ہو جائیں تو پھر؟ فَتَحَيَّرَ الْمَالِكُ حیران ہو گئے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نقل کی اتباع کی جائے گی جہاں نقل نہیں ہوگی وہاں مذہب شافعی پر عمل کیا جائیگا۔ امام اسحاقؒ کا بھی یہی مذہب ہے کہ نقل کی اتباع کی جائے گی اور جہاں نقل نہیں ہوگی وہاں مالک کے مذہب پر عمل کیا جائے گا۔ داؤد ظاہری کا حافظ نے مذہب نقل کیا ہے کہ نقل کی اتباع کی جائے گی اور جہاں نقل نہ ہو وہاں سجدہ نہ ہونی چاہئے گا۔

فعلی، قولی احادیث اور حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر:

فرماتے ہیں کہ فعلی حدیثیں دونوں طرح کی ہیں قبل السلام کی بھی، بعد السلام کی بھی۔ اور قولی حدیثیں بھی دو طرح کی ہیں بعض ایسی ہیں جن کا تعلق سہو کی خاص صورت شک کے ساتھ ہے یہ بھی دونوں طرح کی ہیں۔ قبل السلام کی بھی اور بعد السلام کی بھی۔ اور قولی حدیثوں کی دوسری قسم جو ہے انکا تعلق مطلق سہو سے ہے اس میں بعد السلام ہے جیسے ابوداؤد باب السَّهْوِ فِي السَّجْدَتَيْنِ ص ۱۵۳ پر ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتِي السَّهْوِ بَعْدَ مَا سَلَّمْتُ، نیز ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے آگے ابن عمرؓ سے مروی ہے، ثُمَّ سَلَّمْتُ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتِي السَّهْوِ اس کا کوئی معارض نہیں ہے پس اسی کو ترجیح ہو جائے گی۔

اس پر اور تو کچھ نہیں مگر یہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش ہے اور اس کے متعلق محدثین نے یہ کہا ہے کہ شامیین سے اس کی روایت قبول ہوتی ہے۔ غیر شامیین سے قبول نہیں ہوتی اور یہ روایت شامیین سے ہے ”فَيَكُونُ حُجَّةً“ پس یہ

حجت ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ کی تقریر:

صاحب ہدایہ نے بعد السلام (سجدہ سہو کرنے کو) درایت سے بھی ترجیح دی ہے جسکی وضاحت کفایہ شرح الہدایہ میں اس طرح ہے کہ ایک شخص قبل السلام اس تردد میں پڑ جاتا ہے کہ میں نے تین پڑھ لیے ہیں یا چار اتنی دیر سوچتا رہا کہ آگے تسلیم کی تاخیر ہوگئی پھر اس کو یاد آگیا کہ چار پڑھی ہیں اب اگر قبل السلام کسی نے سجدہ کر لیا اور بعد میں یہ صورت پیدا ہوگئی تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ اس نقصان کو اٹھانے کے لئے سجدہ سہو کرے گا یا نہیں۔ اگر دوبارہ کرتا ہے تو سجدہ سہو کا تکرار ہوتا ہے اور اگر (سجدہ سہو قبل السلام نہیں کرتا ہے تو وہ نقصان باقی رہتا ہے۔ اور اگر بعد السلام پر عمل کیا جائے تو ان خرابیوں میں سے کوئی خرابی بھی لازم نہیں آتی، واللہ اعلم)۔

(اگلے باب کی بھی تقریر ہوگئی)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ

سجدہ سہو کرنے سے پہلا تشہد وقوع و مرتفع ہو جاتا ہے پھر (دوبارہ) قعود و تشہد کرنا لازم ہے اگر ایسے ہی اٹھ کر چلا گیا تو نماز نہیں ہوگی یہی مذہب ہے احناف کا۔ اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے۔ پہلے تشہد و قعود کے کفایت کا قول امام شافعی کا قول قدیم ہے۔ مصنف نے جو امام احمد و اسحاق کی کلام نقل کی ہے کہ قبل السلام جب سجدہ سہو ہو تو تشہد نہ کرے اس کے مفہوم مخالف سے مفہوم ہوتا ہے کہ بعد السلام اگر سجدہ سہو ہو تو پھر ان کے نزدیک بھی تشہد ہے۔ امام بخاری کی بھی رائے یہی ہے کہ سجدہ سہو سے پہلا تشہد کا عدم ہو جاتا ہے۔ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی حدیث الباب ”فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهُّدُ ثُمَّ سَلَّمَ“ میں بھی اسی کی تصریح آگئی ہے۔

﴿ص ۹۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ..... عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رضی اللہ عنہ : قَالَ أَبُو عِيسَى

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَرَوَى ابْنُ سِيرِينَ عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ:

اس سے مصنف کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ ابن سیرین کو یہ روایت ابوالمہلب سے بلا واسطہ بھی حاصل ہوئی ہے اور مع الواسطہ بھی۔

### بَابُ فِي مَنْ يُشْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ

﴿ص ۹۰﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ عِيَّاضِ بْنِ هِلَالٍ: وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أَنَّهُ قَالَ إِذَا شَكَّ الْخ:

چونکہ حدیث الباب مبہم تھی اور اس بارے میں نبی ﷺ سے تفصیل بھی منقول تھی تو حدیث الباب کے ذکر کرنے کے بعد یہاں سے مصنف نے وہ تفصیل نقل کر دی ہے کہ ایسی صورت میں (۱) بناء علی الاقل کرے فہو مذهب الشافعی۔

(۲) بعض کا مذہب مصنف نے نقل کیا کہ وہ اعادہ کے قائل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مطلقاً اعادہ ہے۔

(۳) مذہب امام ابوحنیفہؒ یہ ہے کہ اگر اول بار شک ہوا ہے پھر تو استیناف کرے اور اگر اکثر ہوتا رہتا ہے اور ہے بھی صاحب تحریر تو یہ تحریر پر عمل کرے اور اگر یہ صاحب تحریر بھی نہیں تو پھر یہ بناء علی الاقل کرے جیسا کہ مصنف نے نقل کیا ہے اور تحریر کی روایت مسلم شریف وغیرہ میں ہے اور اعادہ کی روایت صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے۔ ابن ہمام نے اس کو غریب کہا ہے مگر اس کو قوی بنانے کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عمر کا اثر موجود ہے تو امام صاحب کی تقریر مذکور سے ان مختلف روایتوں میں جمع و تطبیق بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ یعنی اختلاف روایات محمول ہیں اختلاف احوال پر۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

﴿ص ۹۱﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ انْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ:

اس حدیث میں تو اس کی وضاحت نہیں ہے کہ یہ سہو کوئی نماز میں ہوا۔ بعض روایتوں میں ظہر کا ذکر ہے اور بعض میں عصر کا ذکر ہے۔ اور بعض میں ہے کہ ابن سیرین کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ نے وہ نماز بتائی تھی جس میں سہو ہوا تھا لیکن مجھے وہ بھول گئی۔ لیکن شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں حدیث ابو ہریرہؓ کے طرق کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ظہر کی نماز تھی اگر پہلے صفحہ کی عمران بن حصینؓ کی حدیث اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کو ایک ہی سمجھا جائے۔

حافظ ان دونوں واقعوں کو ایک ہی کہتے ہیں۔ لیکن زرقانی کہتے ہیں کہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں اور ان کے نزدیک یہی مختار ہے۔ صحیحین میں یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ وہاں سے اٹھ کر چلے گئے اور قبلہ کی جانب کوئی لکڑی پڑی تھی اس کے ساتھ کھڑے ہو گئے کائنۃ غضبان گویا آپ ﷺ غصہ میں ہیں وَسَرَّخَانَ النَّاسِ اور بعض لوگ باہر نکل گئے ان کا یہ خیال تھا کہ قصر ہو گیا ہے۔ اور بعض روایتوں میں یہ بھی ہے کہ ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی تھے لیکن ہیبت کی وجہ سے انہوں نے سکوت کیا۔ ذوالیدینؒ نے جرأت کی زرقانی نے ذوالیدینؒ کے جرأت کرنے کی وجہ لکھی ہے کہ یہ بادیہ نشین تھا (دیہاتی آدمی تھا) اور لکھا ہے کہ اس کا مزاج ہی تیز قسم کا تھا۔ اس لئے اس نے جرأت کر کے کہا کہ أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ !

سوال: قصر کا احتمال تو نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اگر یہ ہوتا تو نبی ﷺ نماز سے پہلے بتاتے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ احتمال بھی بعید نہیں اس لئے کہ احکام کی تبدیلی دورانِ صلوة ہو جاتی تھی جیسے تحویل قبلہ کا مسئلہ (دورانِ صلوة پیش آیا)۔

فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ:

بعض روایتوں میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کُلُّ ذَالِکَ لَمْ یَكُنْ اور بعض میں ہے کہ لَمْ اَنْسِیْ وَلَمْ تَقْصُرْ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسیان ہی ہوا لہذا قصر والا احتمال رفع ہو جاتا ہے اس لئے اگر ایسا ہوتا تو قبل العمل نسیان نہ ہوتا اسی لئے اس پر آگے سے ذوالیدین نے کہا بَلَسِیْ قَدْ کَانَ بَعْضُ ذَالِکَ اور بعض روایتوں میں ہے بَلَسِیْ قَدْ نَسِیْتُ۔ یہ ہونے کے بعد پھر آپ ﷺ کو بھی خیال ہوا کہ واقعی کہیں مجھے نسیان نہ ہو گیا ہو تو لوگوں سے سوال کیا اَصْدَقُ ذُو الْیَسَدِیْنِ۔ بعض روایتوں میں ہے اَنْسِیْتُ؟ یعنی لوگوں سے پوچھا کہ کیا میں بھول گیا ہوں۔

فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ:

اس جواب کے بارے میں بھی مختلف روایتیں ہیں بعض میں ہے کہ نعم کہا اور بعض میں ہے اَوْ هُوَا۔ (اشارہ کیا)

فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى اِثْنَتَيْنِ اُخْرَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ:

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام کے بعد سجدہ سہو کیا اور ایک روایت میں ہے کہ سجدہ سہو نہیں کیا لیکن حافظ نے سجدہ کرنے والی روایت کو ترجیح دی ہے کیونکہ ثانی وثبت میں جب تعارض ہو جائے تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے۔ مصنف نے اس حدیث کے تحت مسئلہ کلام و سلام فی الصلوٰۃ کو بیان کیا ہے۔

فِي مَسْئَلَةِ الْكَلَامِ وَالسَّلَامِ فِي الصَّلَاةِ مَذَاهِب:

امام شافعی کے نزدیک: عمداً کلام فی الصلوٰۃ مفسد ہے۔ سہواً نسیاناً مفسد نہیں۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک: کلام مطلقاً مفسد ہے عمداً ہو یا نسیاناً ہو، قلیل ہو یا کثیر۔

امام احمد کے نزدیک: اگر کلام کرنے والا یہ سمجھ کر کلام کرتا ہے کہ نماز تمام ہو چکی ہے پھر تو مفسد نہیں جیسے واقعہ ذوالیدین میں ہوا اور اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ میرے ذمے ابھی کچھ نماز باقی ہے پھر یہ مفسد ہے۔

امام مالک کا مذہب: امام مالک کا مسلک تو شوافع اپنے موافق نقل کرتے ہیں لیکن ابو بکر صاں نے احکام القرآن میں نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر کلام اصلاح صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسد نہیں ہے ورنہ مفسد ہے۔ ممکن ہے مالک کی دو روایتیں ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک اپنا مذہب ہو اور ایک اتباع کا مذہب ہو۔ مصنف کی عبارت سے مذاہب کی تفصیل اسی طرح معلوم نہیں ہوتی۔ (حالانکہ مصنف کو چاہیے تھا کہ پورے طریقے سے مذاہب کی تفصیل بیان فرماتے)۔

دلیل امام ابوحنیفہ: معاویہ بن حکم کی روایت ہے جس میں لفظ ہیں ”لَا یُصْلَحُ فِیْهَا شَیْءٌ مِنْ کَلَامِ النَّاسِ“ صلاح کی ضد فساد ہے پس معلوم ہوا کہ کلام الناس مفسد صلوٰۃ ہے (لَا یُصْلَحُ کا معنی لَا یَنْسَابُ والا نہ کرنا)۔ دیکھیے اس میں عموم ہے عمداً، نسیان، قلیل و کثیر کذا و کذا و کذا (کما قال احمد) کی کوئی تفصیل نہیں۔ تو اس طرح یہ حدیث ہموما ان سب کے خلاف حجت ہے۔

احناف کے علاوہ باقی ائمہ کی دلیل: واقعہ حدیث ذوالیدین ہے (ہر ایک نے اس سے استدلال کیا ہے

اور آسانی سے اپنے مذہب کو ثابت کر لیا ہے۔

**احناف کی طرف سے اسکا جواب:** - یہ دیا جاتا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ اس پر تو اجماع ہے کہ ابتداء میں کلام و سلام فی الصلوٰۃ جائز تھا پھر بعد میں یہ منسوخ ہوا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی امر کا نسخہ یقیناً ہو گیا ہو اور پھر اسکے خلاف کوئی امر آئے اب اگر تاریخ معلوم ہو تو اس تاریخ پر عمل ہوگا اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو پھر اس کو قبل النسخ پر محمول کیا جاتا ہے۔ اسی ضابطے کی رو سے ہم اس واقعہ کو بھی قبل النسخ پر محمول کرتے ہیں (کہ یہ کلام و سلام فی الصلوٰۃ قبل النسخ ہوا ہے) لہذا اب کلام مطلقاً مفسد ہے۔ اس پر تو اجماع ہے کہ یہ واقعہ مدینہ میں پیش آیا۔

باقی رہی یہ بات کہ نسخ الکلام و السلام فی الصلوٰۃ مکہ میں ہوا یا مدینہ میں؟ اس میں تفصیل ہے اگر مکہ میں نسخ ہوا ہے جس طرح کہ شوافع کا دعویٰ ہے تو پھر بے شک مذہب شافعی ثابت ہے اگر نسخ مدینہ میں ہوا ہے تو پھر اس واقعہ کے بارے میں دونوں طرح کے احتمال ہیں اور قاعدہ مذکورہ بالا کی رو سے یہ قبل النسخ پر محمول ہو جائے گا۔

**دلیل شوافع اور اس کا جواب:** - وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ ابن مسعودؓ حبشہ کی طرف ہجرت کر کے گئے تھے تو جب واپس آئے تو سابقہ عادت کے مطابق رسول اللہ ﷺ کو نماز میں سلام کیا تو آپ ﷺ نے اس کا جواب نہ دیا۔ نماز سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا "إِنَّ اللَّهَ يُخْدِثُ مَا يَشَاءُ وَقَدْ أَخْذْتُ أَنْ لَا تَكَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ وَأَنَّ فِي الصَّلَاةِ لَشُغْلًا" یعنی بتایا کہ تمہارے جانے کے بعد کلام و سلام فی الصلوٰۃ منسوخ ہو گیا ہے۔ اب اس کی اجازت نہیں رہی تو ابن مسعودؓ کا آنا تو مکہ میں ہوا تھا جب یہ خبر مشہور ہو گئی تھی کہ قریش مکہ تمام کے تمام مسلمان ہو گئے ہیں پس اس سے ثابت ہوا کہ نسخ قبل الہجرۃ مکہ میں ہوا ہے۔

**جواب:** ہم یہ دیتے ہیں کہ ابن مسعودؓ کا حبشہ سے واپس آنا دوسرے مرتبہ ہوا ہے۔ ایک دفعہ مکہ میں ہوا ہے جب اہل مکہ کے اسلام کی خبر مشہور ہو گئی تھی، جب آئے تو مکہ سے باہر ہی پیدل چل گیا تھا کہ یہ خبر غلط ہے تو پھر واپس حبشہ چلے گئے تھے پھر ادھر سے نبی ﷺ نے بھی ہجرت فرمائی، حبشہ کے مہاجرین نے جب یہ سنا تو پھر یہ وہاں سے مدینہ واپس آئے جبکہ بدر کی تیاری ہو رہی تھی۔ تو کیا بعید ہے کہ مذکورہ حدیث میں ابن مسعودؓ کا حبشہ سے واپس آنا اور یہ نسخ بعد الہجرۃ اور قبل البدل ہو گیا ہو۔

اس پر شوافع آگے سے کہتے ہیں کہ ابن مسعودؓ آئے تو حضور ﷺ کو فناء کعبہ میں نماز پڑھتے ہوئے پایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعودؓ کا آنا مکہ میں ہوا۔ یہ مذکورہ دلیل امام شافعی اور جواب احناف۔ مکمل اس باب کے تحت العرف الشذی میں مذکور ہیں۔

**جواب:** یہ ہے کہ یہ فناء کعبہ والی بات کتب حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ہے صرف شافعی نے اسکو ذکر کیا ہے اور اس کے ساتھ اس کی سند ذکر نہیں کی ہے۔ اس لئے اس کو اکثر نے تسلیم نہیں کیا ہے۔

**دلیلنا:** - (کہ ابن مسعودؓ کا آنا مدینہ میں اور نسخ بھی مدینہ میں ہوا ہے) زید بن ارقمؓ کہتے ہیں کہ کُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ

خَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَتَزَلَّتْ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ۔ زید بن ارقم ؓ مدینہ کا انصاری صحابی ہے مکہ میں تو اُنکا جانا بھی ثابت نہیں ہے اور یہ آیت تمام مفسرین کے نزدیک مدنی ہے اور اس سے نسخ (کلام وغیرہ) ہوا ہے پس ثابت ہوا کہ نسخ مدینہ میں ہوا ہے۔

ابن مسعود ؓ کی ایک حدیث میں ہے کہ ”إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَخَذَتْ أَنْ لَا كَلَامَ فِي الصَّلَاةِ“ اس حدیث پاک میں ”وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ“ آیت کی طرف اشارہ ہے اور آیت مدنی ہے۔ پس اس سے بھی نسخ کے مدینہ میں ہونے کا ثبوت ہوا۔ حافظ نے یہ دو دلائل سننے کے بعد نسخ کے مدنی ہونے کو تسلیم کر لیا ہے کہ نسخ مدینہ میں ہوا ہے۔

**ذوالیدین و ذوالشمالین دو ہیں یا ایک؟ اور نسخ کی بحث:**

حقیقہ نسخ کو مدنی اور اس قصہ کو قبل النسخ ثابت کرنے کے سلسلے میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اس قصہ میں ذوالیدین ہے اور ذوالیدین بدر میں شہید ہو گیا۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ یہ قصہ قبل النسخ کا ہے۔

اس پر شوافع کہتے ہیں کہ ذوالیدین عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں زندہ رہا اور وہ جو بدر میں شہید ہوا ہے وہ ذوالشمالین ہے۔ **جواب (۱):** یہ ہے کہ ذوالشمالین و ذوالیدین دونوں ایک ہی شخص ہیں۔ طبقات ابن سعد میں ہے کہ یہ دونوں ایک ہی شخص کے نام ہیں۔ علامہ سمعانی نے بھی اسی کو مختار کہا ہے۔ معجم طبرانی کی روایت میں ہے کہ جب یہ واقعہ پیش آیا تو ذوالیدین نے نبی ﷺ سے سوال کیا تو آپ ﷺ نے لوگوں سے فرمایا ”مَا يَقُولُ ذُو الشِّمَالَيْنِ“ تو اس میں دونوں کے واحد ہونے کی تصریح ہو گئی ہے۔

**سوال:** اس پر آگے سے سوال کرتے ہیں کہ (۱) ذوالیدین سلمیٰ ہے اور (۲) ذوالشمالین خزاعی ہے۔ جب نسبت جدا جدا ہوئی تو یہ ایک کیسے ہوئے؟

**جواب:** علامہ نیموی نے اس کا جواب دیا ہے کہ سلیم ایک تو وہ قبیلہ ہے جو خزاعہ کے مقابلے میں ہے اور ایک سلیم خزاعہ قبیلے کا بطن ہے اور اس مقام میں یہی (ثانی سلیم) مراد ہے۔ اب یہ دونوں نسبتیں ایک ہی شخص کی ہو گئیں (کہ خزاعہ بڑا قبیلہ اور سلیم اس کی ایک چھوٹی شاخ و چھوٹا قبیلہ ہے)۔ فلا اشکال۔

**جواب (۲):** دونوں کو الگ الگ تسلیم کر کے ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ ذوالشمالین کے تو مقول بدر ہونے کا تم نے اعتراف کر لیا ہے اور یہ ذوالشمالین بھی اس سہو والے واقعہ میں موجود ہے کما جاء فی الروایۃ، فثبت مطلقاً بنا (معلوم ہوا یہ واقعہ نسخ دونوں قبل البدر ہیں)۔

**جواب:** شوافع کہتے ہیں کہ اس بات کو ذکر کرنے میں (کہ ذوالشمالین بھی اسی سہو والے قصہ میں موجود تھا) زہری متفرد ہے۔ **جواب:** اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ نسائی شریف میں عمران بن انس زہری کا متابع موجود ہے لہذا تفرد ختم ہوا (پس ثابت ہوا کہ ذوالیدین و ذوالشمالین ایک ہی ہے دونوں)۔

شوافع کی طرف سے آخری ہتیار:

وہ کہتے ہیں کہ اس (سہو والے) قصہ کا راوی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ تو رحمۃ اللہ علیہ میں مسلمان ہوا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصہ ابتدائے اسلام کا نہیں بلکہ بعد البد رکا ہے۔

**جواب:** ہم یہ دیتے ہیں کہ یہ مرسل صحابی کے قبیل سے ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے عائشہ رضی اللہ عنہا قصہ بدء الوتی کی روایت کرتی ہیں جبکہ یہ خود اس قصے میں نہیں ہیں (تو یہاں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے، درمیان میں کوئی بڑا صحابی واسطہ تھا اس کو حذف کر دیا اور ارسال صحابی کے حجت ہونے میں کسی کو بھی کلام نہیں)۔

**اعتراض شوافع:**۔ کہ روایتوں میں لفظ آر ہے ہیں جیسا کہ العرف الشذی علی الترمذی ص ۹۳ کی تیسری (۳) اور نویں (۹) سطر کے اندر ہے صَلَّی بِنَا، نَحْنُ نُصَلِّیْ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ (خود) اس واقعہ میں شریک ہیں۔  
**جواب:** ہم یہ دیتے ہیں کہ ان لفظوں کا یہ معنی نہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خود شریک ہیں بلکہ معشر المسلمین سے روایت ہے اور اس کے نظائر بہت ہیں (أَنْیَ صَلَّی بِالْمُسْلِمِیْنَ)۔ (لہذا ارسال والا ہمارا دعویٰ برقرار رہا کہ یہ مرسل صحابی ہے)۔ یہ تفصیل العرف الشذی ص ۹۳ پر ہے۔

**اعتراض شوافع:**۔ پھر شوافع نے کہا کہ ایک روایت میں ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں بَيْنَا اَنَا اُصَلِّیْ، تو یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے اس واقعہ میں شریک ہونے کے بارے میں تصریح ہے۔ دیکھو العرف الشذی ص ۹۳۔

**جواب:** ہم کہتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ ہے اور یہ لفظ صرف یحییٰ بن کثیر کے طریق میں ہے باقی جملہ طرق میں جمع متکلم کا صیغہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے جمع متکلم کے صیغہ سے یہ خیال کر لیا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خود بھی واقعہ میں شریک ہیں تو اس کو (راوی نے) واحد متکلم کے ساتھ ذکر کر دیا۔

**الحاصل:**۔ شوافع کا یہ آخری ہتھیار بھی ناکارہ ہو گیا۔

واقعہ وحدیث ذوالیدین خود شوافع کے بھی خلاف ہے، کیونکہ مسلم شریف بَابُ النَّهْيِ عَنْ نَشْدِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسْجِدِ ص ۲۱۳ میں پوری تفصیل ہے کہ جب ذوالیدین کے پہلی مرتبہ کلام کرنے پر حضور ﷺ نے کہہ دیا کہ كُلُّ ذَالِكَ لَمْ يَكُنْ پھر دوبارہ ذوالیدین کا کہنا بَلٰی قَدْ نَسِيتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ! (جیسا کہ بخاری کے بَابُ يُكْتَبُ فِي سَجْدَتِي السُّهُو میں ذکر ہے) يَاقَدْ كَانَ بَعْضُ ذَالِكِ عَمَّا كَلَّمَ بِهِ۔ پھر رسول اللہ ﷺ کا لوگوں سے پوچھنا اَصَدَقُ ذُو الْيَدَيْنِ؟ اور لوگوں کا آگے سے کہنا ”نَعَمْ“! یہ (تمام) عموماً کلام ہے، حافظ کہتے ہیں کہ لوگوں نے زبان سے کلام نہیں کیا بلکہ اشارہ کیا تھا، ہم کہتے ہیں کہ تطبیق ممکن ہے کہ بعض نے زبان سے نَعَمْ کہا ہو اور بعض نے اَوْ مُؤَا، پھر اس جگہ سے حضور ﷺ کا اٹھ جانا اور مسجد کے باہر جو خشبہ تھی اس کے پاس کھڑے ہو جانا اور بعض روایات میں ہے کہ حجرے میں تشریف لے گئے۔  
سَرُّعَانَ النَّاسِ کا معنی ہے لوگوں کا باہر نکل جانا۔ ابوداؤد بَابُ اِذَا صَلَّی خُمُسًا ص ۱۵۳ پر حضرت معاویہ بن خدیج کی روایت میں ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو کہا کہ اِذَا اِنْ قَامَتْ کُفُّوا پھر بقیہ ایک رکعت پڑھ دی۔

(نوٹ): اس حدیث میں صرف وَأَمْرٌ بِأَلَا کا ذکر ہے، اِذَا اِنْ قَامَتْ کا ذکر نہیں، لیکن چونکہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ مؤذن

تھے، اس لیے اذان و اقامت کے لفظ ہم نے ذکر کر دیے۔

ہم احناف تم شوافع سے پوچھتے ہیں کہ ہمیں بتایا جائے کہ یہ جملہ امور تمہارے ہاں مفسد ہیں یا غیر مفسد؟  
**جواب:** یہی کہو گے کہ مفسد ہیں جبکہ اس واقعہ سے انکا بھی غیر مفسد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ آخر تم ان تمام منافی صلوٰۃ کا کیا جواب دو گے؟

تو کہتے ہیں کہ جواب ہم یہی دیں گے کہ یہ (قصہ) قبل النسخ ہوا ہے (تو اے شوافع، ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ واقعہ قبل النسخ کا ہے۔ بعد النسخ ہر قسم کی کلام فی الصلوٰۃ منع ہو گئی)۔

اس کے علاوہ عمرؓ کے زمانہ میں بھی ایسا قصہ پیش آیا کہ بجائے چار کے دو پڑھی گئیں۔ تو انہوں نے واقعہ حدیث ذوالیدین پر عمل نہ کیا بلکہ انہوں نے اپنی نماز کا اعادہ کیا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ الحاصل شوافع کا مسئلہ الکلام میں سہو و عمد کا فرق کرنا غلط ہے۔

اس کا صوم پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ اگر نماز میں کسی نے سہو ایکہ لقمہ کھالیا تو بتائیں اس کی نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟ (شوافع) کہتے ہیں کہ فاسد ہو جائے گی۔ تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس میں بھی سہو و عمد کا فرق کرو اور صوم پر قیاس کرو۔ تو آگے سے کہتے ہیں کہ قیاس نہیں کرتے اس لئے کہ صلوٰۃ میں تو حالت مذکرہ ہے اور صوم میں حالت مذکرہ نہیں۔ یہی کچھ کلام کے بارے میں ہم بھی کہتے ہیں (کہ اس میں بھی سہو و عمد کا فرق نہ کیا جائے)۔

**الحاصل:** کلام کثیر و قلیل، سہو و عمد، مفسد صلوٰۃ ہے۔

**سوال:** ہوا کہ عمد اسلام تو تم احناف کے ہاں مفسد صلوٰۃ ہے سہو مفسد نہیں۔

**جواب:** یہ ہے کہ سلام من وجہ ذکر اللہ ہے اس لئے نرمی آگئی ہے (من کل الوجہ کلام نہیں ہے)۔

**شبہ:** اس پر بھی شبہ ہوا کہ اے خفیہ تمہارے ہاں عمل کثیر و قلیل کا کیوں فرق ہو گیا؟ (کہ عمل قلیل ہو تو نماز کیلئے مفسد نہیں)۔

**جواب:** یہ ہے کہ کلام کی طرف میلان طبعی نہیں ہے لیکن حرکت کی طرف میلان طبعی ہے اس لئے اس میں قلیل و کثیر کا فرق ہو گیا ہے اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرما دیا کہ دلیل کی دنیا میں تو مذہب شافعی کمزور ہے۔ مذہب اوزاعی قوی ہے کہ جو کلام اصلاح صلوٰۃ کے لئے ہو تو وہ معاف ہوتی ہے۔ خواہ سہو ہو یا عمد۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث و واقعہ ذوالیدین پر اس کا انطباق خوب ہے اس اعتبار سے یہ بڑا مضبوط مذہب ہے کہ یہ واقعہ اصلاح صلوٰۃ پر محمول ہے لہذا مفسد نہیں (اب اوزاعی کی تردید کیسے کرنی ہے؟) اور اوزاعی کی تردید کرنے کے لئے خفیوں کو کیا کرنا ہے:

**ابوبکر کی تقریر:** انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ دوران صلوٰۃ اگر کوئی چیز پیش آجائے تو اس کا یہ قانون بنا ہے کہ ”مَنْ نَابَهُ شَيْءٌ فَلْيَنْتَبِهْ إِنَّمَا التَّسْبِيحُ لِلرَّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ“ اب ہم اوزاعی سے پوچھتے ہیں کہ یہ قانون و ضابطہ واقعہ ذوالیدین سے قبل کا ہے یا بعد کا اگر کہیں کہ پہلے بنا ہے۔ تو صحابہ نے اس پر عمل کیوں نہیں کیا؟ (ان کو تسبیح کرنی چاہیے تھی) اور اگر یہ ضابطہ اس واقعہ کے بعد ہوا ہے تو پھر یہ ضابطہ ناخ اور یہ واقعہ منسوخ۔

آگے سے پھر انہوں نے کہا کہ یہ ضابطہ قصہ ذوالیدین سے قبل کا ہے۔ لیکن صحابہ نے اس ضابطہ پر عمل نہیں کیا (۱) ایک تو اس لئے کہ اس پر وہاں عمل کیا جاتا تھا جہاں سہو یقینی ہو اور اس واقعہ میں سہو کا یقین نہیں تھا سہو کا بھی احتمال تھا اور قصر کا بھی۔ اور (۲) دوسرا اس لئے بھی عمل نہیں کیا کہ سہو کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کرنے سے ادب مانع ہوا۔ اس لئے صحابہ چپ رہے، پھر ادب سے پوچھا کہ یہ کیا ہوا؟

**جواب:** ابوداؤد باب إذا صلی خمسا، ص ۱۵۳ پر علقمة ؓ سے حدیث ہے خود نبی ﷺ نے فرمایا ”إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُنْسِي كَمَا تَنْسَوْنَ فَإِذَا نَسِيتُ فَلْيَكْرُؤْ نِي“ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضور ﷺ مسجد میں تشریف لائے ابو ہریرہ ؓ کا پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ وہ بیمار پڑے ہیں تشریف لے گئے اور ان کے سر ہانے کھڑے ہو گئے اور ابو ہریرہ ؓ کے سر پر ہاتھ پھیرا اور لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا ”إِنْ سَهَوْتُ فَلْيَكْرُؤْ نِي“ پس سہو نسیان کی نسبت آپ ﷺ خود اپنی طرف کر رہے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کوئی امتی اس کی نسبت آپ ﷺ کی طرف کر دے تو یہ کوئی بے ادبی نہیں ہے اور پھر حکم دے رہے ہیں کہ سہو کی صورت میں مجھے یاد دلاؤ پھر صحابہ نے اس کی خلاف ورزی کیوں کی۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي النَّعَالِ

اس کے بارے میں تین قول ہیں (۱) مکروہ (۲) مستحب (۳) مباح۔ اس میں بے ادبی کی جہت ہے اس لئے کہ بارگاہ شامی میں جو توں کے ساتھ حاضر ہونا ظاہر ہے کہ بے ادبی ہے۔ ادھر اس میں یہود کی مخالفت کی جہت بھی ہے تو ان دونوں جہتوں میں تعارض ہے تو جس نے بے ادبی والی جہت کو ترجیح دی اس نے کراہت کا قول کر لیا۔ اور جس نے دوسری جہت کو ترجیح دی اس نے استحباب کا قول کر لیا۔ اور جس نے دونوں پر نظر رکھی اس نے اباحت کا قول کر لیا۔ مگر اب یہود کی مخالفت تو رہی نہیں یہ تو اس زمانے کی بات تھی اب ایسا کرنے میں نصاریٰ کی مشابہت ہو جاتی ہے اس لئے اس سے احتراز کرنا چاہیے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ

امام صاحب کے نزدیک: دائمی قنوت تو وتروں میں ہے اور ثلث الرکوع ہے۔  
امام شافعی کے نزدیک: دائمی قنوت فجر میں ہے و وتروں میں تو صرف نصف آخر من رمضان ہے۔  
دلیل امام صاحب: اگلے باب کی حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ ابو مالک اشجعی نے اپنے والد سے پوچھا کہ آپ نے رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین ؓ کے پیچھے نمازیں ادا کی ہیں تو کیا فجر میں قنوت پڑھتے تھے؟  
انہوں نے جواب میں کہا کہ ای بنی! محدث۔ اے بیٹے فجر کی قنوت بدعت ہے یعنی اس پر دوام و استمرار کرنا بدعت ہے حضور ﷺ و خلفاء راشدین ؓ کے زمانہ میں اس پر دوام و استمرار نہیں تھا۔  
دلیل امام شافعی:۔ اس باب کی حدیث ہے ”كَانَ يَقْنُتُ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ وَالْمَغْرِبِ“ اس حدیث براء سے قنوت فی الفجر کا ثبوت ہو گیا۔

**جواب:** بڑا آسان ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث میں فجر کے ساتھ مغرب کا بھی ذکر ہے۔ اگر قنوت دائمی فی الفجر کا اثبات ہوتا ہے تو پھر فی المغرب کا بھی اثبات ہوتا ہے اس کا بھی تمہیں قول کرنا چاہیے حالانکہ تم اس کے قائل نہیں ہو۔ تو فہما ہو جوابکم فہو جوابنا۔ ظاہر ہے کہ مغرب کا یہی جواب دیں گے کہ مغرب کی قنوت قنوت نازلہ تھی ضرورت کی بناء پر اس پر عمل ہوا پھر اس کو ترک کر دیا گیا تو یہی تقریر ہم فجر میں کر دیں گے۔ اس لئے کہ دونوں میں فرق کا کوئی قرینہ اور دلیل موجود نہیں ہے۔ باقی مصیبت نازلہ کی وجہ سے وتروں کے علاوہ فرض نمازوں میں اب بھی قنوت پڑھنا جائز ہے۔ شوافع کے نزدیک سب نمازوں میں اور احناف کے نزدیک دو قول ہیں ایک فجر کا ہے اور دوسرا قول تمام جہری نمازوں میں پڑھنے کا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْطُسُ فِي الصَّلَاةِ

﴿ص ۹۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ ابْتَلَرَهَا بَضْعَةٌ

وَنَلَا ثَوْنٌ مَلَكًا أَيُّهُمْ يَضَعُ بِهَا :

**سوال:** صلوٰۃ میں تو تھینق ہے پھر انہوں نے نماز میں یہ کلمات کیسے کہے؟

اس کے دو جواب ہیں

**جواب (۱):** نسخ الکلام والسلام فی الصلوٰۃ سے قبل کا واقعہ ہے۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ کسی امر کی افضلیت کو بیان کرنا یہ اس کا مقتضی نہیں ہوتا کہ یہ (امر) اس حالت میں جائز بھی ہے۔۔۔ کسی امر کا افضل ہونا اور چیز ہے اور زیر بحث حالت میں اس کا جواز اور چیز ہے (حضور ﷺ) کا مقصد تو یہاں صرف کلمات کی افضلیت کو بیان کرنا ہے) یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک صحابی نے خلف القف رکوع کر لیا تھا پھر رکوع کی حالت میں چلتے چلتے صف میں پہنچ گیا تھا تو اس کو آپ ﷺ نے فرمایا کہ زَادَكَ اللَّهُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ فِي نَسْخِ الْكَلَامِ فِي الصَّلَاةِ

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِذَا تَكَلَّمْتَ عَامِدًا

فِي الصَّلَاةِ أَعَادَ الصَّلَاةَ الْخ :

عمدہ نسیان کے درمیان فرق کرنے کا بلا دلیل ہونا پہلے ظاہر ہو چکا ہے (بحوالہ باب حدیث ذوالیدین)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ التَّوْبَةِ

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَسْمَاءَ بْنِ الْحَكَمِ الْفَزَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : - وَإِذَا حَدَّثَنِي رَجُلٌ

مِنْ أَصْحَابِهِ اسْتَحْلَفْتُهُ فَإِذَا حَلَفَ لِي صَدَّقْتُهُ:

حضرت علیؓ کی یہ عادت اس لئے نہ تھی کہ معاذ اللہ صحابہ حضورؐ کی احادیث بیان کرنے میں جھوٹ بولتے تھے بلکہ اس لئے تھی کہ حدیث کے بیان کرنے میں کمال احتیاط چاہیے تاکہ لوگ فی بیان الحدیث جرح نہ ہو جائیں اور ان کی قسم لینے سے ان کو کمال اعتماد و وثوق حاصل ہو جاتا تھا۔ مگر ابو بکرؓ کیلئے یہ معاملہ نہیں تھا۔ ان کی حدیث پر علیؓ کو بغیر قسم کے کمال اعتماد حاصل ہو جاتا تھا۔

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ ..... إِلَى آخِرِ الْآيَةِ:

توبہ کا طریقہ بتلا کر استشہاد میں یہ آیت حضورؐ نے پڑھی۔ لیکن آیت کے آخر میں ذکر کرنے کا بیان ہے جبکہ حضورؐ نے صلوٰۃ کا ذکر کیا ہے؟ فَمَا الْوَجْهُ۔۔۔

جواب: صلوٰۃ ذکر اللہ کا فرد کمال ہے، قسم الاستشہاد بھذہ الآیۃ، کما ذکر اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي۔ اسی سے صوفیاء کہتے ہیں کہ ریاء کے خوف کی وجہ سے ابتداء میں ذکر اللہ ترک نہیں کرنا چاہیے بلکہ برابر ذکر کرتے رہنا چاہیے، ریاء ہوتی ہے تو ہو جائے۔ رفتہ رفتہ اس میں اخلاص پیدا ہو جائے گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ التَّشَهُّدِ

قعدہ اخیرہ تو فرض ہے تشہد واجب اور اسی طرح سلام کا لفظ بھی واجب ہے اگر سلام سے پہلے عمدہ حدث کر لیا تو نماز کا اعادہ کرے اور اگر ناسیاً حدث ہو گیا تو پھر چلا جائے طہارت بنا کے آئے اور اپنی پڑھی ہوئی نماز پر بناء کرتے ہوئے سلام کہے۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ احناف کے نزدیک اس شخص کی نماز ہوگئی یہ صحیح نہیں ہے اور نہ ہی یہ احناف کا مذہب ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ

حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک جماعت کے عذروں میں سے طمر بھی ایک عذر ہے لیکن اشخاص کے احوال مختلف ہو جانے سے یہ مختلف ہو جاتا ہے (کہ کمرہ مسجد کے قریب ہی ہے یا چھتری پاس ہے۔ یا گرمیوں کی بارش ہے تو پھر عذر نہیں)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْبِيحِ فِي أَذْبَارِ الصَّلَاةِ

﴿ص ۹۴﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ : فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ !

إِنَّ الْأَغْنِيَاءَ يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي الْخ:

(فقراء حضورؐ کی خدمت میں آئے کہ صدقات و مال کی وجہ سے اغنیاء ہم سے بڑھ گئے آپ ﷺ نے انکو یہ تسبیحات

تعلیم کئے۔

☆..... مسلم بَابِ اسْتِخْبَابِ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ الخ ج اول ص ۲۱۹ پر ابو ہریرہ ؓ کی طویل روایت میں ہے کہ انبیاء نے بھی یہ تسبیحات شروع کر دیں پھر دوبارہ فقراء آئے اور اس کا ذکر کیا تو اسپر آپ ؐ نے فرمایا اِنَّكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَاءُ (کل تسبیحات سومرتبہ کا ذکر ہے)۔

☆..... نسائی کی روایت میں ہے کہ ایک صحابی نے خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص انکو تسبیحات پچیس پچیس مرتبہ کی تعلیم دے رہا ہے۔ انہوں نے یہ خواب آ کر حضور ؐ کو بتلایا تو آپ ؐ نے اس صحابی کو اس کے خواب کے مطابق اس طرح کرنے کی بھی اجازت دے دی، گویا ان تسبیحات کے بارے میں دو طرح کی روایتیں ہو گئیں اگرچہ صحابی کے خواب والا واقعہ بعد کا ہے مگر پھر بھی پہلی روایت کو ترجیح ہوگی کیونکہ امت کا تعامل و تواور اسی پر ہے (کہ تسبیحات کل سومرتبہ ہیں)۔

☆..... عند ابن الہمام: یہ تسبیحات نوافل و سنن کے بعد ہیں تاکہ فصل نہ ہو۔ امام شاہ ولی اللہ کے نزدیک یہ تسبیحات سنن و نوافل سے پہلے ہوں تاکہ فصل ہو جائے جیسے مکانا فصل مطلوب ہے۔ اسی طرح زمانا بھی فصل مطلوب ہے۔ کیونکہ اس سے یہود کی تردید ہوتی ہے وہ فصل نہیں کرتے تھے (لیکن آج کل زمانہ میں تغیر و تبدل کی وجہ سے لوگوں میں جلد بازی آ گئی ہے لہذا اب ابن ہمام کی رائے درست ہے کہ تسبیحات کو نوافل وغیرہ کے بعد پڑھا جائے تاکہ لوگ زیادہ حرج محسوس نہ کریں)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الدَّابَّةِ فِي الطَّيْنِ وَالْمَطَرِ

اس عذر کی بناء پر صلوٰۃ علی الدابۃ (منفرداً) بالاتفاق جائز ہے۔ البتہ جماعت علی الدواب کے بارے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر دواب قریب قریب ہوں تو پھر جماعت بھی جائز ہے لیکن شیخین کے نزدیک جماعت علی الدواب جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ امام و مقتدی کا مکان ایک ہو اور جماعت علی الدواب کی صورت میں امکان مختلف ہیں۔

سوال: واقعہ حدیث الباب میں لفظ فَتَقَدَّمَ عَلٰی رَاحِلَتِهِ فَصَلَّى بِهِمْ سے بظاہر امام محمدؒ کی تائید ہوتی ہے۔  
جواب: من جانب الشيخین یہ ہے کہ یہ تقدم لا امامت نہیں تھا بلکہ یہ تقدم ایسا تھا جیسے امیر کا تقدم علی من سواہ ہوتا ہے (ورنہ نماز سب نے جدا جدا منفرداً پڑھی تھی) یعنی مقصد یہ تھا کہ صلوٰۃ علی الدواب کی بھی صحابہ کو تعلیم ہو جائے کہ یہ کیسے پڑھی جاتی ہے۔  
(ص ۹۲) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى..... عَنْ جَدِّهِ ؓ: فَأَذَّنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلٰی

رَاحِلَتِهِ الخ:

حضور ؐ نے اذان دی ہے یا نہیں؟ تَوَوَّ الصَّحِيحُ اَللّٰهُ مَا اَذَّنَ پھر اس روایت اذن والی کا جواب یہ ہے کہ حضور ؐ نے بلال ؓ کو اذان کا حکم دیا تھا اس کو اَذَّنَ النَّبِيُّ ؐ سے تعبیر کر دیا۔ یہ تمام تفصیل ماقبل میں گذر چکی۔ اس روایت کا دوسرا جواب یہ ہے

کہ یہ اذان اذان معروف نہیں تھی بلکہ کچھ اور الفاظ سے نماز کی اطلاع دی ہوگی کہ آؤ بھی آؤ! نماز پڑھ۔ فلا اشکال۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْاجْتِهَادِ فِي الصَّلَاةِ

اجتہاد: کا معنی ہے زیادہ الجہد (زیادہ مشقت) جیسا کہ حدیث میں حتیٰ اِنْتَفَحَتْ قَدْ مَاءُ اس پر وال ہیں۔

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَبِشْرُ بْنُ مُعَاذٍ ..... عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا

تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ قَالَ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا:

نبی کا ذنب بمعنی خلاف الاولیٰ والصلوٰۃ ہوتا ہے اور یہ عصمت کے منافی نہیں۔ چنانچہ ابن ام مکتومؓ کے قصہ میں یہی کچھ ہوا تھا جس پر عبس و تولیٰ کا نزول ہوا تھا۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ

ایک دوسری روایت میں اَلِدِّمَاءُ آیا ہے تو ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ صلوٰۃ کی اولیت سے اولیت حقیقی مراد ہے کیونکہ یہ اسلام کا رکن اعظم ہے اور اَلِدِّمَاءُ کی اولیت سے اولیت اضافی مراد ہے دوسری تقریر تطبیق کی یہ بھی کی جاتی ہے کہ دونوں میں اولیت اضافی مراد ہے وہ اس طرح کہ حقوق اللہ میں اول صلوٰۃ ہے اور حقوق العباد میں اول دماء ہے۔

﴿ص ۹۲﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ نَصْرِ بْنِ عَلِيٍّ نِ الْجَهْضَمِيُّ ..... عَنْ حُرَيْثِ بْنِ قَبِيصَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : اَنْظُرُوا

هَلْ لِعَبْدِي مِنْ تَطَوُّعِ الْخ:

اس کا مطلب یہ ہے کہ فرائض کے اداء کرنے میں جو نقصان ہو جاتا ہے اس کی تکمیل نوافل سے کی جائے گی۔ فرائض متروکہ کی تکمیل نوافل سے نہیں کی جائے گی۔ گو بعض علماء نے اس کا بھی قول کیا ہے اور کہا ہے کہ ستر (۷۰) رکعت نفل ایک رکعت فرض کے برابر سمجھی جائیں گی۔ ولكن الرجاء هو الاول۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً الْخ

ظہر میں شوافع کے نزدیک سنن قبلہ دور۔ ت ہیں اور احناف کے نزدیک اربعہ رح۔ ت ہیں جیسے حدیث الباب میں اربعہ ہی کا ذکر ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ مِنَ الْفَضْلِ

بارہ سنن مؤکدہ میں سے فجر کی سنتیں زیادہ مؤکدہ ہیں جیسا کہ حدیث الباب سے مفہوم ہوتا ہے کہ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ فجر کی سنتیں نہ چھوڑو اگرچہ تمہیں گھوڑے ہی کیوں نہ روند ڈالیں (الحدیث)۔

امام ابو حنیفہؒ سے نوادر کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے کہ فجر کی دو رکعت واجب ہیں لیکن المشہور هو الاول۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَالْقِرَاءَةِ فِيهِمَا

(ص ۹۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ وَأَبُو عَمَّارٍ ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَكَانَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ

قَبْلَ الْفَجْرِ بِقُلُوبِ الْكَافِرُونَ، وَقُلُ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ:

اکثر احادیث میں اسی طرح ہے کہ دونوں سورتیں (قُلُوبِ الْكَافِرُونَ، وَقُلُ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) مقرون ہوتی ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں سورتوں میں ایک خاص ربط ہے۔ ربط کیا ہے؟ وہ یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں توحید کے دو بازو ہیں۔ اس لئے کہ توحید کی دو قسمیں ہیں (۱) توحید اعتقادی (۲) توحید عملی۔ سورۃ اخلاص میں توحید اعتقادی کا ذکر ہے اور قُلُوبِ الْكَافِرُونَ میں توحید عملی کا ذکر ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد کلام کرنے سے سنتیں فاسد ہو جاتی ہیں۔ بعض نے فرمایا ہے کہ فاسد تو نہیں ہوتیں البتہ کلامِ ثواب کا باعث بن جاتی ہے۔ جبکہ حدیث الباب سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے پس اس طرح ما قال الفقہاء اور حدیث الباب میں تعارض ہو گیا۔

جواب: یہ ہے کہ حدیث الباب ”کلامِ قلیل ضروری“ پر محمول ہے اور فقہاء کا قول کلام غیر ضروری پر محمول ہے یعنی کلام کثیر غیر ضروری سے سنتیں یا تو فاسد ہو جاتی ہیں یا قلیل ثواب کا باعث ہوتی ہیں۔

مسئلہ: طلوع فجر کے بعد سے طلوع شمس تک کے وقت میں کوئی فضول بات نہ کرنی چاہیے کیونکہ یہ ذی الشرف وقت ہوتا ہے اس کو امور عظام میں صرف ہونا چاہیے (تو اس باب میں دو باتیں ہو گئیں)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِضْطِجَاعِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

حافظ نے ابن حزم ظاہری کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک فَلْيَضْطَجِعْ عَلٰی يَمِينِهِ کا امر وجوب کیلئے ہے اور یہ اضطجاع صحتِ صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ پھر اس پر رد کیا کہ یہ قول خلاف اجماع ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم وجوب پر اجماع ہے۔ پھر اختلاف ہے۔ شوافع کے نزدیک یہ مستحب ہے۔ احناف کے نزدیک کچھ زیادہ اچھا نہیں۔

دلیل شوافع: حدیث الباب ہے۔ دلیل احناف: مؤطا امام محمد، بَابُ فَضْلِ صَلَوةِ الْفَجْرِ فِي الْجَمَاعَةِ وَأَمْرُ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ ص ۱۳۵ پر ہے، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ رَأَى رَجُلًا رَكَعَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ ثُمَّ اضْطَجَعَ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ مَا شَأْنُهُ فَقَالَ نَافِعٌ فَقُلْتُ يَفْصِلُ بَيْنَ صَلَوةِ ابْنِ عُمَرَ وَأَيُّ

فَصْلٌ أَفْضَلُ مِنَ السَّلَامِ، قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ۔ دیکھو یہاں اضطجاع کی روایت ہے۔ لیکن ابن عمرؓ اس اضطجاع پر انکار کرتے تھے اور اس کو بدعت کہتے تھے۔

تقریر حافظ:- حافظ نے اس سوال کا (کہ جب اضطجاع کی حدیث آگئی تو پھر ابن عمرؓ اس کو اچھا کیوں نہیں سمجھتے تھے، کَمَا ذَكَرَ انْفَاءً فِي الْمُوطَا لِلْإِمَامِ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ) جواب دیتے ہوئے یہ عذر کیا ہے کہ ممکن ہے کہ ابن عمرؓ کو اضطجاع کی حدیث نہ پہنچی ہو۔

تقریر علامہ شامی:- انہوں نے حافظ کا جواب مذکور قبول نہیں کیا۔ اس لئے کہ یہ بعید ہے کہ ابن عمرؓ جیسے صحابی کو یہ اضطجاع والی روایت نہ پہنچی ہو، جو اتباع سنت میں ضرب المثل ہیں لہذا سوال برقرار رہا (پھر علامہ شامیؒ نے خود اس کا جواب دیا کہ ممکن ہے کہ ابن عمرؓ کا انکار مطلق اضطجاع پر نہ ہو بلکہ اضطجاع فی المسجد پر ہو۔ یا وہ اس اضطجاع پر انکار کرتے ہوں جو بیت فصل ہو۔ اگر اضطجاع نبی ﷺ کی اتباع کی نیت سے کیا تو بدعت نہیں ہے۔ بعض روایتوں میں ہے کہ یہ اضطجاع بعد رالفجر ہوتا تھا اور بعض میں (جیسا کہ مؤطا امام محمد باب صلوٰۃ اللیل ص ۱۱۹ پر) ہے کہ بعد التجدد قبل طلوع الفجر ہوتا تھا تو دونوں میں تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ يفعل احیاناً کذا و احیاناً کذا۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

احناف نے جب یہ دیکھا کہ فجر کی سنتوں کے بارے میں بھی بڑی تاکید ہے۔ کَمَا فِي الْحَدِيثِ. رُكْعَتِي الْفَجْرِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا. اور ایک دوسری حدیث میں ہے لَا تَقُوتُكُمْ رُكْعَتَا الْفَجْرِ وَلَوْ تَرَدَّدْتُمْ الْخَيْلُ۔ اور ادھر جماعت کی بھی بڑی تاکید ہے۔ ایک قول جماعت کے وجوب کا بھی ہے۔ تو دونوں میں تطبیق ہونی چاہیے۔

تطبیق:- مسلم شریف کی روایت (جو کہ جلد اول باب مَنْ أَذْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ الخ ۲۲۱ پر حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے مَنْ أَذْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ مَعَ الْإِمَامِ الخ) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدرک رکعت مدرک جماعت ہوتا ہے) کی بناء پر احناف نے کہا کہ اگر امام کے ساتھ فرض کی ایک رکعت ملنے کی امید ہو تو سنتیں ادا کر لے اور پھر جماعت میں شریک ہو جائے۔ اس طرح دونوں تاکیدوں پر عمل ہو جائے گا اور اگر مع الإمام ایک رکعت بھی ملنے کی امید نہ ہو تو گو پھر دونوں تاکیدیں مساوی ہیں لیکن جماعت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ ترک جماعت پر وعید آئی ہے اور ترک سنن فجر پر کوئی خاص وعید نہیں آئی ہے۔

اب رہا حدیث الباب کا مطلب: تو وہ ظاہر ہے کہ اس میں لافنی جنس کا تو نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ حدیث اپنے عموم و اطلاق پر محمول نہیں کی جاسکتی ورنہ اس کا کوئی معنی ہی نہیں بنتا۔ لامحالہ اس میں کوئی نہ کوئی تخصیص کرنی پڑے گی، کوئی قید نکالنی پڑے گی۔ صحیح ابن خزیمہ سے علامہ عینی نے ایک روایت نقل کی ہے ”لَمْ يَنْهَى أَنْ تُصَلِّ فِي الْمَسْجِدِ“ پس اس روایت کی بناء

پراس حدیث الباب میں بھی فی المسجد کی قید مقدار نکال لیتے ہیں جس سے معاملہ ہی صاف ہو جاتا ہے (اسی طرح فی الصف، فی قرب الجماعت وغیرہ کی قید بھی نکالی جاسکتی ہے)۔

مصنف ابن ابی شیبہ:۔ میں صحابہ کے بہت سارے آثار نقل کئے گئے ہیں جن میں ہے کہ جب صبح کی جماعت کھڑی ہو جاتی تو صحابہ مسجد سے باہر جماعت سے دور سنتیں ادا کر لیتے تھے۔ ابو عثمان النہدی حضرت عثمان کے زمانہ میں بھی اسی پر عمل کرتے تھے۔

امام طحاوی کی تقریر:

طحاوی نے مشکل الآثار میں ایک اور تقریر کی ہے جس کی رو سے یہ حدیث زیر بحث مسئلہ ”رُكْعَتَي الْفَجْرِ“ سے غیر متعلق ہو جاتی ہے۔

امام طحاوی یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ سنن قبلہ کو اقامت سے قبل ادا کر لینے کی اس میں ترغیب اور بیان ہے کہ سنن قبلہ کو نہ ادا کر کے اقامت کا وقت آجانے تک کی نوبت ہی نہیں آنی چاہیے۔ (اور اگر نوبت آگئی اور جماعت کھڑی ہو گئی تو ماذا يفعل؟ اس سے یہ حدیث ساکت ہے)۔ پھر طحاوی نے اس کے نظائر ذکر کئے ہیں۔

نظیر (۱):۔ ایک نظیر یہ ذکر کی ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ کسی کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ نَسِيتُ الْفُجْرَانَ، بعض نے کہا کہ یہ کہنا بے ادبی ہے اور بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ تھا کہ یہ کہنے کی نوبت ہی نہ آنے دو، اگر آجائے تو پھر کہہ لو۔

نظیر (۲):۔ دوسری نظیر ذکر کی، کہا جاتا ہے کہ کوئی یہ نہ کہے کہ صُمْتُ الرَّمْضَانَ كُلَّهُ، قُمْتُ اللَّيْلَ كُلَّهُ، بعض نے تو اس کا مطلب یہ بتلایا کہ یہ کہنا اس لئے منع ہے کہ درمیان میں راتیں بھی آتی ہیں ان میں تو روزہ نہیں رکھا تو یہ جھوٹ بن جائیگا وکذا فیما یلیہ۔ لیکن محققین نے کہا کہ ان لفظوں سے اپنا تزکیہ نکلتا ہے۔ اس لئے کہنے کی نوبت ہی نہیں آنی چاہیے اور اگر نوبت آگئی پھر تو کہنا پڑتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ تَفَوُّتَهُ الرُّكْعَتَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ الْخ

فجر کی سنتیں بعد الصلوٰۃ ادا کرنے کا مسئلہ اس باب میں بیان کرتے ہیں۔

احناف کے نزدیک: فجر کے بعد جائز نہیں ہیں اگر پڑھنی ہی ہوں تو طلوع شمس کے بعد پڑھ لے کیونکہ یہ سنت ہیں اور سنت کی قضاء بھی سنت ہوتی ہے۔

شوافع کے نزدیک: بعد الصلوٰۃ بھی پڑھ سکتا ہے۔ کیونکہ ان کے یہاں نوافل ذات اسباب کا ان مکروہ اوقات میں بھی جواز ہے۔

دلیل شوافع: واقعہ حدیث الباب ہے کہ نبی ﷺ نے فجر کی نماز پڑھی اور فارغ ہونے کے بعد دیکھا تو قیس رضی اللہ عنہ کی سنتیں رہ

گئی تھیں وہ سنتیں پڑھنے لگ گئے۔ نبی ﷺ نے قیسؓ کو کہا کہ مہلاً یا قیس! أصلاً تان معاً تو انہوں نے آگے سے کہا یا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اِنِّی لَمْ اُكُنْ رَكَعْتُ الرَّكْعَتَی الْفَجْرِ قَالَ فَلَا إِذَا الْخ، شوافع اس کا معنی کرتے ہیں فَلَا حَرَجَ إِذَا۔  
**دلیل احناف:** اس سے اگلے باب کی حدیث ہے ”مَنْ لَمْ یُصَلِّ رَكَعَتَی الْفَجْرِ فَلِیُصَلِّیهَا بَعْدَ مَا تَطْلُعُ الشَّمْسُ“  
 اس سے معلوم ہوا کہ بعد الصلوٰۃ تو منع ہے ہاں اگر بعد الطلوع ہو تو منع نہیں۔

مصنف نے اس حدیث کو معلول کہا ہے اور علت یہ بتلائی ہے کہ اس حدیث کی جو سند یہاں ذکر کی گئی ہے اس کی یہی سند ہے کوئی اور سند نہیں ہے۔ ویسے عاصم عن قتادہ کی سند سے حدیث الباب معروف نہیں ہے بلکہ ایک اور متن معروف ہے جو اسی باب مَا جَاءَ فِیْ إِعَادَتِهِمَا بَعْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ کے آخر میں ہے، جس کے لفظ یہ ہیں مَنْ أَذْرَكَ رَكَعَةً مِّنْ صَلَوةِ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَذْرَكَ الصُّبْحَ۔ مگر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کی ایک اور سند بھی ہے اس لئے یہ معلول نہیں۔ بلکہ حجت ہے۔

**علامہ شوکانیؒ کی توجیہ:**

علامہ شوکانیؒ نے اس حدیث کی ایک تاویل و توجیہ کی ہے کہ ”مَنْ لَمْ یُصَلِّ رَكَعَتَی الْفَجْرِ حَتَّى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَلِیُصَلِّیهَا بَعْدَ مَا تَطْلُعُ الشَّمْسُ“ (تو بعد الصلوٰۃ سے یہ نکل گئی) اور اس کی تائید میں شوکانیؒ نے ایک روایت بھی ذکر کی ہے جس میں حَتَّى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ کا لفظ بھی ہے (تو احناف کیلئے مشکل پیدا ہو گئی)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا جواب دیا کہ علامہ شوکانیؒ کی طرف سے پیش کی جانے والی روایت کا حال معلوم نہیں ہے یا ضعیف؟ ثابت بھی ہے یا ثابت نہیں ہے؟ اگر ثابت ہو بھی جائے تو پھر زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ حنفیہ اس حدیث کے ساتھ استدلال کو چھوڑ دیں گے اور وہ شوافع کے مقابلے میں حدیث نبیؐ کو لے آئیں گے۔

**فَلَا إِذَا وَاقَعَهُ قَیْسٌؓ والی حدیث کا جواب:**

اس حدیث سے جواز کی بجائے عدم جواز ثابت ہوتا ہے اور قرینہ اس کا نبی ﷺ کا یہ فرمان ہے ”أَصْلًا تَانِ مَعًا“ اب یہاں آپ ﷺ کو کوئی اشتباہ نہیں تھا کہ یہ فرض پڑ رہا ہے یا سنت، بلکہ یقین تھا کہ یہ فرض پڑ چکا ہے اب سنت ہی پڑ رہا ہے۔ اور یہ انداز اختیار فرما کے بعد الصلوٰۃ سنتوں کے پڑھنے کے عدم جواز کی علت بیان فرمادی۔ اور ایک روایت میں أَتَّصِلُیْ مَرَّتَیْنِ ہے۔ یعنی سنتیں بعد الصلوٰۃ پڑھنا اس لئے منع ہے کہ صلوٰۃ مرتین کی صورت بن جاتی ہے۔

باقی فَلَا إِذَا کا معنی یہ ہے کہ فَلَا تُصَلِّ إِذَا۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ نے آکر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں اپنے فلاں بیٹے کو اتنا ہدیہ دینا چاہتا ہوں، آپ ﷺ اس کے گواہ بن جائیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کیا دوسرے بیٹے کو بھی اتنا ہدیہ دو گے؟ تو اس نے کہا نہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا ”فَلَا إِذَا“۔

(اب شوافع سے ہم احناف پوچھتے ہیں کہ کیا اس کا معنی فَلَاحَرَج والا کریگے؟ نہیں بلکہ اس کا معنی ہے فَلَاحَرَج (اب ظاہر ہے کہ اس کا معنی یہاں لَا اُشْهَدُ عَلٰی الْحَوْر ہے۔ پس حدیث الباب میں بھی فَلَاحَرَج کا یہی معنی کریں گے کہ پھر تو سنتوں کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے)۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

پہلے بھی عرض کیا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک قبل الظهر اربعہ رات ہیں اور شوافع کے نزدیک دو ہیں۔ مصنف نے دونوں طرح کی حدیثیں جمع کر دی ہیں۔ ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ دیکھنا یہ ہے کہ اکثریت کس پر ہے؟ تو اکثریت رکعتین کی بجائے اربعہ رات پر ہے۔  
نوٹ:- اگلے ۲ بابوں کا صرف معنی کر لیا جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

﴿ص ۹۸﴾ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ عَلِيٍّ ؓ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي قَبْلَ الْعَصْرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ يَفْصِلُ بَيْنَهُنَّ بِالتَّسْلِيمِ عَلَى مَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ :

اس سے اسحاق بن ابراہیم کے احتجاج کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اگر (یہاں بالتسلیم علی مَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ) تسلیم فراغ مراد ہوتا تو بالتسلیم ہی کہہ لینا کافی تھا۔ بالتسلیم علی مَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ الخ کی لمبی عبارت ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی (باقی رہا مسئلہ وہ آگے آ رہا ہے)۔ (اگلے دو بابوں کا صرف معنی کر لیا جائے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ التَّطَوُّعِ سِتِّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ

ابن ہمام تو رکعتین روا تب کو ملا کر ست رات کے قائل ہیں۔ باقی فقہاء ان کے سواء ست رات فرماتے ہیں۔ باقی حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر فضائل اعمال میں ضعیف حدیث سے بھی کام چل جاتا ہے (اگلے باب ”بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ“ کا بھی معنی کر لیا جائے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ مَثْنِي مَثْنِي

یہ حدیث تو صحیحین میں بھی ہے اور بڑی مضبوط حدیث ہے۔ ایک دوسری حدیث طحاوی ص ۹۸ پر ہے اس میں لفظ ہیں ”صَلَاةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مَثْنِي مَثْنِي“ اس کو مصنف آگے چل کر ذکر کرے گا اور اس پر بھی عنوان آئے گا لیکن وہ روایت

کوئی زیادہ صحیح نہیں ہے۔

### نوافل لیلیہ و نہاریہ میں اختلاف:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: اربعہ ر۔ ت نفل ایک سلام کے ساتھ افضل ہیں۔ اور دن کے نوافل میں اربعہ پر زیادتی مکروہ ہے۔ اور رات کی نوافل میں ثمان پر زیادتی مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک: مطلقاً ثنی ثنی افضل ہیں (خواہ دن کے نوافل ہوں یا رات کے)۔

صاحبین کے نزدیک: رات کے نوافل میں ثنی ثنی افضل ہیں (اور دن کے نوافل میں امام کے ساتھ ہیں)۔

حدیث الباب غیر امام صاحبؒ کی دلیل ہے اور بظاہر امام صاحبؒ کے سخت خلاف ہے (امام صاحب کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں اربعہ ر۔ ت کا ذکر ہو، اور وہ بہت ساری ہیں۔ کچھ گزر چکی ہیں انکو بیان نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ صرف غیر امام صاحب کی اولہ کا جواب دینا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں)۔

امام صاحبؒ کی طرف سے محقق ابن ہمام کا جواب:

پہلا جواب تو یہ دیا ہے کہ مقتضی لفظ الحدیث تو یہ ہے کہ اثنین، اثنین نفل مباح ہوں۔ غیر اثنین کی ساری صورتیں مباح نہ ہوں، نہ اربعہ مباح ہوں نہ فرد و ثلاثہ مباح ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اربعۃ (غیر اثنین) کے جواز پر اجماع ہے۔ پس مقتضی لفظ الحدیث کا مراد ہونا جب منہی ہو تو اب یا مراد اثنین کی فضیلت بالنسبۃ إلی الاربع کو بیان کرنا ہے، یا اثنین کی اباحت بالنسبۃ إلی الفرد و الثلاثۃ کو بیان کرنا ہے کہ اثنین (ر۔ ت نوافل) مباح ہیں اور فرد و ثلاثہ ر۔ ت نوافل مباح نہیں۔

اب ان میں سے ایک کی تعیین اور ترجیح کے لئے ہمیں مرجع چاہیے اور مرجع فعل النبیؐ ہو سکتا ہے جب ہم نے فعل النبیؐ کی طرف رجوع کیا تو فعل دونوں طرح کامل گیا اربعہ ر۔ ت نوافل کا بھی اور اثنین کا بھی، پھر ہم نے رجوع کیا کہ کوئی قولی حدیث مل جائے تو پھر ہمیں یہ قولی حدیث ملی کہ ”أَجْرُكَ عَلَى قَدَرِ نَصَبِكَ“ کہ اجر علی قدر المشقة ہوا ہے۔

اب اگر ہم اس حدیث (صَلَوَةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مَثْنِي مَثْنِي) کو پہلی صورت (بیان فضیلت والی پر محمول کرتے ہیں تو یہ ضابطہ ٹوٹتا ہے کیونکہ اثنین کی بجائے اربعۃ کو ادا کرنے میں زیادہ مشقت ہے کہ زیادہ دیر خدمت باری میں کھڑا ہونا پڑتا ہے۔ اور اگر دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں تو یہ ضابطہ نہیں ٹوٹتا بلکہ باقی رہتا ہے۔

پس ہمارے امام صاحبؒ اس حدیث کو اسی دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں کہ مقصد (اس حدیث سے) اثنین کی اباحت کا بیان ہے بالنسبۃ إلی الفرد و الثلاثۃ، یعنی اثنین ر۔ ت نوافل مباح ہیں فرد (ایک رکعت) و ثلاثہ مباح نہیں۔ اس طرح یہ حدیث امام صاحبؒ کے بھی خلاف نہ رہی۔

جواب (۲): مَنًی کے لفظ میں عدل ہے یہ معدول ہے اِثْنَتَیْن اِثْنَتَیْن سے اب معنی یہ ہوگا کہ صَلَوةُ اللَّیْلِ مَنًی مَنًی اُنَّی اِثْنَتَیْن اِثْنَتَیْن صَلَوةُ عَلَیْہِہُ۔ اِثْنَتَیْن اِثْنَتَیْن صَلَوةُ عَلَیْہِہُ اور یہ اَرْبَعُ صَلَوةُ عَلَیْہِہُ۔ اَرْبَعُ صَلَوةُ عَلَیْہِہُ کا ہم معنی بن جاتا ہے صرف تعبیر کا فرق ہے باقی مقصد دونوں کا ایک ہی ہے (کہ چار چار - ت نوافل ہیں) اس کا استفادہ مَنًی مَنًی (کے لفظ کے) تکرار سے ہو رہا ہے اور اگر مَنًی کا تکرار نہ ہوتا بلکہ صرف اس کا ایک مرتبہ ذکر ہوتا تو پھر معنی یہ بنتا صَلَوةُ اللَّیْلِ مَنًی مَنًی اُنَّی اِثْنَتَیْن اِثْنَتَیْن صَلَوةُ عَلَیْہِہُ اور اس میں اس بات کا استفادہ ہوتا ہے کہ کُلُّ اِثْنَتَیْن صَلَوةُ عَلَیْہِہُ اور اس صورت میں یہ اَرْبَعُ صَلَوةُ عَلَیْہِہُ کے ہم معنی نہیں بنتا (تو اس طرح بھی یہ حدیث امام صاحب کے موافق ہی رہتی ہے)۔

سوال علی ابن ہمام:- اس جواب کی رو سے محقق پر یہ سوال ہوا کہ یہ مان لیا کہ دونوں تعبیریں ہم معنی ہو گئیں مگر پھر بھی اربع کی تعبیر (صَلَوةُ اللَّیْلِ اَرْبَعُ اَرْبَعُ) اس مقصد کو ظاہر کرنے کے لئے زیادہ واضح تھی بنسبت اس (مَنًی مَنًی والی) تعبیر کے۔ تو واضح کو چھوڑ کر غیر واضح کو کیوں اختیار کیا گیا؟ اس میں کیا نکتہ ہے؟

جواب: اس کا محقق نے جواب دیا کہ ہوں تو چار چار، لیکن ان کو دو دو کر کے پڑھو کہ تشهد وعود فی کل رکعتین کے ساتھ فصل کر کے رکھو یہ سمجھانے کے لئے مَنًی مَنًی کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ اگر اَرْبَعُ اَرْبَعُ کی تعبیر اختیار کی جاتی تو یہ اشارہ نہ ملتا۔ اس کی تائید میں پھر محقق نے ترمذی ص ۸۷ پر باب مَا جَاءَ فِی النَّخْشَعِ فِی الصَّلَوةِ میں فضل بن عباس کی روایت پیش کی ہے جس کے لفظ یہ ہیں الصَّلَوةُ مَنًی مَنًی تَشْہِدُ فِی کُلِّ رَکْعَتَیْنِ۔

اشکال: مگر مشکل یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت جو شعبہ سے ہے اس میں تشهد کے ساتھ تَسْلِیْمَ کا لفظ بھی ہے (اب تو دو ہی بنیں چار تو نہ بنیں)۔

جواب از ابن ہمام:- یہ دیا گیا ہے کہ اس روایت میں شعبہ سے تسلیم کا لفظ روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہے۔ اس کے باقی تلامذہ اس لفظ کو روایت نہیں کرتے اس لئے یہ مرجوح ہے اور اس کی تائید ترمذی کی روایت سے ہوتی ہے کہ یہ بھی صرف تَشْہِدُ کا لفظ نقل کر رہے ہیں تَسْلِیْمَ کا لفظ روایت نہیں کرتے اگر تَسْلِیْمَ کا لفظ ہوتا تو یہ بھی اس کو روایت کرتے۔ اشکال آخر:- مگر پھر مشکل پیدا ہو گئی کہ مسلم میں عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے تَشْہِدُ فِی کُلِّ رَکْعَتَیْنِ وَ تَسْلِیْمَ۔ (تَسْلِیْمَ کا لفظ تو مسلم میں آیا ہے پھر وہی مشکل کھڑی ہو گئی)۔

(حضور ﷺ کی اپنی تفسیر میں تو صرف تَشْہِدُ فِی کُلِّ رَکْعَتَیْنِ ہے اور تَسْلِیْمَ کا لفظ ابن عمر کی تفسیر میں ہے)۔

جواب از ابن ہمام: یوں کہا جائے کہ ایک طرف حضور ﷺ کی تفسیر ہے اور ایک طرف ابن عمر کی تفسیر ہے تو رسول اللہ ﷺ کی تفسیر کو ترجیح ہے (اور اس میں تَسْلِیْمَ کا لفظ نہیں)۔ اور یا یہ جواب دیا جائے کہ اس تسلیم سے تسلیم تشهد مراد ہے تسلیم فراغ مراد نہیں اور قرینہ اس کا یہ ہے کہ اگر یہاں تسلیم فراغ مراد ہوتا تو عبارت یوں ہوتی ”عَلٰی کُلِّ رَکْعَتَیْنِ۔ فِی کُلِّ رَکْعَتَیْنِ عبارت نہ ہوتی۔ (واللہ اعلم)۔

جواب (۲): صَلَوةُ اللَّیْلِ مَفْنِي مَفْنِي والی حدیث کا امام صاحبؒ کی طرف سے ایک اور جواب:۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس میں مَفْنِي مَفْنِي کا یہ معنی نہیں ہے کہ دو، دو ہوں اور ان پر سلام ہو۔ بلکہ لغت و عرف کے اعتبار سے مَفْنِي کا معنی ہوتا ہے ہر وہ چیز جس کے ساتھ اس کی نظیر مقرر ہو خواہ سو ہوں تب بھی مَفْنِي لغت کے اعتبار سے کہنا صحیح ہے۔

دیکھو! حدیث میں آتا ہے کہ ”كَانَ الْإِذَا نُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَفْنِي مَفْنِي“ تو جو لوگ اذان میں ترجیع کے قائل ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہماری ترجیع مَفْنِي مَفْنِي کے خلاف نہیں حالانکہ ترجیع کی صورت میں تو کلمے زیادہ ہو جاتے ہیں۔

اب یہ امر ہر نماز پر صادق آسکتا ہے خواہ فرض ہو یا نفل۔ جس میں ایک رکعت کے ساتھ دوسری رکعت تشہد کے ذریعے ملا دی گئی ہو تو اس طرح یہ مَفْنِي مقابلہ میں بتیرہ (ایک رکعت اور تین ر۔ ت) کے ہے گو تین رکعت والی نماز میں بھی ایک کے ساتھ دوسری کو تشہد کے ذریعے ملا دیا گیا ہے۔ مگر تیسری کے ساتھ تشہد کے ذریعے آخری ملی ہوئی نہیں ہوتی۔ تو اب شوافع اپنا مدعی ثابت کرنے کے لئے کوئی خارجی قرینہ لائیں گے مثلاً نبی ﷺ کا فعل۔ تو پھر یہ بات ہمارے لئے بھی جائز ہونی چاہیے کہ ہم بھی اربعہ کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے کسی خارجی قرینے کی طرف رجوع کریں جیسے أُجْرُکَ عَلٰی قَلْدَرٍ نَصَبِکَ والی قولی حدیث کا پہلے ذکر ہوا ہے تو اس طرح ہم دونوں فریق (شوافع و احناف) مساوی ہیں

فائدہ:۔ عن ابن عمرؓ اس حدیث کے تین جملے ہیں۔ ایک پر بحث ہوگئی۔ دوسرے پر آئے گی۔ تیسرے کی مندرجہ ذیل ہے)

﴿ص ۹۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ ؓ .: وَاجْعَلْ آخِرَ صَلَاتِكَ وَتَوَرَّ:

سوال: دوسری حدیثوں میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ وتر کبھی اوّل اللیل میں پڑھ لیتے اور پھر بعد میں تشہد پڑھتے تھے کبھی وسط میں پڑھ لیتے تھے اور کبھی آخر اللیل میں پڑھ لیتے تھے۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ ابو ہریرہؓ کو کہا کہ وتر پڑھ کر سویا کرو۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ جس کو اعتماد ہو تو وہ وتر آخر اللیل میں ادا کرے اور جس کو اعتماد نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے پڑھ لیا کرے۔ اب بظاہر ان احادیث اور حدیث الباب میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

جواب: یہ امر استحباب کیلئے ہے۔ وجوب کے لئے نہیں ہے۔

اشکال:۔ آپ ﷺ کا رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ پڑھنا روایتوں میں آ رہا ہے تو آپ ﷺ کے قول و فعل میں تضاد ہے۔ اس طرح کہ آپ ﷺ وتر کے بعد رکعتیں پڑھتے تھے اور ادھر فرمایا کہ سونے سے پہلے یا آخر اللیل میں وتر پڑھ لے۔ اسی لئے بعض نے رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ والی روایت کا انکار کر دیا ہے۔

حافظ ابن قیمؒ کی تقریر: زاد المعاد میں جو انہوں نے تقریر کی ہے اور اس مشکل کا حل بتلایا ہے وہ بہت خوب ہے۔ جس کو سن لینے کے بعد رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ کے انکار کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ وہ تقریر یہ ہے کہ

صَلَاةُ اللَّيْلِ

کے اعتبار سے وتروں کو وہی حیثیت حاصل ہے جو صلوٰۃ المغرب کو دوسری فرض نمازوں میں حیثیت حاصل ہے۔ اسی لئے مغرب کو وتر النہار کہتے ہیں۔ جیسے ان وتروں کو وتر اللیل کہتے ہیں۔ تو جیسے ان وتر اللیل کے بعد سنن و نوافل ان کے وتر ہونے کے منافی نہیں سمجھی گئیں۔ کیونکہ وہ اس وتر کے لئے متمم ہیں اور اس کے مکملات سے ہیں۔ اسی طرح یہاں وتر النہار میں بھی رکعتیں بعد الوتر وتر کے آخر الصلوٰۃ ہونے کے منافی نہیں۔ کیونکہ یہ رکعتیں وتر اللیل کے متممات سے ہیں (اور شیخ اور اس کا متمم ایک حکم رکھتا ہے)۔

فائدہ:- ابواب وتر و ابواب صلوٰۃ اللیل انتہائی مشکل ابواب ہیں خوب دھیان سے پڑھا جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ ﷺ بِاللَّيْلِ

﴿ص ۹۹﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ أَبِي سَلَمَةَ ؓ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ ؓ كَيْفَ كَانَتْ صَلَاةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي رَمَضَانَ فَقَالَتْ مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةِ رَكْعَةٍ :

حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا تعلق صلوٰۃ التراویح سے نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض نادانوں نے سمجھ رکھا ہے بلکہ اس کا تعلق صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد سے ہے۔ اور یہ قرآن سے ثابت ہے۔

(۱) اس پر قرینہ یہ ہے کہ محدثین اس حدیث کو صلوٰۃ اللیل کے ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔ صلوٰۃ التراویح یعنی قیام رمضان میں اس کو ذکر نہیں کرتے۔

(۲) دوسرا قرینہ اس پر یہ ہے کہ اس میں لفظ ”وَلَا فِي غَيْرِهِ“ کا ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق صلوٰۃ اللیل سے ہے۔

سوال کرنے والے کا مقصد غالباً یہ تھا کہ رمضان کا مہینہ جب شروع ہوتا تو رسول اللہ ﷺ نسبت اور مہینوں کے اس ماہ میں زیادہ عبادت کرتے تھے تو کیا صلوٰۃ اللیل کی ر اس میں بھی اضافہ ہو جاتا ہوگا۔

اس وہم کے ازالہ کے لیے حضرت عائشہؓ سے اس کا سوال کیا تو حضرت عائشہؓ نے یہ کہہ کر اس اضافے کی تردید فرمائی کہ صلوٰۃ اللیل کی ر۔ ت جتنی غیر رمضان میں ہوتی تھیں رمضان میں بھی اتنی ہی ہوتی تھیں۔ باقی صلوٰۃ التراویح پر کلام آگے آجائے گی (یہاں تو صلوٰۃ اللیل زیر بحث ہے)۔

يُصَلِّيْ اَرْبَعًا فَلَا تَسْتَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ النَّخ:

(گیارہ ر۔ ت کے پڑھنے کا طریقہ)۔

امام صاحب کا مذهب و دلیل: یصلی اربعاً کی تعبیر سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اربعہ پر سلام ہوتا تھا۔ پس

اس سے امام صاحبؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے (یہی روایت صَلَوةُ اللَّیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی والے مسئلہ میں امام صاحبؒ کی دلیل ہے)۔

فریق مخالف کی طرف سے اس کا جواب: یہ جواب دیتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ سلام تو دو دو پر پھیرتے تھے۔ مگر چونکہ چار کے بعد راحت و آرام فرماتے تھے اس لئے حضرت عائشہؓ نے اس کو یُصَلِّیْ اَرْبَعًا سے تعبیر کر دیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہمیں اس کا اعتراف ہے کہ یہ بھی احتمال ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ اربعہ - ت پر سلام ہوتا تھا۔

**ثُمَّ یُصَلِّیْ ثَلَاثًا:**

وتر اصطلاحی کے بارے میں کئی اختلاف ہیں:

مجملہ ان کے ایک اختلاف - ت کا بھی ہے اور کیفیت ادا کا بھی ہے۔

عند الامام: ثلاثہ - ت وتر ہیں۔

عند الشافعی: مختلف اقوال ہیں ایک قول ایک رکعت وتر کا بھی ہے۔ زیادہ مشہور یہی ہے۔

دلیل شافعی:۔ ایک رکعت وتر والی حدیث ہے۔

دلیل امام ابی حنیفہ: حضرت عائشہؓ کی یہی حدیث ہے ”ثُمَّ یُصَلِّیْ ثَلَاثًا“ ظاہر ہے کہ یہ ثلاثہ وتر ہی ہوتے تھے مگر اس روایت سے یہ وضاحت نہیں ہوتی ہے کہ یہ تین رکعتیں موصولہ ہوتی تھیں یا مفصولہ۔ ان تین میں سے دو پر سلام ہوتا تھا یا نہیں ہوتا تھا؟ اور جب تک یہ صاف نہ ہو جائے اس وقت تک مذہب احناف ثابت نہیں ہوتا۔

جواب: یہ ہے کہ خود ثَمَّ یُصَلِّیْ ثَلَاثًا کی تعبیر ان کا موصولہ ہونا بتلاتی ہے (۲) دوسرا نسائی شریف ص ۲۳۸، ج ۱ باب کَيْفَ الْوُتْرِ بِثَلَاثٍ میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس کی بالکل وضاحت ہے کہ یہ ثلاثہ - ت موصولہ ہوتی تھیں اس میں لفظ ہیں ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ لَا يُسَلِّمُ فِي رَكْعَتَيْ الْوُتْرِ“ اور اس روایت کی سند بھی بالکل صحیح ہے۔

**احناف کی طرف سے الوتر رکعة واحدة والی روایت کا جواب:**

یہ ہے کہ حقیقی وتر ثلاث رکعات میں تو رکعة واحدة ہے باقی کا وتر ہونا اس کی وساطت سے ہوتا ہے (لہذا اب الوتر ثلاث رکعات۔ وَالْوُتْرُ رَكْعَةٌ وَاحِدَةٌ میں کوئی تضاد باقی نہیں رہا) تَوُتِرُ بِوَاحِدَةٍ کا یہی مطلب ہے۔ دوسری روایت تَوُتِرُ بِمَا قَدْ صَلَّی کا بھی یہی مطلب ہے۔ پھر یہ جاننا چاہیے کہ محدثین کے ہاں وتر کا اطلاق جس طرح وتر اصطلاحی پر ہوتا ہے۔ اسی طرح وتر اصطلاحی و صلوة اللیل کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ (۵، ۷، ۹، ۱۵ کا یہی معنی ہے)۔ تین رکعتوں سے زائد رکعتوں پر جہاں کہیں بھی وتر کا اطلاق آیا ہے اس میں اسی توجیہ کو جاری کرنا ہے (کہ صرف وتر اصطلاحی ان سے مراد نہیں بلکہ تین وتر اصطلاحی اور باقی رکعت صلوة اللیل ہے)۔

وتر اللیل یعنی صلوة التہجد کی رکعتوں میں اختلاف:

کہیں سَبْعَ ہے کہیں تِسْعَ ہے کہیں اِخْدَى عَشْرَةَ ہے کہیں ثَلَاثَ عَشْرَةَ ہے کہیں خَمْسَ عَشْرَةَ ہے، کہیں سَبْعَ عَشْرَةَ ہے۔ مصنف کے نزدیک کم سے کم ر۔ ت کی تعداد تِسْعَ ہے اور زیادہ سے زیادہ ثَلَاثَ عَشْرَةَ ہے۔ حافظ کے نزدیک کم سے کم سَبْعَ ہے زیادہ سے زیادہ ثَلَاثَ عَشْرَةَ ہے یا خَمْسَ عَشْرَةَ ہے۔ ایک روایت سَبْعَ عَشْرَةَ کی بھی ہے مگر اس میں کچھ ضعف ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھو العرف الشدی علی الترمذی ص ۱۰ اباب ما جاء فی وَصْفِ صَلَوةِ النَّبِیِّ ﷺ)

اس اختلاف کا حل: وتر اللیل یعنی صلوٰۃ التہجد کے ادا کرنے کی ترتیب یہ ہوتی تھی کہ شروع میں دُکْعَتَیْنِ خَفِیْقَتَیْنِ ادا فرماتے، اس کے بعد چار، پھر اس کے بعد چار اور ادا فرماتے، جیسے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں، یُصَلِّیْ اَرْبَعًا فَلَا تَسْتَلُّ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ، ثُمَّ یُصَلِّیْ اَرْبَعًا فَلَا تَسْتَلُّ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطَوْلِهِنَّ پھر وتر ثلاث ر۔ ت ادا فرماتے۔ پھر دُکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ ادا فرماتے۔ پھر ادرہ فجر ہو جاتی تھی تو فجر کی سنتیں پڑھ لیتے، پھر راحت کیلئے اضطجاع فرماتے۔ دُکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ (جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں) وتر کی متمات ہوتی تھیں، ثُمَّ یُصَلِّیْ رُکْعَتَی الْفَجْرِ۔ پس جس راوی نے ان کے مجموعہ کو بتایا اس نے سَبْعَ عَشْرَةَ کہہ دیا۔ جس نے دُکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ کو شمار نہیں کیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ وہ تمہ ہیں اور باقی کو شمار کر لیا تو اس نے خَمْسَ عَشْرَةَ بتلائیں۔ اور جس نے فجر کی دُکْعَتَیْنِ کو بھی حذف کر دیا تو اس نے ثَلَاثَ عَشْرَةَ ذکر کر دیا (تو ثَلَاثَ عَشْرَةَ کی بھی خَمْسَ عَشْرَةَ کی طرح کئی صورتیں بن جائیں گی۔ اور جس نے (دُکْعَتَیْنِ خَفِیْقَتَیْنِ، دُکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْوُتْرِ وَرُکْعَتَی الْفَجْرِ) ان سب کو حذف کر دیا تو اس نے اِخْدَى عَشْرَةَ دُکْعَةَ بیان کر دیا۔

یہ تو تھا جوانی کا مسئلہ، پھر جب بوڑھا پا آیا تو آٹھ میں سے ایک شفع یعنی ثلث (دور کعت کو) ساقط کیا تو چھ رہ گئیں اور تین وتر ہو گئے تو مجموعہ تِسْعَ ہو گیا۔ جب اور ضعف بڑھا تو ایک اور شفع ساقط کر دیا تو چار رہ گئیں اور وتر ثلاث ر۔ ت تو مجموعہ سَبْعَ ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ یہ اختلاف روایات، اختلاف رواۃ والاحوال کی وجہ سے ہے۔

ایک مشکل:- مصنف نے اسی صفحہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ نبی ﷺ سے جب کبھی صلوٰۃ اللیل فوت ہو جاتی کسی عذر نوم وغیرہ کی وجہ سے تو صَلَّی مِنَ النَّهَارِ ثِنْتِیْ عَشْرَةَ رُکْعَةً (تو صلوٰۃ اللیل بارہ ہو گئیں)۔ یہ روایت صلوٰۃ اللیل کی جملہ روایات کے مخالف ہے (کیونکہ صلوٰۃ اللیل کی تمام روایات جفت نہیں بلکہ طاق ہونا بتلاتی ہیں)۔

جواب: یہ ہے کہ گواس میں کوئی وضاحت نہیں ہے کہ یہ ثِنْتِیْ عَشْرَةَ رُکْعَةً کل صلوٰۃ التہجد ہوتی تھیں، ممکن ہے کہ ان بارہ میں کچھ صلوٰۃ التہجد ہوں اور کچھ صلوٰۃ الضحیٰ کی ر۔ ت ہوں۔ راوی نے سب کو ثِنْتِیْ عَشْرَةَ رُکْعَةً کر کے بیان کر دیا۔ الحاصل: اصل صلوٰۃ اللیل کی ر۔ ت اِخْدَى عَشْرَةَ رُکْعَةً ہوتی تھیں یا اکثر۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جو ”مَا كَانَ يَزِيدُ“ والا حصر ہے وہ اکثری حصر ہے۔

### صلوۃ التہجد کے وتر اور اِحدی عشرۃ رُکعۃ ہونے کی حکمت:

حکمت یہ ہے کہ صلوۃ مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے، کیونکہ عصر کی چار چار اور ظہر کی چار چار ان کو مغرب کی نماز نے اِحدی عشرۃ رُکعۃ والا وتر بنا دیا ہے تو صلوۃ اللیل اور وتر اللیل کو بھی (اِحدی عشرۃ رُکعۃ) ایسا بنایا گیا تاکہ دونوں میں توافق رہے اور وتر بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ”إِنَّ اللَّهَ وَتَوَّعِبُ الْوُتْرُ“ مگر چونکہ ایک وتر فرض ہے وہ ہے وتر النہار اور وتر اللیل فرض نہیں ہے اس لئے دونوں میں کئی فرق پیدا کئے گئے ہیں۔

مثال کے طور پر (۱) وتر النہار یعنی صلوۃ المغرب سے پہلے نفل نہیں اور یہاں نفل ہیں۔ (۲) دونوں وتروں کے بعد دو دو رکعت نفل ہیں مگر مغرب میں کھڑے ہو کر اور وتر اللیل میں بیٹھ کر۔ (۳) اس میں اذان و اقامت ہے اس میں نہیں ہے۔ (۴) اس ”مغرب“ میں مستقل وقت کی تعیین ہے اس ”وتر“ میں نہیں ہے بلکہ عشاء کے تابع ہیں۔ یہ فرق رکھ دیئے گئے ہیں تاکہ عینیت نہ ہو جائے اور فرض و غیر فرض میں اشتباہ نہ ہو جائے۔

روایت ابن عباسؓ میں ثلاث عشرۃ رُکعۃ وتر کا ذکر ہے تو اس کے وتر النہار کے ساتھ توافق کی بھی کوئی تقریر نہاد تو حافظ نے اس کی تقریر کی کہ فجر کی نماز برزخ ہے لیلی بھی ہے جہر کے اعتبار سے اور نہاری بھی ہے روزہ کے وقت کے ختم ہونے کے اعتبار سے (تو یہ دو جہتیں ہیں) اس لئے فجر کے دو فرض بھی وتر النہار کے ساتھ ملا لئے جائیں تو تیرہ بن جائیں گے۔ فحصل التوافق ثواب وتر اللیل بھی تیرہ اور وتر النہار بھی تیرہ ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کی تقریر بہت اچھی ہے اس پر تھوڑا سا اور اضافہ ہو جائے کہ فجر کی دو سنتیں ہیں اور دو فرض۔ تو دو فرضوں کو برزخ کی وجہ سے جب وتر النہار میں شمار کرنے کی گنجائش پیدا ہو گئی تو دو سنتوں کو برزخ ہونے کی وجہ سے وتر اللیل میں شمار کرنے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی تو غالباً سنتوں و فرضوں کے درمیان اضطجاع کی یہی حکمت ہو اور یہی اشارہ ہو کہ سنتوں کو تو ادھر ملاؤ اور فرضوں کو ادھر ملاؤ، اسی لئے بعض دفعہ شمار کرنے والے ان سنتوں کو بھی وتر اللیل میں شمار کر لیتے ہیں۔

**ایک اور اشکال:-** صلوۃ اللیل کی بعض روایتوں میں لفظ ہیں ”يُصَلِّيْ خَمْسًا لَا يَجْلِسُ إِلَّا فِي الْآخِرَةِ“ اور کہیں ہوگا ”لَا يُسَلِّمُ إِلَّا فِي الْآخِرَةِ“۔

**جواب:-** امام طحاویؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ صلوۃ اللیل کے پڑھنے کی کیفیت پر نظر رکھو تو یہ مشکل حل ہو جائے گی۔ مثلاً ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق ہر دو رکعت پر راحت فرماتے تھے اور جلوس کرتے تھے۔ اور حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق اربعاً پر راحت کے لئے جلوس فرماتے تھے۔ جب وتروں کے قریب والا شفعہ آتا تھا تو اس پر جلوس تشہد و تسلیم تو ہوتا تھا لیکن یہ راحت والا جلوس نہیں ہوتا تھا بعد میں فوراً وتر پڑھ لیتے تھے اور بعد میں جلوس راحت کے لئے فرماتے تھے۔ اس سے یہی جلوس مراد ہے۔

**لاتسليم الا في الآخرة کا جواب:** ابوداؤد بن ابی صلوۃ اللیل ص ۱۹۷ پر حضرت عائشہؓ کی روایت

میں ہے کہ صلوٰۃ اللیل سے جب فارغ ہونے لگتے تھے اور آخری سلام آتا تھا تو وہ **وَيُسَلِّمُ تَسْلِيمَةً وَاحِدَةً شَدِيدَةً** **يَكْثُرُ يُؤَلِّقُ أَهْلَ الْبَيْتِ مِنْ شِدَّةِ تَسْلِيمِهِ الْخ** ہوتا تھا۔ اب اس سے ہمیں یہ کہنے کا موقع مل گیا کہ یہ جو **تُسَلِّمُ** آیا ہوا ہے اس سے اسی قسم کے تسلیم کی نفی مراد ہے۔ مطلق تسلیم کی نفی مراد نہیں۔

مگر اس کے باوجود بھی ایک مشکل باقی ہے وہ یہ ہے کہ صحیح مسلم باب **صَلَاةِ اللَّيْلِ** میں سعد بن ہشام بن عامر ص ۲۵۵، ۲۵۶ کی طویل روایت کی سطر نمبر ۱۱ میں ہے **وَيُصَلِّيْ تِسْعَ رَكَعَاتٍ لَا يَجْلِسُ فِيْهَا إِلَّا فِي الثَّامِنَةِ** تو اس میں نہ وہ تاویل چل سکتی ہے نہ یہ۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں اس کی توجیہ کرنے سے عاجز ہوں مجھے کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا کہوں اور کیا نہ کہوں؟۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي نَزُولِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الْخ

رب کے نزول الی السماء کی کیفیت:

﴿ص ۱۰۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَنْزِلُ اللَّهُ

تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ:

جیسا اس کے شایان شان ہے نہ ایسا جیسا کہ ہمارا نزول ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی سمع، بصر ہیں مگر نہ ایسی جیسی ہماری ہیں بلکہ جیسی اس کے شایان شان ہیں۔ اللہ کا علم ہے مگر نہ ایسا جیسا ہمارا علم ہوتا ہے بلکہ جیسا اس کے شایان شان ہے۔ صرف اس میں اشتراک ہے حقیقت مختلف ہے اس کو ایک مثال سے سمجھئے گو وہ مثال پوری منطبق نہیں ہے جیسا کہ ایک آئینہ مُعْكَل کو سورج کے سامنے کیا جائے تو وہ سورج آئینہ میں دکھائی دینے لگ جاتا ہے تو یہاں کہا جاسکتا ہے کہ سورج آئینے میں آگیا ہے۔ حالانکہ سورج کی شعاعیں ہر جگہ پہنچ رہی ہیں جیسے آئینہ میں پہنچ رہی ہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تجلیات ہر جگہ موجود ہیں ہر مکان پر، ہر زمان پر، ہر شخص پر مگر بحسب الاستعداد۔ اب بیت اللہ پر تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں اور ملتان (یہ پاکستان کا ایک شہر ہے) پر جو تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں فرق ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی ذات پر جو تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں اور عام انسانوں پر جو تجلیات پڑ رہی ہیں ان میں فرق ہے۔ تو اس نزول کے بارے میں اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ نزول سے مراد نزول تجلیات ہے۔

حِينَ يَمْضِي ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ:

دوسری روایت میں دو ٹکٹ گزرنے کا ذکر ہے اور مصنف اس کو اصح کہہ کر ترجیح دے رہے ہیں (لہذا اب یہی کہا جائے کہ رات کے دو ٹکٹ گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں، الخ)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ بِاللَّيْلِ

اس کے تحت وہ حدیث ذکر کی جس میں ذکر ہے کہ صلوٰۃ اللیل میں حضرت ابو بکر ؓ کی قرأت زیادہ سرائی اور حضرت عمر ؓ کی زیادہ جہرائی۔ تو آپ ؐ نے دونوں کو وَاَنْتَعِبَ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا کی ترغیب فرمائی۔ انبیاء و اولیاء پر خاص حالات طاری ہونے سے احکام مستحب نہیں ہوتے۔

﴿ص ۱۰۰﴾ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ نَافِعٍ الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : قَالَتْ

قَامَ النَّبِيُّ ﷺ بَايَةً مِنَ الْقُرْآنِ لَيْلَةً:

وہ آیت اِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَاتَّقُوا عِبَادَتَكُمْ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ تھی۔ طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع و سجود میں بھی یہی پڑھتے رہے تو اس کو واردات (خاص حالت کا طاری ہونا) کہا جاتا ہے۔ نبیوں پر بھی بعض اوقات واردات کی صورت پیدا ہو جاتی ہے مگر وہ مشقی ہوتی ہے۔ امت کے لئے اس کی اتباع جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح غیر انبیاء، اولیاء اللہ پر بھی واردات ہوتی ہیں تو انکا ضابطہ بھی یہی ہے کہ انکے متعلق حسن ظن رکھو، یہ نہ سمجھو کہ شریعت کا کوئی مسئلہ بن گیا ہے۔ جب نبی ﷺ کی واردات شریعت کا مسئلہ نہیں بنتی تو غیر نبی کی کیسے بنیں گی۔ پس اس تقریر سے اکثر بدعات سے رہائی ہو جاتی ہے۔ (پیر مر علی شاہ صاحب نے توالی سنی ہے، فلاں بزرگ نے ایسا کیا ہے لہذا ہم بھی ایسا کرتے ہیں تو یہ صحیح نہیں۔ یہ تو ان پر ایک حالت طاری تھی انکو طہر و بے دین بھی کہنا چاہیے، اور پیر کی یہ چیز کوئی شریعت نہیں بن جاتی ”فافہم۔ اگلا بَابُ فَضْلِ صَلَاةِ التَّطَوُّعِ“ آسان ہے معنی کر لیا جائے۔

## أَبْوَابُ الْوُتْرِ

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْوُتْرِ

وتروں کے بارے میں جیسا کہ عرض کیا گیا ہے کئی اختلافات ہیں۔ ان میں سے ایک اختلاف وجوب و سنیت کا بھی ہے۔ (تعداد - ت و طریق ادا والا تو پہلے بیان ہو چکا ہے)۔

وتروں کے حکم میں اختلاف:

احناف کے نزدیک واجب ہیں۔

غیر احناف کے نزدیک: سنت ہیں۔

وجوب کی دلیل: یہی (إِنَّ اللَّهَ أَمَدَّكُمْ بِصَلَاةٍ هِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعِيمِ الْوُتْرُ جَعَلَهُ اللَّهُ لَكُمْ فِيمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ) حدیث ہے۔ اللہ نے تمہیں مکہ پہنچائی یعنی فرائض خمسہ میں کوئی قصور تھا تو

اس کی اس صلوٰۃ الوتر سے تکمیل ہوگئی۔ اب اگر اس تکمیل سے مراد وہ تکمیل ہو جو سنت و نوافل میں ہے تو پھر اس کی تخصیص کی کیا وجہ ہے۔ اس سے وتروں کا زائد ہونا معلوم ہوا اور نص کے قطعی الثبوت نہ ہونے سے معلوم ہوا کہ مرتبہ میں (وتر) فرض سے کم ہیں۔ پس یہ بین بین اور برزخ ہیں۔ اسی برزخ کا نام امام ابو حنیفہؒ نے واجب رکھا ہے۔ پس اس سے وجوب ثابت ہوا۔

**نکات عجیبہ:** دن اور رات کی چوبیس ساعات ہیں عقل کا تقاضا تھا کہ ہر ساعت میں نماز ہوتا کہ اس ساعت کی نعمت کی شکر گزاری ہو۔ اور یہ بھی جانو! کہ اصل صلوٰۃ ایک رکعت ہے تو اس اعتبار سے فرضوں کی چوبیس رات ہونی چاہیے تھیں۔ طلوع وغروب کی دو ساعتیں اور زوال کی دو ساعتیں اس سے خارج کر دی گئیں تو بیس رات ہونی چاہیے تھیں جبکہ ہیں سترہ۔ پس تین رات وتر کا وجوب ہوا تا کہ بیس ہو جائیں۔ غالباً بیس رات تراویح متعین ہونے میں بھی یہی نکتہ معلوم ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

یہ نکات ہیں متدل نہیں ہیں۔

**سنیت کی دلیل:** وتروں کے سنت ہونے کے قائلین کی دلیل اس سے اگلے باب کی حدیث ہے عَنْ عَلِيٍّ قَالَ أَلَوْ تَرَى لَيْسَ بِحَتْمٍ كَصَلَاتِكُمْ الْمَكْتُوبَةِ وَلَكِنْ سَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ۔ جوابات مندرج ذیل ہیں۔  
**جواب (۱):** كَصَلَاتِكُمْ الْمَكْتُوبَةِ کے لفظ سے ہی جواب نکلتا ہے کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ مکتوبہ کی سی فرضیت کے ہم بھی قائل نہیں (کہ وتر فرضوں کی طرح فرض ہیں)۔

وَلَكِنْ سَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ کا جواب: یہ ہے کہ سَنَ بمعنی طریقہ جاریہ مراد ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے یہ فرض و واجب کو بھی شامل ہے۔ سَنَ کا وہ معنی مراد نہیں جو فرض اور واجب کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ الحاصل سَنَ سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ اور پھر یہ حضرت علیؓ کا اثر ہے اور حضرت علیؓ پر موقوف ہے۔ اگر اس سے وجوب کی نفی بھی ہو جائے تو یہ کوئی مضرت نہیں۔ کیونکہ دوسری مرفوع حدیثوں سے وتروں کے وجوب کا اثبات ہو رہا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْوُتْرِ

﴿ص ۱۰۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ

أُوتِرَ قَبْلَ أَنْ أَنَامَ الْخ:

اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ طالب علم تھے راتوں کو جاگتے تھے حدیثیں یاد کرتے تھے تو صبح کو تہجد کے لئے اٹھنا ایسے آدمی کے لئے مشکل ہے اس لئے انکو حکم دیا کہ وتر پڑھ کر سویا کرو۔ (اگلے باب کا معنی کر لیا جائے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ بِسَبْعِ

اسحاق بن ابراہیم وہی توجیہ ذکر کر رہے ہیں جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ مراد اس سے یہ نہیں کہ وتر اصطلاحی ساٹھ و

ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ صلوٰۃ اللیل اور وتر اصطلاحی کا مجموعہ سیغ ہے۔

**دلیل:** (اسکی دلیل کہ وتر کا اطلاق جیسے وتر اصطلاحی پر ہوتا ہے اسی طرح صلوٰۃ اللیل پر بھی ہوتا ہے) یہ حدیث ہے جو اگلے باب۔ باب مَا جَاءَ أَنَّ الْوُتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے إِنَّ اللَّهَ وَتَرْجُبُ الْوُتْرَ فَأَوْتِرُوا يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ اہل القرآن سے مراد حفاظ ہیں۔ اس میں اگر وتر اصطلاحی مراد ہوں تو پھر حفاظ کی کیا خصوصیت ہے۔ وتر تو سب پر واجب ہیں سب نے پڑھنے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے صلوٰۃ اللیل مراد ہے۔ اور اس کی حفاظ کے ساتھ تخصیص ظاہر ہے کہ حافظ ہونے کی وجہ سے قرآن پڑ س گے اور قرآن یاد ہوگا اور قرآن یاد ہونے کا یہ حق ہے (کہ تہجد میں قرآن پڑھا جائے)۔ (اگلے ابواب کا معنی کر لیا جائے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ لَا وَتْرَانِ فِي لَيْلَةٍ

**نقض وتر کا مسئلہ:**

دو مرتبہ وتر ادا کرنے سے وتر وتر ہی نہیں رہتا بلکہ مقصود شارع فوت ہو جاتا ہے۔ اب اگر ایک شخص نے عشاء کے بعد وتر پڑھ لئے پھر آخر اللیل میں بیدار ہو گیا اور تہجد پڑھی اب وہ آخر میں وتر دوبارہ پڑھتا ہے تو اس حدیث کے خلاف ہوتا ہے اور اگر نہیں پڑھتا تو اجل آخر صلوٰۃ وتر اولی حدیث کے خلاف ہوتا ہے۔ یہ ایک مشکل پیدا ہو جاتی ہے؟

**اس کا حل:** تو اس کا حل بعض اہل علم نے یہ نکالا ہے کہ نقض وتر کرے۔ اس طرح کہ تہجد شروع کرنے سے پہلے ایک رکعت اس نیت سے پڑھ لے یہ پہلے وتروں کے ساتھ ملکر انکو شفعہ بنا دے گی۔ پس اس کے بعد تہجد پڑھ لے اور بعد میں وتر پڑھ لے۔ اس طرح کرنے سے ان دونوں حدیثوں میں سے کسی حدیث کے بھی خلاف نہیں ہوگا (یہ نقض وتر کا مسئلہ ہوا)۔

مگر امام طحاوی فرماتے ہیں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے اس لئے اس طرح نقض وتر کرنے کی کوئی اجازت نہیں یہ شخص دوبارہ وتر نہ پڑھے۔ اب صرف یہ ہوگا کہ یہ اَجْعَلْ آخِرَ صَلَوَتِكَ وَتَرَا والی حدیث کے خلاف ہوگا۔ تو یہ معسر نہیں۔ اس لئے کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ امر استحباب کے لئے ہے وجوب کے لئے نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ افضل کے خلاف ہوا۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

اس کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف سنت و وجوب والے اختلاف پر متفرع ہے جو (یعنی امام شافعی) وہاں سنت کا قائل ہے وہ یہاں جواز کا قائل ہے۔ اور جو (یعنی امام ابوحنیفہ) وجوب کا قائل ہے وہ عدم جواز کا قائل ہے۔ بظاہر یُوْتِرُ عَلَى رَاحِلَتِهِ والی حدیث الباب احناف کے خلاف ہے۔

حدیث الباب کے جوابات:۔ جواب (۱): اس وتر سے مراد وتر اصطلاحی نہیں بلکہ صلوٰۃ اللیل مراد ہے۔

جواب (۲): اگر مان لیں کہ اس وتر سے مراد وتر اصطلاحی ہے تو پھر یہ قبل الوجوب کے زمانہ پر محمول ہے (ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے کہ وٹروں میں وجوب نہیں تھا بلکہ سنیت تھی)۔

جواب (۳): عذر پر محمول ہے۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الضُّحَى

دو سے بارہ ر۔ ت تک کی روایتیں آئی ہیں جتنی ہو سکیں پڑھ لیں۔

ابن ابی لیلیٰ کہہ رہے ہیں کہ ام ہانی کے علاوہ کسی نے مجھے یہ نہیں بتلایا کہ اس نے حضور ﷺ کو صلوٰۃ الضحیٰ پڑھتے ہوئے دیکھا ہو، نیز ابن مسعود و ابن عمرؓ جیسے صحابہؓ سے بھی صلوٰۃ الضحیٰ پڑھنے والوں کے بارے میں بدعت کا قول منقول ہے۔ مگر روایات کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قولی روایتیں زیادہ ہیں اور فعلی کم ہیں۔ غالباً ایک یادو ہیں۔ ان کے پیش نظر (صلوٰۃ الضحیٰ کو) بدعت کہنا مناسب نہیں ہے۔

سوال: اس پر پھر سوال ہوا کہ جب صلوٰۃ الضحیٰ مشروع ہے تو پھر بعض صحابہؓ اس کو بدعت کیوں کہتے تھے؟

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ممکن ہے کہ ان کے زمانہ میں صلوٰۃ الضحیٰ ادا کرنے والے تداعی کے ساتھ ادا کرتے ہوں۔ تو اس پہلو سے اس کو انہوں نے بدعت کہہ دیا۔

حدیث ام ہانی (یہی ابن ابی لیلیٰ والی) کے بارے میں ابن تیمیہ کی کلام:

ابن تیمیہؒ کے نزدیک چونکہ صلوٰۃ الضحیٰ مشروع نہیں اس لئے انہوں نے اس پر ذیل کلام کی ہے۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ یہ صلوٰۃ الضحیٰ نہیں تھی بلکہ یہ شکر فتح مکہ تھی۔ اتفاقاً وقت ضحیٰ کا تھا۔ حضرت خالد بن ولیدؓ سے بھی منقول ہے کہ انہوں نے بھی فتح مکہ پر شکر کے نفل پڑھے ہیں منقول ہے کہ ابو جہل کا جب سر کاٹ کر لایا گیا تو حضور ﷺ نے بھی نفل پڑھے ہیں۔ اس سے شکرانے کے نفل کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کا اس پر رد:

فرماتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی کلام پر شبہ ہے کیونکہ مسلم، بَابُ اسْتِجَابِ صَلَوةِ الضُّحَى الخ کے اسی واقعہ میں سَبْحَةُ الضُّحَى کا لفظ آیا ہے۔ پس اس لفظ کے پیش نظر ضحیٰ کو اصل قرار دیا جائے گا اور شکر فتح مکہ کو اس کے تابع قرار دیا جائے گا۔ نہ کہ اس کے برعکس۔

﴿ص ۱۰۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ..... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى:

وَأَبُو نُعَيْمٍ وَهُمْ فِيهِ:

اس ابو نعیم سے مراد محدث ابو نعیم صاحب کتاب حلیۃ الاولیاء ہیں۔

ثُمَّ تَرَكَ فَقَالَ نَعِيمٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ :

یعنی نسبت ترک کردی۔ أَخْبَرَنِي بِذَلِكَ سے ترمذی اپنی سند نقل کرتا ہے کہ مجھے اوپر والی بات اس سند سے پہنچی ہے۔  
 ﴿ص ۱۰۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ السَّمْنَانِيُّ ..... عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ وَأَبِي ذَرٍّ : أَكْفِكَ آخِرَهُ :  
 اور میں تجھے اس کے علاوہ سے کفایت کر جاؤں گا یہ حدیث قدسی ہوگئی۔ أَكْفِكَ آخِرَهُ کا حاصل معنی یہ ہے کہ اس کے  
 کاروبار میں برکت ہوتی ہے کہ یہ شخص اگر کوئی اور نقل نہ بھی پڑھے تو یہ نماز اس کے لئے کفایت کر جائے گی۔

﴿ص ۱۰۸﴾ حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ أَيُّوبَ الْبَغْدَادِيُّ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ : قَالَ  
 كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي الضُّحَى حَتَّى نَقُولَ لَا يَدْعُ ، وَيَدْعُهَا حَتَّى نَقُولَ لَا يُصَلِّي :  
 یعنی کبھی مسلسل پڑھنے لگ جاتے اور کبھی مسلسل چھوڑ دیتے۔

فائدہ:- بَابُ الصَّلَاةِ عِنْدَ الزَّوَالِ اور اس سے اگلے باب کا صرف معنی کر لیا جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِخَارَةِ

استخارہ مباح امور میں ہوتا ہے۔ اسی طرح واجب غیر موقت میں بھی ہوتا ہے۔ فرائض و محرمات میں نہیں ہوتا۔ استخارہ  
 مسنونہ وہی ہے جو حدیث میں ذکر ہو رہا ہے۔ اس کے لئے کوئی خواب نظر آنا ضروری نہیں ہوتا۔ مقصد حصول اطمینان ہوتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

صلوۃ التسبیح کی سندیں تو اتنی قوی نہیں ہیں۔ حافظ نے حسن کہی ہیں۔ مگر فضائل اعمال میں ضعیف حدیث بھی معتبر ہوتی ہے۔  
 اس لئے سندوں کے غیر قوی ہونے کا نقصان نہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ

آپ ﷺ پر درود پڑھنے کا حکم:

خارج از صلوۃ عمر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا فرض ہے عملاً بالقرآن۔ اور جب مجلس میں آپ ﷺ کا ذکر ہو تو پھر  
 واجب ہے۔ اور جب بار بار ذکر ہو تو طحاوی کے نزدیک بار بار واجب ہے۔ کرنی کے نزدیک ایک مرتبہ پڑھ دینا کافی ہو جاتا  
 ہے بار بار ضروری نہیں۔ قعدہ اخیرہ میں صلوۃ بمعنی درود سنت ہے۔ شافعی کے نزدیک فرض ہے۔ اس میں شافعی متفرد ہیں۔

﴿ص ۱۱۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيلَانَ ..... عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ ﷺ : كَمَا صَلَّيْتُ عَلَى

إِبْرَاهِيمَ الْخ:

سوال: تشبیہ میں مشبہ بہ کا اشہر ہونا ضروری ہے افضل ہونا ضروری نہیں۔ اس تشبیہ پر مشہور سوال ہے کہ اس سے تو مشبہ بہ کا افضل ہونا معلوم ہوتا ہے؟ اس کے تین جواب ہیں:

جواب (۱): مشبہ بہ کا افضل ہونا تشبیہ میں ضروری نہیں ہوتا بلکہ اشہر ہونا ضروری ہوتا ہے اور صلوة علی ابراہیم کو لوگ چونکہ جانتے تھے اس لئے اس کو مشبہ بہ بنا دیا۔

جواب (۲): كَمَا صَلَّيْتَ كِي تشبیہ علی آلِ مُحَمَّدٍ کے ساتھ متعلق ہے (تو اب صلوة علی ابراہیم صلوة علی آل محمد سے افضل ہو جائے گی)۔ فلا اشکال۔

جواب (۳): یہ تشبیہ صرف وجود صلوة میں ہے باقی کسب کے مختلف ہیں۔

ایک بزرگ کا عجیب مقولہ: ایک بزرگ سے کسی نے پوچھا کہ درود شریف پڑھوں یا استغفار کروں؟ انہوں نے جواب دیا کہ جس کے میلے کپلے کپڑے ہوں اس کو صابن کی ضرورت ہوتی ہے اور جس کے کپڑے صاف ستھرے ہوں اس کو خوشبو کی ضرورت ہوتی ہے **الحاصل** ہمیں تو استغفار کرنا چاہیے ہم تو کے رہیں۔

## أَبْوَابُ الْجُمُعَةِ

### بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

﴿ص ۱۱۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا:

حضرت آدم ؑ کا جنت سے نکالا جانا بھی نعمت ہے:

سوال: جنت سے نکالا جانا تو کوئی نعمت نہیں بلکہ نعمت ہے۔ پس اس کو یوم جمعہ کی فضیلت کے بیان کرنے کے موقع پر ذکر کرنا مناسب معلوم نہیں ہوتا؟ اس کے دو جواب ہیں:

جواب (۱): ان امور کو اس واقعہ پر ذکر کرنے سے مقصد یہ بتانا ہے کہ ایسے ایسے امور عظام یوم الجمعہ میں واقع ہوئے ہیں۔ کون نعمت ہے اور کون نعمت ہے؟ یہ بتانا مقصود نہیں ہے۔

جواب (۲): اس کا ظاہر گو نعمت ہے لیکن اس کا باطن نعمت ہے۔ اس کو ایسے سمجھئے جیسے کسی کو اپنے گھر وطن سے نکال دیا جائے کہ جاؤ دوسرے ملک و وطن میں محنت و مزدوری کرو اور پھر وہ کئی سال محنت و مزدوری کر کے اپنے وطن واپس آ جاتا ہے او مال کما کر لاتا ہے۔ پھر وہ اپنے وطن میں باعزت زندگی گزارتا ہے۔

ایسے ہی آدم ؑ کو نکالا اور آدم ؑ کی اولاد کو بھی کہ جاؤ دنیا میں نیک اعمال کی محنت کرو۔ پھر ان کو ان اعمال پر باعزت زندگی جنت کی نصیب آئی۔

### بَابُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

یوم الجمعة میں ساعات اجابت کا بیان:

اس کے بارے میں حافظ نے تقریباً چالیس قول ذکر کئے ہیں۔ مگر ان میں سے اقویٰ دو قول ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ خطبہ کا وقت ساعت اجابت ہے۔

سوال: اس وقت میں تو خطبہ سننا فرض ہے دعا کیسے کی جائے گی؟

جواب: اس کا جواب دیا کہ دل میں دعا کرے۔ (یعنی کلام نفسی کو اختیار کرے) زبان سے کچھ نہ کہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ بعد العصر الی الغروب ہوتی ہے۔ ابو ہریرہ ؓ کو جب عبد اللہ بن سلام ؓ نے یہ بتلایا تو ابو ہریرہ ؓ نے اس پر سوال کیا کہ حدیث میں تو ہے ”وَهُوَ يُصَلِّي“ اور یہ گھڑی نماز پڑھنے کی نہیں ہے (کیونکہ عصر کے بعد تو نماز نہیں ہے) عبد اللہ بن سلام ؓ نے جواب دیا کہ ”مَنْ انتَظَرَ الصَّلَاةَ فَهُوَ فِي الصَّلَاةِ“ مگر ان میں سے بھی زیادہ قوی پہلا قول ہے۔

تقریر شاہ ولی اللہ: شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ زوال سے لیکر غروب تک (جمعہ کے دن) سارے وقت کو ذکر، فکر، تلاوت و دعائیں گزارنا چاہیے کیونکہ یہ ساعت اجابت، تقدم ویتاخر ہوتی رہتی ہے۔ (واللہ اعلم)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

جمعہ کے روز غسل کے وجوب و عدم وجوب کا مسئلہ:

﴿ص ۱۱۱﴾ حَدَّثَنَا بِذَاكَ فَتِيَّةٌ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: وَالْوُضُوءُ أَيْضًا:

یہ آنے والے رجل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ تھے۔ جمہور کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو غسل کے لئے امر نہ کرنا عدم وجوب کی دلیل ہے۔ مالکیہ کے نزدیک غسل (یوم الجمعہ) واجب ہے۔ وہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی عادت صبح غسل کرنے کی تھی تو جمعہ کے دن صبح کے غسل کو اداء واجب کے لئے کافی سمجھ لیا گیا۔ باب الناول مفتوح۔ استحباب کی دلیل (کما قال الجمهور) اگلے باب میں ہی ہے۔

### بَابُ فِي فَضْلِ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

﴿ص ۱۱۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيلَانَ ..... عَنْ أُوسِ بْنِ أُوسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ

الْجُمُعَةِ وَغَسَلَ:

بعض نے کہا کہ ثانی اوّل کی تاکید ہے، بعض نے کہا کہ اغتسل خود غسل کیا۔ اور غسل کا مطلب ہے کہ بیوی کے ساتھ جماع کے بعد اس کے غسل کا سبب بنا۔ تاکہ جمعہ کے لئے جانے کے دوران غرض بھر رہے۔ تیسرا معنی ہے غسل رأسہ و اغتسل۔ یہ تیسرا معنی دوسری روایتوں سے مؤید بھی ہے۔

بُكَرَ وَابْتَكَرَ:

بُكَرَ کا معنی ہے اُسْرَع فی الذّہابِ إلی الْجُمُعَةِ اور ابْتَكَرَ کا معنی ہے اُسْرَع فی سَمَاعِ الْخُطْبَةِ۔ یا ثانی اوّل کی تاکید ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّبَكُّيرِ إِلَى الْجُمُعَةِ

﴿ص ۱۱۲﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَمَنْ رَاحَ

فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً الْخ:

یوم جمعہ کی ساعات خمسہ کا ذکر:

ان ساعات (خمسہ) کے بارے میں سلف کے دو قول ہیں۔

**قول اول:** ان ساعات سے مراد ساعات لطیفہ ہیں۔ اور ان کی ابتداء زوال سے ہوتی ہے۔

**قول ثانی:** ان ساعات سے مراد ساعات معروفہ (چوبیس گھنٹے) ہیں اور ان کی ابتداء طلوع فجر سے ہے۔ دن اور رات جب برابر ہوں، اعتدال میں ہوں تو پھر ابتداء فجر سے جمعہ کے وقت تک ستہ ساعات ہوتی ہیں اور اس روایت میں خمسہ ساعات کا ذکر ہے۔ اور نسائی کی روایت میں ستہ ساعات کا ذکر ہے اور ان میں سے ایک میں بطخ کا بھی ذکر ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ مِنْ كَمْ يُؤْتَى إِلَى الْجُمُعَةِ

**مصر کی تعریف:**

اقامت جمعہ کے لئے مصر، یا قریہ کبیرہ شرط ہے۔ مصر کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں لیکن حضرت شیخ الہندؒ کے نزدیک حق بات یہ ہے کہ یہ رائے بتلابہ پر موقوف ہے۔ جس کو وہ مصر سمجھے وہ مصر ہے۔

**مصر شرط ہونے کی دلیل:** رسول اللہ ﷺ جب ہجرہ کر کے آئے تو کئی دن قباء میں ٹہرے۔ (یہ ایک قریہ و بستی ہے) ان دنوں میں جمعہ بھی آیا ہے۔ اور جمعہ کی فرضیت مکہ میں نازل ہو چکی تھی لیکن آپ ﷺ نے یہاں جمعہ قائم نہیں کیا۔ مصر کی شرط ہونے اور جمعہ فی القرئی نہ ہونے کی یہ واضح دلیل ہے۔

**مخالف دلائل اور انکا جواب:** (۱) ایک دلیل جمعہ فی الجواثی والی روایت سے پیش کی جاتی ہے۔ **جواب:** یہ ہے کہ وہ جواثی شہر و مصر تھا۔ اس پر قریہ کا اطلاق ایسے ہی ہے جیسے قرآن میں مکہ و طائف پر قریہ کا اطلاق ہوا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض صحابہ نے جمعہ فی القرئی بھی قائم کیا نظر اٰلی ظاہر القرآن۔ (کَمَا قَالَ اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ (الآیۃ)۔ اس لئے ہمارے اکابر میں حضرت نانوتویؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تشدد نہیں کرنا چاہیے (جہاں پڑھا جا رہا ہے وہاں روکو نہیں اور جہاں نہیں ہے وہاں شروع نہ ہونے دو۔ بخلاف حضرت گنگوہیؒ کے کہ انکا مسلک اس مسئلہ میں تشدد ہے)

**من علیہ الجمعة کا بیان:**

جمعہ کن لوگوں پر واجب ہے اور کن پر واجب نہیں۔ تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ مصر میں یا فناء مصر میں رہتے ہوں ان پر جمعہ واجب ہے۔ باہر بستیوں میں رہنے والے لوگوں پر واجب نہیں کہ وہ شہر میں آکر جمعہ ادا کریں۔

حدیث الباب میں جو ذکر ہے کہ اہل قباء کو امر کیا گیا کہ وہ مسجد نبویؐ میں آکر جمعہ ادا کریں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں وضاحت نہیں ہے کہ یہ امر و وجوب کے لئے تھا یا اس لئے تھا کہ اہل قباء آئیں اور نبی ﷺ سے ملیں اور مسائل سن لیں۔ یہ حکم ان کے لئے استحبائی تھا۔ احتمال سے کسی بات کا فیصلہ نہیں ہوتا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

وقت جمعہ میں اختلاف:

وقت الجمعہ وہی ہے جو وقت الظہر ہے، بعض اہل علم کے نزدیک قبل الزوال بھی جمعہ کا جواز ہے۔  
دلیل:- حدیث ہے ”كُنَّا نَقِيلُ وَنَتَغَذَّى بَعْدَ الْجُمُعَةِ“ قیلوہ وغدئی کے وقت کا اطلاق بعد طلوع الفجر سے قبل الزوال کے وقت پر ہوتا ہے۔ پس اس سے قبل الزوال جمعہ کا جواز ثابت ہوا۔

جواب:- قیلوہ وغدئی کے لفظ عام ہیں جیسے انکا اطلاق بعد طلوع الفجر تک کے وقت پر ہوتا ہے اسی طرح انکا اطلاق اس کے علاوہ وقت پر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں هَلُمَّ إِلَى الْغَدَاءِ الْمُبَارَكِ کے الفاظ ہیں۔ دیکھئے اس میں غدئی کا اطلاق قبل طلوع الفجر (سحری) پر ہو گیا ہے چونکہ یہ سحری کا وقت تھا تو جس طرح غدئی کا اطلاق قبل طلوع الفجر وقت پر جائز ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس کا اطلاق بعد الزوال وقت پر بھی ہو جائے تو کونسا حرج ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب ہم جمعہ کے دن زوال کے بعد جمعہ ادا کر لیتے تو پھر ہم قیلوہ کرتے اور غدئی کھاتے۔ یعنی یہ امور مؤخر ہو جاتے تھے نہ یہ کہ جمعہ زوال سے قبل ہو جاتا تھا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخُطْبَةِ عَلَى الْمِنْبَرِ

حضور ﷺ کا مجزہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مجزہ احياء موتی سے بڑھا ہوا ہے۔

﴿ص ۱۱۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ نِ الْفَلَّاسُ ..... عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا :

حَنَّ الْجَزْعُ حَتَّى أَتَاهُ فَالْتَزَمَهُ فَسَكَنَ :

یہ نبی ﷺ کا مجزہ تھا آپ ﷺ کا یہ مجزہ عیسیٰ علیہ السلام کے احياء موتی والے مجزے سے قوی ہے اس لئے کہ شہد تو کوئی روح کا محل نہیں ہے۔ اس میں روح کا آجانا مجزے کی شان کو زیادہ ظاہر کرتا ہے۔ بخلاف موتی کے وہ تو کسی وقت روح کا محل رہ چکے ہیں۔ بہر حال اس کو خلاف عقل و مستبعد کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جمادات و نباتات (ہر چیز) میں شعور و روح ہے۔ مگر اپنی اپنی شان کے مطابق، جیسے قرآن پاک میں كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَوَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ کی تفسیر میں مفسرین نے اسی طرح تصریح و تشریح کی ہے۔ کیا آتا نہیں کہ رسول اللہ ﷺ و ابوبکر ﷺ و عمر ﷺ پر پتھر سلام کرتے تھے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ عَلَى الْمِنْبَرِ

خطبہ جمعہ میں قرأت قرآن کا حکم۔ خطبہ جمعہ میں قرأت قرآن امام شافعی کے نزدیک فرض ہے۔ امام صاحب کے نزدیک خطبہ فرض ہے اور قرأت قرآن سنت ہے۔

## بَابُ فِي اسْتِقْبَالِ الْإِمَامِ إِذَا خَطَبَ

ظاہر ہے کہ یہ تب ہی ہوتا ہے جبکہ لوگ امام کے ارد گرد حلقہ بنا کر بیٹھیں۔ مسئلہ تو اسی طرح ہے۔ مگر مشائخ نے فرمایا ہے کہ اب فتنہ کا زمانہ ہے کیونکہ جب مجمع جگٹھے کی صورت اختیار کر گیا تو پھر جب کترے بھی بیچ میں گھس جائیں گے جس سے نقصان کا خدشہ ہے۔ اس لئے اب مناسب صفوف کی صورت ہے۔ جس طرح کہ ہمارے ہاں معمول ہے۔

## بَابُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

کیا دوران خطبہ و خروج امام للخطبۃ نماز پڑھنا درست ہے؟

عند الشافعی واحمد: حدیث الباب میں خطبہ کے دوران آنے والے شخص سلیک غطفانی ؓ کو تحیۃ المسجد ادا کرنے کا کہا گیا قم فار کع پس اس سے ثابت ہوا کہ خطبہ کے دوران ان رکعتیں کا جواز ہے۔  
امام ابوحنیفہ کے نزدیک: امام جب خطبہ کے لئے نمودار ہو جائے تو پھر کلام و صلوة منع ہے (حرام ہے)۔  
حدیث الباب میں سلیک غطفانی ؓ کا قصہ بظاہر امام صاحب کے خلاف ہے۔

من جانب الامام منع کے دلائل اور قصے کی تاویلات:

(۱) صحیح بخاری بابُ الْإِنصَاتِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ میں ص ۱۲۷ پر حضرت سلمان ؓ کی حدیث ہے 'يُنصِتُ إِذَا تَكَلَّمَ الْإِمَامُ، مسند احمد میں عوف بن ہدی سے اسی سلیمان بن یسار کی حدیث کے موافق نقل ہے۔ اور اس میں اضافہ ہے "ترک الصلوٰۃ او بمعناه" یہ فتح الباری میں منقول ہے۔

(۲) حافظ نے سابع بن یزید ؓ سے نقل کیا ہے "كُنَّا نَتْرُكُ الصَّلَاةَ إِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ وَنَتْرُكُ الْكَلَامَ إِذَا تَكَلَّمَ الْإِمَامُ" حافظ نے اس کو حسن بھی کہا ہے پس ان آثار و احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سلف میں خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنے کا کوئی معمول نہیں تھا۔

مالکیہ نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے امام مالکؒ کے زمانہ تک تعامل علی الترتیب ہے۔ حافظ نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ تسلیم نہیں کیونکہ ابوسعید خدری ؓ (رکعتین فی اثناء الخطبة) پڑھتے تھے جیسا کہ اسی باب میں انکا قصہ ذکر ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب:

شاہ صاحبؒ نے حافظ کا تعاقب کرتے ہوئے فرمایا کہ حافظ کا یہ تعاقب صحیح نہیں اس لئے کہ ایک آدمی کے عمل کو تعامل نہیں کہا جاتا۔ اگر حافظ جی کو ابوسعیدؓ کے علاوہ کوئی اور صحابی اس جیسا عمل کرنے والا معلوم ہے تو ہمیں بتائیں (لہذا مالکیہ کا کہنا بجا ہے)۔  
حضرت عمرؓ خطبہ دے رہے تھے حضرت عثمانؓ جب خطبہ کے درمیان آئے تو غسل جمعہ کے ترک پر حضرت عمرؓ

نے نکیر کی۔ جبکہ غسل جمعہ مستحب ہے لیکن اگر تحیۃ المسجد مستحب و جائز ہوتی تو ان کے ترک پر بھی نکیر کرتے کیونکہ حضرت عثمانؓ نے انکو بھی ترک کر دیا تھا۔ حالانکہ حضرت عمرؓ نے (اس بارے میں ان پر) نکیر نہیں کی۔ اسی طرح ایک اعرابی صحابی خطبہ کے دوران استسقاء کے لئے آیا۔ اس کو تحیۃ المسجد کا امر نہیں کیا (کہ تحیۃ المسجد پڑھے)۔ دوسرا اعرابی دوسرے جمعہ کے خطبہ کے دوران آیا اس کو بھی اس کا امر نہیں کیا (اگر یہ مستحب ہو تیس تو امر کیا جاتا معلوم ہوا یہ کوئی مستحب نہیں)۔

مذہب شوافع: اکتوبر الجلوں پڑھنے کا ہے جبکہ سلیک الغطفانیؒ کے قصے میں قُمْ فَارْکَعُ کے الفاظ آئے ہیں، جن سے معلوم ہوا کہ وہ (بغیر پڑھنے کے) بیٹھ گیا ہے (معلوم ہوا ان کے پڑھنے کا کوئی زیادہ چرچہ و روان نہیں تھا)۔ آگے سے شوافع کہتے ہیں کہ اس کو مسئلہ معلوم نہیں تھا جاہل تھا اس لئے وہ پڑھنے کے بغیر بیٹھ گیا۔ (لیکن یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ کی مجلس میں آنے والے کو مسئلہ معلوم نہ ہو)۔ پھر جبکہ بعض روایتوں میں ہے ”أَصْلَيْتُ قَبْلَ أَنْ تَجْعَى“۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحیۃ المسجد کی ر و نہیں تھیں بلکہ کوئی اور تھیں۔ لہذا تحیۃ المسجد کا جواز معلوم نہیں ہوتا۔

**حافظ کا جواب:**۔ حافظ کا جواب یہ ہے کہ یہ کسی راوی کا تصرف ہے اصل میں قَبْلَ أَنْ تَجْلِسَ کا لفظ تھا لیکن اس نے اس کو قَبْلَ أَنْ تَجْعَى بنا دیا۔ ابن تیمیہ بھی اسی طرح کہتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ انکا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ دارقطنی کی روایت ہے ”سَكَتَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى فَرَغَ سَلِيكَ“ کہ جتنی دیر سلیک یہ پڑھتا رہا اتنی دیر حضور ﷺ نے خطبہ موقوف کر دیا تو یہ ایک اور تاویل مل گئی کہ خطبہ نہیں ہو رہا تھا۔

**سوال:** حدیث الباب میں تو یَخْطُبُ لکھا ہوا ہے اور یہ روایت متصل ہے جبکہ دارقطنی والی روایت مرسل ہے۔ جواب شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اگر دارقطنی کی روایت ثابت ہو جائے تو حدیثوں میں تطبیق و توافق پیدا کرنے کیلئے مختص میں تاویل کر لیں گے کہ مختص بمعنی برید الخطبہ کے ہے اب توافق پیدا ہو جائے گا۔

مسلم کی روایت میں ہے کہ جب یہ آیا تھا تو آپ ﷺ منبر پر بیٹھے تھے اور ظاہر ہے کہ خطبہ قائماً ہوتا ہے نہ کہ قَعُودًا۔ اب یہ قَعُود قبل الخطبة والا ہو گا یا بین الخطبتین والا ہو گا۔ تو اس سے بھی یَخْطُبُ بمعنی يُرِيدُ الْخُطْبَةَ کی تائید ہوتی ہے۔ الحاصل سلیک نے یہ ر و خطبتین کے درمیان نہیں پڑے۔

**سوال آخر:**۔ مسلم (ص ۲۸) فَضْلُ مَنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ میں قولی روایت ہے ”إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ وَلْيَتَجَوَّزْ فِيهِمَا“ تو ایک قانون و قاعدہ بتلایا گیا ہے۔ اس سے سلیک غطفانیؒ کے واقعہ کی تاویلات سب رفع ہو جاتی ہیں۔ اس کی کیا تاویل ہوگی (احناف کیلئے یہ مشکل پیدا ہو گئی)۔

**جواب (۱):**۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی یَخْطُبُ بمعنی يُرِيدُ الْخُطْبَةَ کے کرو (لہذا جواب بن گیا) مگر یہ تاویل امام صاحب کے مذہب پر منطبق نہیں ہے۔ اس لئے کہ امام صاحب کا مذہب تو یہ ہے کہ ”إِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ فَلَا صَلَوةَ وَلَا كَلَامَ“۔ ہاں امام محمد و ابو یوسف کے مذہب کے مطابق منطبق ہو جاتی ہے۔

جواب (۲): دارقطنی نے کہا یہ حدیث معلول ہے اس لئے کہ اس میں شعبہ متفرد ہے۔  
حافظ کا اس پر رد :- حافظ نے کہا کہ خود دارقطنی میں روح بن قاسم شعبہ کا متابع موجود ہے فایں التفرد۔ علاوہ  
ازیں شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہے اور ثقہ ہے۔ ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ یہ تقریر کرنے کے  
بعد خاموش ہو گئے اور یہ آیت پڑھ دی ”لَعَلَّ اللّٰہُ یُحَدِّثُ بَعْدَ ذَٰلِکَ أَمْرًا“ معلوم ہوتا ہے کہ اس قولی حدیث کے  
جواب سے عاجز آ گئے ہیں (سلیک کے واقعہ سے یہ قولی حدیث احناف کیلئے زیادہ مشکل ہے)۔ (واللہ اعلم)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِحْتِبَاءِ وَالْإِمَامِ يَخْطُبُ

﴿ص ۱۱۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدٍ نِ الرَّازِيُّ ..... عَنْ سَهْلِ بْنِ مُعَاذٍ عَنْ أَبِيهِ ؓ ”نہی

عَنِ الْحَبْوَةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ“:

حبوة: ہاتھوں کے ذریعے بھی ہوتا ہے اور کپڑوں کے ذریعے بھی ہوتا ہے۔ نہی کی وجہ یہ ہے کہ اس سے نیند آنے لگتی ہے اور  
ستی پیدا ہو جاتی ہے (حبوة کا معنی ہے گھوٹ مار کر بیٹھنا)۔



## أَبْوَابُ الْعِيدَيْنِ

### بَابُ فِي صَلَوةِ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

جمعہ کے لیے خطبہ شرط ہے۔ اور شرط قبل المشرط ہوتا ہے۔ اسلئے وہ قبل الصلوٰۃ ہوتا ہے۔ لیکن عیدین کا خطبہ شرط نہیں ہے اس لئے یہ بعد الصلوٰۃ ہوتا ہے۔

عیدین میں خطبہ کی تاخیر کی مخالفت کس نے کی؟

اس میں اختلاف ہے کہ سب سے پہلے اس کی مخالفت کس نے کی ہے۔ عام طور پر مشہور ہے کہ اس کی خلاف ورزی مروان نے کی ہے۔

سوال: خطبہ قبل الصلوٰۃ پر تو حضرت عثمان ؓ نے بھی عمل کیا ہے۔ بلکہ بعض روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت معاویہ ؓ نے بھی ایسا کیا ہے۔ پھر مروان پر عتاب کیوں کیا جاتا ہے؟

جواب: حضرت عثمان ؓ کا خطبہ قبل الصلوٰۃ غرض صحیح کیلئے تھا۔ اور احیاء تھا۔ کہ ایسا کرنے سے لوگ زیادہ سے زیادہ عید کی نماز میں شریک ہو جائیں گے۔ اور مروان کا خطبہ قبل الصلوٰۃ کرنا یہ غرض فاسد کیلئے تھا۔ وہ غرض فاسد یہ تھی کہ یہ اہل بیت کو خطبہ کے دوران برا بھلا کہتا تھا۔ جس کی وجہ سے لوگ اس کا خطبہ سننے بغیر چلے جاتے تھے اس لئے اس نے خطبہ قبل الصلوٰۃ کر دیا تھا۔ فوضح الفرق۔

### بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

تکبیرات زائدہ کی تعداد میں ائمہ کا اختلاف:

شوافع کے نزدیک: پہلی رکعت میں سات، دوسری میں پانچ ہیں۔ حدیث الباب شوافع کے موافق ہے۔ مصنف نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ مگر لوگوں نے مصنف پر طعن کیا ہے کہ اس کو حسن کہنا مناسب نہیں۔ اس لئے کہ اس کی سند میں کثیر ضعیف ہے۔ جیسا کہ العرف الحدی علی الترمذی ص ۷۱ پر موجود ہے۔ اسی طرح مصنف کا اس حدیث کو ”هُوَ أَحْسَنُ شَيْءٍ رَوَى فِي هَذَا الْبَابِ“ کہنا بھی درست نہیں کیونکہ ابوداؤد وغیرہ میں اس سے اعلیٰ روایتیں موجود ہیں۔

احناف کے نزدیک: چھ تکبیرات زائدہ ہیں انکلاً خذروی عن ابن مسعود ؓ ہے۔ ابن مسعود ؓ سے مروی ایک روایت میں تسع تکبیرات کا ذکر ہے اور ایک روایت میں ثمان تکبیرات کا ذکر ہے۔ اصول کا ضابطہ ہے کہ جو چیز ایسی ہو کہ اس میں رائے کو دخل نہ ہو تو اس میں قول صحابی بمنزل حدیث مرفوع کے ہوتا ہے۔ اور اس میں ابن مسعود ؓ تنہا نہیں بلکہ بقول مصنف انکے ساتھ کثیر صحابہ ؓ بھی ہیں۔

باقی یہ بھی ضابطہ ہے کہ جب کسی امر کے بارے میں روایتوں میں اختلاف ہو جائے کہ کسی میں کثرت ہو اور کسی میں قلت

تو جو متیقن ہو اس کو معمول یہ بنانا اولیٰ ہوتا ہے۔ اس طرح سہ تکبیرات زائدہ کو معمول یہ بنانا اولیٰ ہوگا کیونکہ یہ تو متیقن ہیں (کہ ان سے کم کی روایات نہیں ہیں)۔ (واللہ اعلم)

## أَبْوَابُ السَّفَرِ

### بَابُ التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

قصر صلوٰۃ اور اتمام صلوٰۃ فی السفر میں اختلاف:

عند ابی حنیفہ: مسافر کیلئے رباعی صلوٰۃ کا قصر کرنا ضروری ہے۔ اتمام کرنا جائز نہیں۔ اگر کسی مسافر نے اتمام کر لیا اور پہلی دو رکعت پر قعدہ کیا اور سجدہ ہو کر لیا تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ اور اگر قعدہ نہیں کیا تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔

عند الشافعی: قصر کی رخصت ہے، اتمام (پوری پڑھنا) عزیمت ہے اور عزیمت افضل ہوتی ہے۔ مصنفؒ نے تو امام احمدؒ کا مذہب شوافع کے موافق نقل کیا ہے لیکن تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں احمدؒ ابو حنیفہؒ کے موافق ہیں۔ باقی اتباع احمدؒ حافظ ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ وغیرہ) اس مسئلہ میں احنافؒ کے موافق ہی ہیں (بنیادی دو مذہب ہی ہوئے)۔

دلائل کی رو سے ابو حنیفہؒ کا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے۔

دلیل (۱): کہ نبی ﷺ سے مدۃ العرسفر میں اتمام ثابت نہیں اگر اتمام عزیمت ہوتا اور جائز ہوتا تو جواز کو ظاہر کرنے کے لئے کم از کم ایک مرتبہ تو اس پر آپ ﷺ عمل فرمالتے۔

دلیل (۲): اسی طرح آپ ﷺ کے بعد ابو بکرؓ و عمرؓ سے بھی سفر میں اتمام کرنا ثابت نہیں ہے۔

سوال: حضرت عثمانؓ سے منیٰ میں اتمام کرنا منقول ہے، اسی طرح عائشہؓ سے بھی سفر میں اتمام کرنا ثابت ہے۔

اس کی وجوہ و تاویلات: حضرت عثمانؓ تاویل کرتے تھے۔ ایک تاویل تو انکا یہ تھا کہ انہوں نے مکہ میں اقامت اختیار کر لی تھی اور متاھل ہو گئے تھے (گھر بنا لیا تھا)۔ کبھی یہ تاویل کرتے تھے کہ پہلے سال جب حج کے موقع پر قصر کیا تو اعراب نے بھی جا کر گھروں میں قصر کیا۔ جب عثمانؓ کے علم میں یہ بات لائی گئی تو انہوں نے ایسے لوگوں کو غلطی سے پہچانے کے لئے اتمام کر لیا۔ حاصل یہ ہے کہ عثمانؓ کا اتمام بلا وجہ نہیں تھا بلکہ اس کی یہ (مندرجہ بالا) وجہیں تھیں۔

مگر شوافعؒ نے ان دونوں تاویلوں پر نقض کئے ہیں۔

اعتراض علی التاویل الاول: حضرت عثمانؓ تو مہاجر تھے اور مہاجر کیلئے جس جگہ سے وہ ہجرت کر گیا ہو وہاں اقامت اختیار کرنی جائز نہیں ہوتی۔ پس ہم اس تاویل کو نہیں مانتے۔

اعتراض علی التاویل الثانی: دوسری تاویل پر یہ اعتراض کیا کہ نبی ﷺ کے زمانہ میں اس کی زیادہ ضرورت تھی چونکہ اسلام کے احکام اتنے شائع ذائع نہیں ہوئے اگر اس وجہ سے اتمام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کرتے۔

**جواب:** ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اس سے سروکار نہیں کہ یہ تاویل معقول ہیں یا غیر معقول۔ قوی ہیں یا ضعیف۔ بلکہ ہمیں تو اتنا بتلانا ہے کہ یہ اتمام بلا وجہ نہیں تھا بلکہ کوئی نہ کوئی وجہ تھی۔ اگر یہ وجہ معقول نہیں تو شوافع کو چاہیے کہ حضرت عثمان ؓ سے جا کر پوچھیں کہ انہوں نے ایسی نامعقول وجہ کی وجہ سے اتمام کیوں کیا ہے؟ ہمیں تو یہ بتلانا ہے کہ حضرت عثمان ؓ نے تاویل کیا ہے۔ تاویل کا تمام بنانا ہمارے لئے ضروری نہیں۔

**تأول عائشة:** صحیح بخاری جلد اول، باب يَفْضُرُ إِذَا خَرَجَ ص ۱۳۸ میں ہے کہ عروہ ؓ سے کسی نے پوچھا کہ حضرت عائشہؓ سفر میں اتمام کیوں کرتی تھیں فَقَالَتْ تَأَوَّلْتُ مَا تَأَوَّلَ عُثْمَانُ ؓ۔ یعنی نفس تاویل میں شرکت تھی۔ باقی عثمان ؓ کا تاویل اور تھا۔ حضرت عائشہؓ کا تاویل اور تھا۔

حضرت عائشہؓ کا تاویل یہ تھا کہ میں ام المؤمنین ہوں تمام مؤمنین میری اولاد ہیں میں جہاں جاتی ہوں میرا اپنا گھر ہے۔ میں مسافر نہیں ہوں۔ اس لئے اتمام کرتی ہوں۔ دیکھو العرف الحدی علی الترمذی ص ۱۲۰۔ شوافع اس پر بھی ناراض ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ تاویل بھی معقول نہیں کیونکہ نبی ﷺ ابوالمؤمنین تھے وہ اس پر عمل کرنے کے زیادہ حقدار تھے۔ حالانکہ انہوں نے تو ایسا نہیں کیا۔

**جواب:** ہماری طرف سے وہی اوپر والا جواب ہے کہ ہم شوافع کو کہتے ہیں کہ یہ جا کر عائشہؓ ہی سے اس کے بارے میں سوال کریں۔ الحاصل بلا تاویل اتمام کرنا کسی صحابی سے بھی ثابت نہیں ہے۔

**امام طحاویؒ کی تقریر:**

امام طحاویؒ نے ان کے اتمام کی ایک اور وجہ بیان کی ہے جو بہت عمدہ ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عثمان ؓ و حضرت عائشہؓ مجتہد تھے۔ انکا مذہب تھا کہ مسافر کے لئے جو قصر کا حکم ہے وہ سفر سیر میں ہے۔ سفر نزول میں نہیں ہے جہاں تین چار دن مسافر نے ٹھہرنا ہو اس کے لئے ان کے نزدیک اتمام ہے (کہ وہ وہاں پوری پڑھے، ہاں جب سفر بالفعل کر رہا ہو تو قصر کرے)۔

**شوافع کے دلائل:**۔ (اتمام عزیمت ہے اور قصر رخصت ہے یہ انکا دعویٰ ہے)

**دلیل:**۔ ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ“ یہ ”فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ صیغہ رخصت کے مقام میں استعمال ہوتا ہے۔ وجوب کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔ اگر قصر کا وجوب ہوتا تو پھر فَاقْصُرُوا کہا جاتا۔

**جواب:** احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ تعبیر و لفظ اس محل میں استعمال ہوتا ہے جہاں عدم جواز کا تو ہم ہے جیسا کہ سنی بین الصفا والمروة کے بارے میں فرمایا گیا ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا“۔ حالانکہ سنی حضور ﷺ نے نہ حج میں چھوڑی ہے نہ عمرہ میں جس سے سنی کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کے زمانہ میں یہی شبہ پیش کیا گیا کہ اس (صیغہ) سے توسعی کے وجوب کی نفی ہوتی ہے۔ آگے سے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اگر وجوب کی نفی کرنا مقصود ہوتا تو قرآن کی عبارت ”لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا“ کی بجائے ”أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا“ ہوتی۔ پھر خود اس کی وجہ بیان کی کہ قصہ اصل میں یہ ہوا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ان مواضع میں بت رکھے ہوئے تھے اور لوگ ان بتوں کا طواف کرتے

تھے۔ جب اسلام آیا اور سعی کا حکم ہوا تو مسلمانوں کو یہ خیال ہوا کہ شاید یہ جائز نہ ہو اس لئے کہ یہ تو وہی موضع ہیں جہاں جاہلیت میں بت تھے۔ جہاں ہم غلطیاں کرتے تھے۔ تو اللہ نے یہ آیت نازل فرما کر ان کے اس عدم جواز کے وہم کو زائل کیا۔ بالکل اسی طرح اس آیت (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ خ) میں بھی ہوا کہ جب مسلمانوں نے قصر کا حکم سنا تو خیال ہوا کہ بھائی ہم تو ساری زندگی اتمام کرتے رہتے ہیں شاید ایسا کرنا یعنی قصر کرنا جائز نہ ہو تو ”فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا“ فرما کر اس وہم کو رفع کیا۔ الحاصل یہ تعبیر وجوب کے منافی نہیں ہے۔

**دلیل شوافع (۲):**۔ قصر کا معنی ہوتا ہے ”قِطْعَةً مِنَ الشَّيْءِ“ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مسافر کی اصل صلوٰۃ تو اربعہ رات ہے لیکن رکعتیں پر اختصار کرنے کی اس کو اجازت دے دی گئی۔ یہ (رکعتیں) اس کی اصل صلوٰۃ نہیں ہے۔ **جواب:** قصر زیر بحث کا حکم اس آیت سے مستفاد نہیں ہے کیونکہ یہ آیت قصر صفت کے بارے میں معلوم ہوتی ہے جیسا کہ بعد والی آیات ”وَأَنْ خِفْتُمْ وَغَيْرُهُ“ میں تاویل کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قصر صفت کیلئے تو سفر بھی شرط نہیں ہوتا۔ اسی لئے غزوہ خندق جو حضر کا واقعہ ہے اس میں قصر صفت ہوا ہے۔ قصر صفت سے مراد کیفیت صلوٰۃ کا قصر ہے۔

**سوال:** پھر مسافر کے لئے جو قصر عدد کا حکم ہے اس کا ماخذ کیا چیز ہے؟

**جواب:** اس کا ماخذ نبی ﷺ و ابو بکرؓ و عمرؓ کا فعل ہے۔ (واللہ اعلم)۔

حاصل یہ ہے کہ مسافر کی قصر عدد پر جو قصر کا اطلاق ہوا ہے وہ اس کی اپنی نماز کے اعتبار سے نہیں بلکہ مقیم کی نماز کے اعتبار سے ہے۔ اس کے اپنے اعتبار سے تو یہی قصر اس کی نماز ہے ”لا غیر“۔

﴿ص ۱۲۰، ۱۲۱﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ الْوَرَّاقُ الْبَغْدَادِيُّ ..... عَنْ ابْنِ عُمرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

”لَا يُصَلُّونَ قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا“:

**سوال:** دوسری حدیث میں سفر میں نوافل پڑھنے کا بھی ذکر ہے جبکہ اس سے نفی ہو رہی ہے۔

**جواب:** تطبیق کی (۱) ایک تقریر تو یہ ہے کہ سفر میں نوافل و سنن کی اُکھڈیٹ ختم ہو جاتی تھی ”لَا يُصَلُّونَ عَلَى وَجْهِ الْأُكْهَدِيَّةِ وَيُصَلُّونَ لَا عَلَى وَجْهِ الْأُكْهَدِيَّةِ“۔

تطبیق (۲):۔ ”لَا يُصَلُّونَ فِي السَّيْرِ“ وَيُصَلُّونَ فِي النَّزْوِلِ (کہ جب جلدی ہوتی اور بالفعل سفر جاری ہوتا تو نوافل وغیرہ چھوڑ دیتے اور جب دو چار دن کہیں ٹھہرے ہوتے تو وہاں نوافل وغیرہ ادا فرما لیتے تھے، آج بھی یہی حکم ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تُقْصَرُ الصَّلَاةُ

مدت قصر کے بارے میں اختلاف:

مدت قصر کے بارے میں ائمہ حضرات اور حضرات صحابہ کرام کے مختلف اقوال ہیں۔ ترمذی نے صحابہ و تابعین کے اقوال

ذکر کر دیئے ہیں۔

**احناف کے نزدیک** پندرہ دن ہیں اگر مسافر کی کہیں پندرہ روز یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت ہو تو وہ مقیم ہو جاتا ہے۔ اس سے کم کی نیت ہو تو وہ مقیم نہیں ہوتا بلکہ قصر کرے گا۔ اس باب میں صاحب ترمذی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ مکہ میں ٹھہرے اور دس دن رہے، یہ تو حنفیہ کے خلاف نہیں ہے۔ دوسری حدیث ابن عباسؓ کی ہے اس میں انیس دن کا ذکر ہے۔ یہ حدیث بظاہر احناف کے خلاف ہے۔

مکہ میں ٹھہرنے کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے دس دن کی بھی روایت ہے۔ پندرہ، سترہ، انیس کی بھی روایت ہے۔ دس والی روایت اور دوسری روایتوں میں تطبیق آسان ہے۔ اس طرح کہ دس دن والی روایت توجہ الوداع سے متعلق ہے اور باقی روایت فتح مکہ سے متعلق ہیں۔ دس کے علاوہ والی صورتوں میں تطبیق کی کوئی کافی، شافی صورت نہیں بن پڑتی۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کی انیس دن والی روایت کا احناف کی طرف سے جواب اول:

یہ تو تسلیم ہے کہ حضور ﷺ انیس دن ٹھہرے لیکن یہ ثابت کرنا کہ یہ انیس دن ٹھہرنا اقامت کی نیت سے تھا بڑا مشکل ہے کیونکہ فتح مکہ کا سفر تھا۔ کیا پتہ تھا کہ کتنے دن لگیں گے۔ کتنے دن نہیں لگیں گے۔ پھر فتح کر کے واپس تو نہیں آنا تھا بلکہ انتظامات بھی کرنے تھے پھر اسی میں غزوہ حنین کا بھی سفر تھا۔ پس یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ انیس دن بغیر اقامت کی نیت کے ٹھہرے ہیں۔ اس طرح تو سالہا سال آدمی ٹھہرا رہے تو وہ مسافر ہی رہتا ہے۔ اس صورت میں اس کے لئے قصر کا حکم ہے۔

نیز اسکے علاوہ ابن عباس رضی اللہ عنہ جو اس سے مسئلہ نکال رہے ہیں کہ انیس دن سے زائد کی نیت سے مسافر مقیم ہوگا اور خود اس پر عمل کرتے ہیں عمل سے اس کا مصداق متعین کرتے ہیں یہ ان کو کہاں سے معلوم ہوا۔ کیا بعید ہے کہ انیس دن سے زائد ہوتے تو اس میں بھی قصر کرتے۔ اس کا جواب ابن رشد نے دیا کہ انسان کی اصل حالت اقامت کی ہے سفر تو ایک طاری اور عارضی ہے۔ بس جتنا ثابت ہو جائے اس کو مان لینا چاہیے۔ اور اس سے زائد کو اپنی اصل پر اتارنا چاہیے۔

**جواب ثانی:** ہم حنفی ابن رشد کی اسی تقریر سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ پندرہ دن کی روایت چونکہ متیقن ہے۔ اس لیے اس کو مان لینا چاہیے۔ اس سے زائد کو اپنی اصل پر اتارنا چاہیے کہ اس کو مقیم شمار کر لیں گے۔ تو اس طرح احناف کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔

اصل میں جس مسئلہ میں دو صحابہ میں اختلاف ہو گیا ہو اس میں فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ صحابہ مختلف علاقوں میں چلے گئے۔ جو جس علاقے میں گیا اس علاقے میں اس کا مذہب پھیل گیا وہاں کے لوگ اس کے اقوال سے واقف ہو گئے دوسرے صحابہ کے اقوال سے واقف نہ ہو سکے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو فہ میں رہے اس لئے ان کے اقوال کو فہ میں پھیلے۔ ابن عباسؓ حجاز میں رہے ان کے اقوال وہاں پھیل گئے۔

مسافت قصر کی تحدید میں اختلاف:

شوافع کا مذہب چار برید کا ہے اور ایک برید ۱۲ میل کا ہوتا ہے تو مجموعہ ۳۸ میل شرعی ہو جاتا ہے۔ حنفیہ کی بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے (ورنہ اصل مذہب وہی ہے کہ تین دن تین رات میانہ رواوت کے ذریعہ سفر کا ارادہ ہو بس وہ مسافت قصر ہے)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

اس مسئلہ میں اختلاف روایات اور ان میں دو طرح کی تطبیق پہلے (كَانُوا يُصَلُّونَ فِي النُّزُولِ، وَلَا يُصَلُّونَ فِي السَّيْرِ) سے ذکر کر چکا ہوں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَوَتَيْنِ

عرفات، مزدلفہ کے علاوہ جمع حقیقی نہیں بلکہ صوری ہے:

اس باب میں مصنف نے جو حدیث ذکر کی ہے اس کے پہلے جملہ ”إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ زَيْغِ الشَّمْسِ آخِرَ الظُّهْرِ إِلَى أَنْ يَجْمَعَهَا إِلَى الْعَصْرِ فَيُصَلِّيَهُمَا جَمِيعًا“ سے جمع تاخیری حقیقی معلوم ہوتی ہے اور اس کے دوسرے جملہ ”وَإِذَا ارْتَحَلَ بَعْدَ زَيْغِ الشَّمْسِ عَجَّلَ الْعَصَرَ إِلَى الظُّهْرِ وَصَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصَرَ جَمِيعًا“ سے جمع تقدیمی حقیقی معلوم ہوتی ہے۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن سے جمع حقیقی کی نفی ہوتی ہے۔ ”كَمَا قَالَ تَعَالَى إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا“ اگر جمع حقیقی جائز ہو جائے تو پھر نمازوں کی تعیین اوقات کا کوئی مطلب نہیں نکلتا۔ اس لئے اس مقام میں استثناء کسی ایسی چیز کا کیا جائے گا جو قطعی الثبوت و قطعی الدلائل ہو۔ مثال کے طور پر عرفات میں جمع تقدیمی حقیقی اور مزدلفہ کی جمع تاخیری حقیقی کا استثناء ہوگا۔ کیونکہ وہ تواتر سے ثابت ہیں۔ اس کے علاوہ اور کوئی استثناء نہیں ہوگا۔ اس کے خلاف جتنی حدیثیں آئیں گی۔ وہ یا تو متروک ہوگی۔ یا ان میں کوئی مناسب تاویل چلے گی۔

مثال کے طور پر حدیث الباب ہے اس کے دو جواب ہیں۔

**جواب (۱):** یہ حدیث غریب ہے اور غریب ہونے کی کئی وجہیں ہیں (۱) لیث کا تلمیذ تقیہ ہے وہ متفرد ہے حالانکہ لیث کے سینکڑوں تلمیذ اور بھی ہیں۔ (۲) تقیہ کی سند میں ہے عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ مُعَاذٍ ؓ جبکہ مشہور سند یوں ہے أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ مُعَاذٍ ؓ۔ (۳) متن میں بھی اختلاف ہے، عام متن تو یوں ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَمَعَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ۔ اور تقیہ کا متن آخَرُ وَعَجَّلَ (کے ساتھ) ہے۔ اسی لئے حافظ نے اس کو ضعیف کہا ہے اور بعض نے اس کو مرفوع تک کہہ دیا ہے۔ پس یہ (حدیث) نص قطعی (آیت مذکورہ) کے مقابلے میں متروک ہے۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ جمع صوری والی توجیہ اس میں بھی چل سکتی ہے۔ اس طرح کہ جب زوال سے پہلے سفر کر رہے ہوتے تو سفر کرتے رہتے نزول نہ فرماتے ظہر کے آخر وقت میں نزول فرماتے اور ظہر بھی پڑھ لیتے اور عصر بھی پڑھ لیتے۔ تو یہ جمع

صوری ہوگئی۔ اور جب زوال کے بعد سفر شروع کرنا ہوتا تو سفر نہ شروع کرتے آرام فرماتے یہاں تک کہ ظہر کا آخر وقت ہو جاتا تو دونوں (ظہر و عصر) کو جمع کر لیتے۔ عملاً تو ایک ہی بات رہے گی (کہ ظہر کو آخر وقت میں پڑھا جائے گا اور عصر کو اول وقت میں)۔ لیکن اول جملے اور دوسرے جملے کا تقابل اس طرح ہے کہ اول جملے میں ملتفت الیہ تاخیر ظہر ہے اور دوسرے جملے میں ملتفت الیہ تعیل عصر ہے اس طرح دونوں شقوں میں تقابل ہو گیا ہے۔ (یہ ایک حدیث ہوگئی)۔

اس کے بعد مصنف نے ابن عمر کے سفر والی حدیث ذکر کی ہے جس میں ذکر ہے ”أَخْرَجَ الْمَغْرِبَ حَتَّى غَابَ الشَّفَقُ“ دیکھو! اس میں بھی جمع حقیقی معلوم ہوتی ہے (کہ مغرب کو عشاء کے وقت میں ادا کر رہے ہیں)۔  
**جواب:** ابن عمر کے اس سفر کے متعلق روایت میں یہ بھی ہے کہ ”كَأَدَّ أَنْ يُغِيبَ الشَّفَقُ“ پس یہ غَابَ الشَّفَقُ بھی ”كَأَدَّ أَنْ يُغِيبَ الشَّفَقُ“ پر محمول ہے۔ لہذا یہاں بھی جمع صوری بن گئی (کہ مغرب آخر وقت میں اور عشاء اول وقت میں)۔  
 بعض روایتوں میں ہے کہ نبی ﷺ نے غیبہ شفق کے بعد مغرب کی نماز ادا فرمائی۔

**جواب:** شفق کا اطلاق حمراء پر بھی ہوتا ہے اور بیاض پر بھی، کیا بعید ہے کہ اس شفق سے مراد حمراء ہو تو جمع صوری یہاں بھی بن گئی بعض روایتوں میں ہے ”حَتَّى انْتَصَفَ اللَّيْلُ“۔ اے حنفیو! اب تو تسلیم کر لو کہ جمع حقیقی ہوئی تھی۔  
**جواب:** آثار السنن میں اس حدیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے اور مصنف نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ شوکانی باوجودیکہ ظاہر پر عمل کرنے والا ہے۔ اور حنفیہ کے ساتھ اس کی سرحد نہیں ملتی مگر اس مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہے اور اسی کا قائل ہے جس کے احناف قائل ہیں (کہ جمع صوری کی جائے گی)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْإِسْتِسْقَاءِ

حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ استسقاء میں صلوٰۃ مشروع ہے۔ حنفیہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے ہاں صلوٰۃ نہیں ہے تو صلوٰۃ نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ صلوٰۃ مستحب ہے، منسنون نہیں ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حقیقت استسقاء طلب استسقی (بارش طلب کرنا) ہے جس کی روح دعا، توبہ اور استغفار ہے۔ پھر دعائیں ہوتی ہیں کافی ہے اور خطبہ جمعہ میں ہو تو بھی کفایت کر جاتی ہے۔ البتہ استسقاء کی کامل صورت وہی ہے جو بصورت صلوٰۃ ہو جس کا حدیث میں بھی ذکر ہے۔ اسی طرح تحویل رداء بھی استسقاء کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ تقاضا اس پر عمل کیا گیا تھا (کہ اے اللہ جیسے میں نے رداء کی تحویل کی اسی طرح ہمارے حال کو بھی بدل دے) اب بھی کوئی ایسا کرے تو مشروع ہے (منسنون نہیں ہے)۔

﴿ص ۱۲۳، ۱۲۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ: ..... عَنْ هِشَامِ بْنِ إِسْحَاقَ وَهُوَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَنَانَةَ عَنْ

أَبِيهِ "وَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ كَمَا كَانَ يُصَلِّي فِي الْعِيدِ":

شوافع کا صلوٰۃ استسقاء میں تکبیرات زائدہ کا قول کرنا مغالطہ پر مبنی ہے۔ شوافع تو اس تشبیہ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں

کہ جیسے صلوٰۃ العید میں تکبیرات زائدہ ہیں یہاں بھی تکبیرات زائدہ ہیں لیکن احناف کے ہاں یہ تشبیہ تکبیرات میں نہیں ہے بلکہ وقت اور جہر اور رکعتیں ہونے میں ہے (تکبیرات زائدہ میں تشبیہ نہیں ہے)۔

### بَابُ فِي صَلَوةِ الْكُسُوفِ

صلوٰۃ الکسوف کے رکوع اور تعداد - ت کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ایک رکوع کی روایت بھی ہے دو کی بھی ہے اور تین کی بھی ہے۔ چار اور پانچ رکوعوں کی بھی ہے۔ تین رکوعوں تک کی روایات کی سندیں بڑی صحیح ہیں۔ چار اور پانچ رکوعوں والی روایات کی سندوں میں کچھ لین (کمزوری) ہے۔

پھر دوسرا اختلاف یہ بھی ہے کہ کتنی رکوعیں گئیں اکثر روایات کے ظاہر سے تو رکعتیں معلوم ہوتی ہیں مگر ابو داؤد، مسند احمد، مصنف عبد الرزاق کی روایات میں چار رکوع کا بھی ذکر ہے۔ پھر یہ اختلاف ایک ہی راوی سے ہے جیسے ابن عباسؓ سے اور عائشہؓ سے۔ اور وقف و رفع کا بھی اختلاف ہے۔ ابن عباسؓ کی روایت وفتویٰ میں بھی اختلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اختلاف انتہائی پریشان کن ہے۔ کس پر عمل کیا جائے؟ اور کس کو چھوڑا جائے؟ کس طرح اس میں توفیق و تطبیق پیدا کی جائے۔

اب دو باتیں ہیں (۱) ایک تو عمل کرنا کہ کس پر عمل کریں اور کس پر عمل نہ کریں (۲) اور دوسرا ہے کہ اس اختلاف میں جمع و تطبیق کی کوئی صورت نکالی جائے۔

**پہلی بات:** امام شافعیؒ و حافظ ابن تیمیہؒ نے تو کہہ دیا کہ دو رکوعوں والی روایت ہمارے نزدیک معمول ہے یہ روایت بخاری میں ہے اس کے علاوہ باقی روایات کو انہوں نے معمول قرار دے دیا۔ مگر یہ بات ان کی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تین رکوعوں والی روایت مسلم شریف کی ہے سب کے متعلق معلوم ہونے کا دعویٰ کر لینا تو مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ اسی لئے شوکانیؒ نے ان کے اس دعوے پر برہمی کا اظہار کیا ہے (لہذا معلول قرار دیئے جانے والا تو کوئی حل نہیں ہے)۔

**عند الاحناف:** ایک رکوع (والی روایت) معمول ہے۔ ابن ہمامؒ نے اس کی تقریر یہ کی ہے کہ فعلی روایتیں چونکہ ایک دوسرے کے معارض ہیں اس لئے انکا تساقط ہو گیا۔

اب قولی روایات کی طرف رجوع کرتے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ نبی ﷺ نے جو بعد میں خطبہ دیا اس میں ارشاد فرمایا: ”صَلُّوْهَا كَمَا خَذَتْ صَلَوةٌ صَلَّيْتُمْوْهَا مِنَ الْمَكْتُوبَةِ“ تو مکتوبہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور مکتوبہ میں ایک رکوع ہے لہذا صلوٰۃ الکسوف میں بھی ایک رکوع ہوگا۔

اس موقع پر اس صلوٰۃ کے ساتھ بھی تشبیہ دی جاسکتی تھی جواب آپ ﷺ نے (صلوٰۃ الکسوف) ادا کی ہے لیکن اس کے ساتھ تشبیہ نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الکسوف جس کیفیت کے ساتھ ادا فرمائی وہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ بہت سارے امور اس میں خصوصیت کے موجود ہیں۔ جیسے اسی نماز میں آپ ﷺ کو جنت دکھائی گئی تو آپ ﷺ آگے بڑھتے تھے۔ جہنم دکھائی گئی تو پیچھے ہٹتے تھے۔ کبھی تکبیر کہتے، کبھی تسبیح کرتے۔ کبھی فرماتے ”اَلَمْ تَعِدْنِيْ اَنْ لَا تُعَذِّبَهُمْ وَاَنَا

فَیْهِمْ“ وہ بلی باندھنے والا قصہ بھی دکھلایا گیا کہ ایک عورت کو اسی وجہ سے عذاب ہو رہا تھا، ملائکہ سے آپ ﷺ نے سوال کیا اس کا انہوں نے جواب دیا۔ یہ بھی روایتوں میں ہے کہ آپ ﷺ نے بعد میں یہ بھی کہا کہ جتنے وعدہ و وعید تمہیں سنائے جاتے ہیں وہ سب مجھے اس نماز میں دکھائے گئے۔ تو یہ منافی صلوٰۃ کتنے امور (یہاں) مذکور ہیں۔

**ظاہر ہے :** کہ یہ واردات غیبیہ آپ ﷺ کی خصوصیات ہیں۔ تو جیسے یہ خصوصیات ہیں کیا بعید ہے کہ رکوعات کا تعدد بھی آپ ﷺ کی خصوصیت ہو۔ خیال آیا کہ میرے بعد بھی تو میری اُمت صلوٰۃ الکسوف ادا کرے گی اور اس کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ الْخَبَرِ کی وجہ سے وہ اس کی اقتداء کرے گی۔ اس لئے بعد میں فرمادیا کہ صَلُّوْهَا كَمَا اخَذَتْ صَلَوةٌ صَلَّيْتُمُوْهَا مِنَ الْمُكْتُوبَةِ کہ تم میری اقتداء نہ کرنا۔ بلکہ تم صلوٰۃ الکسوف کو اس طرح ادا کرنا جیسے مکتوبہ ادا کی جاتی ہے۔ یہ جواب تو تعدد رکوعات والی روایات کا ہو گیا۔ (کہ یہ تعدد آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے تھا)۔

**دوسری بات:** اب رہا روایات کا اختلاف اور ان میں توافق:

**تطبیق نمبر (۱) :** توافق کی ایک صورت یہ ہے کہ واقعات متعدد ہوں۔ (یعنی اختلاف روایات اختلاف واقعہ پر محمول ہوں) لیکن ایسا تو ہے نہیں۔ اسلئے کہ دس سال کی جو مدنی زندگی ہے اس میں اتنے کسوف کا ہونا یہ قواعد یا ضیہ کے خلاف ہے۔ دوسرا یہ کہ کسوف کی روایتوں میں حضور ﷺ کے بیٹے ابراہیم کی وفات کا ذکر ہے۔ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ یہ کسوف کسی کی موت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ ابراہیم ؑ کی وفات ہوئی ہے۔ تو نبی ﷺ نے اس کی تردید فرمائی کہ کسی کی موت وحیات کی وجہ سے کسوف نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ ابراہیم ؑ کی وفات ایک ہی دفعہ ہوئی ہے۔

**تطبیق نمبر ۲ :** دوسری تطبیق یہ ہے کہ جب یہ کسوف ہوا تو اس میں جو حالات نمودار ہوئے وہ عجیب قسم کے تھے۔ انتہائی گرمی کا وقت تھا۔ کسوف بڑا کثیف و غلیظ تھا۔ یہاں تک کہ ستارے نظر آنے لگ گئے۔ پھر صلوٰۃ کسوف جو آپ ﷺ نے ادا فرمائی بڑی لمبی تھی۔ جتنا قیام تھا اتنا ہی (لمبا) رکوع تھا۔ بعض لوگ بیہوش ہو کر گر پڑے۔ ہجوم زیادہ تھا۔ انتہائی گھبراہٹ تھی۔ یہ تمہید ہے۔ گھبرا کر لوگ سر اٹھا کر دیکھتے کہ آگے کیا ہو رہا ہے۔ پھر رکوع میں چلے جاتے پھر ایسا کرتے۔ تو جتنی دفعہ یہ ہوا اور جس نے جتنی دفعہ دیکھا اس نے اس کو (ویسے ہی) روایت کیا۔ کسی نے دور رکوع سمجھے کسی نے تین وھکذا۔ حالانکہ واقعہ میں ایک ہی رکوع تھا۔ ایسے حالات میں ایسا ہو جانا یہ کوئی مستبعد نہیں ہے۔ (لہذا یہ اختلاف روایات اختلاف روایات کی وجہ سے ہوا)۔

**تطبیق نمبر (۳) :** یہ بھی تحقیق کرنے والی بات ہے کہ کتنی ر و پڑھی گئیں۔ میں اوپر عرض کر چکا ہوں کہ ابوداؤد، مسند احمد، مصنفہ عبدالرزاق کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے چار ر - ت پڑے۔ لیکن کیا بعید ہے کہ اس سے بھی زیادہ پڑھی ہوں۔ گو اس کی روایت نہیں ہے۔ لیکن یہ روایت ہے کہ آپ ﷺ پوچھتے تھے کہ بُسْدُوْ (ظہور) ہوا ہے یا نہیں۔ حافظ نے فرمایا کہ یہ بات اشارے سے پوچھتے تھے۔ مگر یہ تو کچھ عجیب سی بات ہے۔ اس لیے کہ اتنے اندھیرے و ہجوم میں اشارہ کیسے چلتا ہوگا (سمجھ آتا ہوگا)۔ مصنفہ عبدالرزاق کی روایت میں یہ بھی ہے کہ آدمی بھیجا جاتا تھا کہ انجلاء ہوا ہے یا نہیں تو ظاہر ہے کہ یہ امر سلام کے بغیر تو نہیں ہو سکتا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی دوگانے ادا کئے گئے پس ممکن ہے کہ کسی دوگانے میں ایک رکوع اور کسی میں دو کسی میں تین اور کسی میں چار رکوع کئے ہوں۔ اس طرح بھی رکوعات کے تعدد والی روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ یہ توافق کی انتہائی کوشش ہے۔ جو کسی انسان کے بس میں ہو سکتی ہے۔ باقی حتمی (یقینی) نہیں ہے۔ حقیقت حال کیا تھی؟ واللہ اعلم بآب۔ (یہ تمام بحث صلوٰۃ الکسوف میں رکوعات کے بارے میں تھی۔ قرأت کا مسئلہ اگلے باب میں آئے گا۔

﴿ص ۱۲۵، ۱۲۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ: وَيَسْرَى أَصْحَابُنَا أَنْ

يُصَلِّيَ صَلَوةَ الْكُسُوفِ فِي جَمَاعَةٍ فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ:

ہم احناف کے نزدیک کسوف (سورج گرہن ہونا) میں تو جماعت ہے۔ خسوف (چاند گرہن ہونا) میں جماعت نہیں ہے۔ بلکہ صلوٰۃ فرادی، فرادی ہے۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ كَيْفِ الْقِرَاءَةِ فِي الْكُسُوفِ

اس میں بھی اختلاف روایات ہے۔ سمرۃ ؓ کی روایت سہری کی ہے۔ حضرت عائشہ ؓ کی روایت جہری کی ہے۔ جواب نمبر (۱): حضرت عائشہ ؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کی روایتوں میں ہے سمرۃ ؓ فرماتے ہیں کہ جب کسوف ہوا تو میں بھاگا ہوا آیا کہ دیکھوں رسول اللہ ﷺ آج کیا کرتے ہیں؟ تو میں بالکل آپ ﷺ کی پیٹھ کے پیچھے کھڑا ہوا۔ چونکہ یہ حقیقت حال سے زیادہ واقف ہیں بنسبت عائشہ ؓ کے۔ وہ توصف النساء میں تھیں۔ اس لئے ان کی روایت کو عائشہ ؓ کی روایت پر ترجیح ہوگی۔

جواب نمبر (۲): حضرت عائشہ ؓ کی جہروالی روایت جہر آیت او آیتین پر محمول ہے۔ (ویسے تو قرأت سر اور ہی تھی کبھی کبھی تعلیمات ایک دو آیت جہر ہو جاتی تھیں۔ کہ قرأت ہو رہی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْخَوْفِ

صلوٰۃ الخوف کی جتنی بھی صورتیں روایتوں میں مذکور ہیں سب جائز ہیں۔ اختلاف جواز کا نہیں بلکہ اولویت کا ہے۔ عند الاحناف: یہ صورت افضل ہے کہ ہر طائفہ کو امام ایک ایک رکعت پڑھائے۔ اور پھر دونوں اپنی بقیہ رکعت کو پورا کر لیں۔ قرآن کی آیت کے یہ صورت زیادہ مناسب ہے۔ اس لئے احناف کے نزدیک اس کو ترجیح ہے۔ عند القاضی ابی یوسف: یہ صورت مختار ہے کہ دونوں طائفے و امام تحریرا ص ہی کہیں۔ رکوع بھی اکٹھا کریں۔ پھر سجدہ کیے بعد دیگرے کریں۔ دوسری رکعت بھی اسی طرح پڑے اور پھر امام کہہ دیں۔

عند الشوافع: مختار یہ صورت ہے کہ امام پہلے طائفہ کو ایک رکعت پڑھائے پھر یہ طائفہ اپنی دوسری رکعت کو وہیں پڑھ کر چلا جائے۔ امام دوسرے طائفہ کی انتظار کرے اور اس کو ایک رکعت پڑھائے پھر امام انتظار کرے اور یہ دوسرا طائفہ کھڑے ہو

کرا اپنی دوسری رکعت پڑھے۔ پھر امام اور دوسرا طائفہ اسلام پھیریں۔

**عند المالك:** بھی یہی صورت مختار ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام دور و پوری کرنے کے بعد خود بخود سلام پھیر دے۔ دوسرے طائفہ کی انتظار نہ کرے۔

انہوں نے اس صورت کو اس لئے اختیار کیا کہ اس میں نقل و حرکت کم ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ نقل و حرکت فی الصلوٰۃ کا متحمل ہونا تو کہیں نہ کہیں موجود ہے۔ جیسے حَدَّثَ فِي الصَّلَاةِ کی صورت میں بنا کا مسئلہ۔ لیکن مصعب امامت کے خلاف کوئی چیز بھی کہیں متحمل نہیں ہے۔ امام کو آزاد ہونا چاہیے۔ قاضی ابو یوسف سے منقول ہے کہ قرآن میں اِذَا كُنْتَ مِنْهُمْ مَذْكُورٌ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف اب جائز نہیں۔ مگر ابن حمام نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے بعد بعض صحابہ نے صلوٰۃ الخوف پڑھی ہے جیسے حضرت عمرو بن العاصؓ نے ایک غزوہ میں صلوٰۃ الخوف پڑھائی ہے۔ اسی طرح ابو بکرؓ و عمرؓ نے بھی پڑھائی ہے۔ یہ اس کی دلیل ہے کہ صلوٰۃ الخوف آپ ﷺ کے بعد بھی مشروع ہے۔ قاضی ابو یوسف کا دوسرا قول جواز کا بھی ہے۔

﴿ص ۱۲۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ ..... عَنْ سَهْلِ بْنِ

أَبِي حَفْصَةَ ؓ: . قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ سَأَلْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ:

پہلی سند اور اس میں دو وجہ سے فرق ہے۔

**فرق (۱):** پہلی سند میں ابن قطان اور قاسم بن محمد کے درمیان صرف ایک یحییٰ بن سعید انصاری کی وساطت ہے۔ اور اس سند میں ابن قطان اور قاسم بن محمد کے درمیان دو واسطیں ہیں ایک شعبہ کی اور اس سے اوپر قاسم کے بیٹے عبد الرحمن کی ہے۔  
**فرق (۲):** یہ ہے کہ پہلی سند میں رفع کی تصریح نہیں تھی اور شعبہ کی سند میں رفع کی تصریح ہے۔  
**وَقَالَ لِي أَكْتُبُهُ إِلَيَّ جَنْبِهِ وَلَسْتُ أَحْفَظُ الْحَدِيثَ:**

محمد بن بشار کہہ رہے ہیں کہ مجھے ابن قطان نے کہا کہ اس شعبہ کی حدیث کو یحییٰ بن سعید انصاری ؓ کی حدیث کے جب میں لکھ لو۔ یہ بھی اس جیسی ہے۔ اس لئے کہ مجھے شعبہ کی حدیث کے الفاظ تمام یاد نہیں رہے۔

وَرَوَى عَنْ غَيْرٍ وَاحِدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى بِأَحَدِي الطَّائِفَتَيْنِ رَكْعَةً رَكْعَةً فَكَانَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ رَكْعَتَانِ وَلَهُمْ رَكْعَةً رَكْعَةً.

اس کی دو تاویلیں ہیں۔ (۱) یہ ہے کہ امام کے ساتھ ان کی ایک ایک رکعت ہوئی۔ دوسری رکعت انہوں نے اپنے طور پر پڑھی۔ (۲) تاویل یہ ہے کہ نبی ﷺ بیٹھ رہے ہوں گے اور انہوں نے انکے بیٹھنے کے وقفہ میں دو رکعت پوری کر لی ہوں گی۔ اسی طرح ہے وہ روایت جس میں آتا ہے کہ امام کی چار و دو گئیں اور ان کی دور و۔ یعنی انہوں نے امام کے بیٹھنے کے وقت میں دو دو پڑھ کے اپنی چار پوری کر لی ہوں گی۔ وہاں یہ تاویل کرنی اس لئے ضروری ہو جاتی ہے کہ اقتداء المفترض

خلف المتفل احناف کے نزدیک منع ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

عند الجمهور: سجدة تلاوت سنت ہے۔ احناف کے نزدیک واجب ہے۔  
دلیل جمهور: وہ بعض حدیثیں ہیں جن میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے آیت سجدة تلاوت کی اور سجدة نہ کیا۔  
دلیل وجوب: یہ ہے کہ جتنی بھی سجود کی آیات ہیں ان میں یا تو امر کا صیغہ ہے یا سجود انبیاء علیہم السلام سے حکایت ہے۔  
یا سجدة نہ کرنے والوں پر وعید و نکیر ہے۔ اور یہ سب وجوب کی علامت ہیں۔ ظاہر ہے کہ فی الفور نبی ﷺ نے سجدة نہیں کیا (ہاں) بعد میں کر لیا۔

## سجود قرآن کی تعداد میں اختلاف مذاہب

عند المالک: گیارہ ہیں۔ ان کے نزدیک مفصل میں سجدة نہیں۔  
عند الاحمد: پندرہ ہیں۔ سورہ حج میں دو سجدة ہیں۔ اور سورہ ص کا بھی سجدة ہے۔  
ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک: چودہ ہیں۔ ابو حنیفہ کے نزدیک حج میں ایک سجدة اور سورہ ص کا بھی سجدة ہے۔  
اور امام شافعی کے نزدیک حج کے دونوں سجدة ہیں۔ اور سورہ ص کا سجدة ان کے ہاں نہیں ہے۔ چار نصف اول میں اور دس نصف آخر میں کل چودہ ہوئے۔

دلیل مالک: حدیث الباب ہے جس میں گیارہ کا عدد ذکر ہے۔  
دلیل جمهور: سورہ نجم میں سجدة کرنے والی روایت ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مفصل میں سجدة ہے۔  
حدیث الباب کا جمهور کی طرف سے جواب: یہ ہے کہ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کو نبی ﷺ کے ساتھ اتنے ہی سجدة کرنے کا اتفاق ہوا اس سے زائد کا نہیں۔ تو ان زائد سجود کی نفی نہیں ہو جاتی۔ امام مالک کی طرف سے سورہ انجم والے سجدة کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ مگر ان کے پاس نسخ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

## بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ ..... عَنْ مُجَاهِدٍ: اِئْذِنُوا لِلنِّسَاءِ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسَاجِدِ:

یعنی ضروری نہیں اور نہ اس کی ترغیب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ منع نہ کرو۔ ترغیب تو وہ ہے کہ ایک عورت نے نبی ﷺ سے پوچھا۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہاری نماز اندر اندر افضل ہے۔ دیکھئے مسجد نبوی ہو اور امام نبی ﷺ ہوں اور مقتدی خیر القرون ہوں پھر بھی جماعت کی بجائے نماز اندر اندر پڑھنا افضل بتایا۔ اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نبی ﷺ کی مرضی کیا تھی؟ (مرضی آپ ﷺ کی یہ تھی کہ عورتیں خروج نہ کریں)۔ پھر اجازت خروج کی دی بھی تو تزئین کے ساتھ خروج کو منع کیا بلکہ میلے کپیلے

کپڑے پہن کر نکلنے کا حکم فرمایا۔

حضرت عائشہؓ سے تو تصریح ہے کہ اگر نبی ﷺ اب ہوتے اور غورتوں کے حالات سے واقف ہو جاتے تو ان کو خروج سے منع کر دیتے۔

**فَعَلَ اللَّهُ بِكَ وَفَعَلَ :**

یعنی حضرت عمرؓ اپنے اس بیٹے پر ناراض ہو گئے۔ کہتے ہیں ساری عمر اس سے کلام نہ کیا۔ ناراض ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے بظاہر حدیث کا مقابلہ کر لیا۔ ورنہ نیت اس کی صحیح تھی۔

### **بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ الْبُزَاقِ فِي الْمَسْجِدِ**

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ طَارِقِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُحَارِبِيِّ ؓ قَالَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا كُنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَلَا تَبْزُقْ عَنْ يَمِينِكَ وَلَكِنْ خَلْفَكَ أَوْ

تَلْقَاءَ شِمَالِكَ أَوْ تَحْتَ قَدَمَيْكَ الْيُسْرَى :

یہ خَلْفَكَ کا لفظ صرف ترمذی کی روایت میں ہے کسی اور روایت میں نہیں ہے۔ اس لئے یہ معلول ہے۔ شمال میں بھی تب اجازت ہے۔ جبکہ اس جانب کوئی آدمی نہ کھڑا ہوا۔ اگر کوئی کھڑا ہو تو پھر اجازت نہیں۔ اب صرف ایک صورت باقی رہ جاتی ہے أَوْ تَحْتَ قَدَمَيْكَ الْيُسْرَى۔ مگر یہ بھی تب ہے جب نیچے کوئی فرش یا صاف نہ ہو۔ اگر ہو تو پھر صورت یہ ہے کہ کپڑے میں تھوک لے اور یہ بھی اضطرار کی حالت میں۔

### **بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّجْدَةِ فِي النُّجْمِ**

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَزَّازِ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ : قَالَ سَجَدَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا يَعْْنِي النُّجْمَ وَالْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْجِنُّ وَالْإِنْسُ :

سوال: جنوں کے سجدہ کرنے کا ابن عباسؓ کو کیسے علم ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ جیسے ابن عباسؓ نے بقیہ قصہ نبی ﷺ سے سنا تو اسی طرح یہ بھی آپ ﷺ سے سنا ہوگا۔

سوال: مشرکوں نے سجدہ کیوں کیا؟

جواب: اس کے دو جواب ہیں۔ (۱) ایک تو وہی مشہور قصہ ہے کہ آپ ﷺ کی زبان سے شیطان نے یہ نکلوا دیا

بَلَاكَ الْغَرَّالِيقُ الْعُلَى وَإِنْ شَفَاعَتَهُنَّ لَتَوْتَجِبَنِي۔ اس پر انہوں نے بھی سجدہ کیا۔ مگر یہ جواب غلط ہے۔ کہ یہ قصہ من

گھڑت ہے۔ اس لئے کہ اس طرح وحی سے اعتماد اٹھ جاتا ہے۔ (۲) دوسرا جواب شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا ہے کہ اس وقت اللہ

تعالیٰ کی کوئی خاص تجلی پڑی ہے جس سے مجبور ہو کر سب سجدے میں چلے گئے پس مشرکوں کا یہ سجدہ جبری تھا (حاشیہ نمبر ۵ میں مشرکوں کے سجدہ کرنے کی بہترین توجیہات تحریر ہیں، دیکھی جائیں، مرتب)

### بَابُ مَا جَاءَ مَنْ لَمْ يَسْجُدْ فِيهِ

(ص ۱۲۷) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى ..... عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ ؓ قَالَ قَرَأْتُ عَلَى رَسُولِ

اللَّهِ ﷺ النَّجْمَ فَلَمْ يَسْجُدْ فِيهَا. قَالَ أَبُو عِيْسَى حَدِيثُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ الْخ.

بحود تلاوت فی الفور واجب نہیں:

قائلین بعدم الوجوب اس سے استدلال کرتے ہیں۔ اور مالکیہ بھی اس سے استدلال کرتے ہیں کہ مفصلات میں سجدہ نہیں۔ دونوں کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت سجدہ نہ کیا۔ بلکہ بعد میں کیا۔ اس وقت اس لئے نہ کیا کہ قاری زید بن ثابت ؓ تھے انہوں نے اس وقت نہ کیا۔ وقت کے مکروہ ہونے کی بناء پر یا وضو نہ ہونے کی بناء پر یا اور کوئی وجہ ہوگی۔ (پس وجوب ہے لیکن فی الفور نہیں)۔

الحاصل: سجدہ تلاوت کا وجوب تو ہے لیکن وجوب فی الفور نہیں۔ اور وجوب کی دلیل پہلے عرض کر چکا ہوں کہ سجدہ تلاوت کی آیات تین طرح کی ہیں یا ان میں امر ہے، ظاہر ہے کہ امر وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ یا جود انبیاء سے حکایت ہیں اور ان کی اقتداء ضروری ہے فَبِهَذَا هُمْ أَقْنَدُ۔ یا سجدہ نہ کرنے والوں پر انکار ہے۔

غرض یہ کہ یہ ساری باتیں وجوب کی علامت ہیں۔ دوسری دلیل وجوب یہ بھی ذکر کی جاتی ہے کہ ایک حدیث میں ہے کہ شیطان نے کہا ”أَمْرُ إِبْنِ آدَمَ فَسَجَدَ وَأَمْرُتُ فَلَمْ أَسْجُدْ“ ابن آدم تو نوازا گیا اور میں راندہ درگاہ ہوا۔ کما فی العرف الشذی۔ اس سے بھی وجوب نکلتا ہے۔

قائلین بعدم الوجوب: اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ تو شیطان کا قول ہے اس کا قول تو حجت نہیں ہو سکتا۔ جواب: ان کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے۔ جب حکیم ترمذی کسی کی بات نقل کرے اور اس پر نکیر نہ کرے تو یہ اس کے صحیح ہونے کی شہادت ہوتی ہے۔ لہذا اس سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّجْدَةِ فِي صَ

(ص ۱۲۷) حَدَّثَنَا ابْنُ عُمَرَ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

يَسْجُدُ فِي صَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَ لَيْسَتْ مِنْ عَزَائِمِ السُّجُودِ.

سورہ ص میں آیہ سجدہ کی تحریر کے وقت ابوسعید خدری کی قلم اور دوات کا سجدہ کرنا اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے۔

حدیث کا جو مرفوع حصہ ہے اس میں تو جود کا ذکر ہے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اگر کہیں مجدہ نہ ہو تو وہاں مجدہ کرنا منع ہے۔ نبی ﷺ نے جب سورہ ص میں مجدہ کیا ہے تو پس اس سے معلوم ہوا کہ سورہ ص میں مجدہ ہے۔  
الحاصل مرفوع حصہ تو احناف کے موافق ہے۔ البتہ حدیث کے موقوف حصہ میں سورہ ص کے مجدہ کے عزائم السجود ہونے کی نفی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ عزائم سے نہیں تھا۔ پھر (بعد میں) یہ عزائم سے ہو گیا۔ مسند احمد میں ہے ابو سعید الخدریؓ کہتے ہیں کہ میں لکھ رہا تھا تو جب میں یہاں پہنچا تو میں نے دیکھا میری قلم دوات سب مجدے میں تھے میں نے اس کا حضور ﷺ کے سامنے ذکر کیا تو قلّم یزّل یسجد بغد۔ (پھر حضور ﷺ ہمیشہ مجدہ کرتے تھے)۔  
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ بعد کا لفظ مسند احمد کے موجودہ نسخہ میں تو نہیں ہے۔ لیکن ابن کثیرؒ نے مسند احمد سے یہ لفظ نقل کیا ہے۔ ممکن ہے کہ ابن کثیرؒ کے نسخہ میں یہ لفظ ہو۔

### بَابُ فِي السَّجْدَةِ فِي الْحَجِّ

﴿ص ۱۲۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

فُضِّلْتُ سُورَةَ الْحَجِّ بَأَنَّ فِيهَا سَجْدَتَيْنِ قَالَ نَعَمْ وَمَنْ لَمْ يَسْجُدْهُمَا فَلَا يَقْرَأَهُمَا:

اس سے معلوم ہوا کہ سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔ شوافع اس سے سورہ حج کے دو سجدے ثابت کرتے ہیں۔ عند الاحناف ایک ہی ہے۔

جواب (۱): یہ ہے کہ اس حدیث سے تو وجوب بھی ثابت ہو رہا ہے۔ پھر تو تمہیں وجوب کا بھی قول کرنا چاہیے۔ فمساہو جوابکم فہو جوابنا۔ ظاہر ہے کہ یہی جواب دیں گے۔ کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس لئے کہ اس کی سند میں دو ضعیف راوی ہیں۔ ابن لہیعۃ، مشروح ابن ہاغان یہی جواب ہم بھی دے دیں گے۔

جواب (۲): حدیث کے ضعف سے قطع نظر کرتے ہوئے جواب یہ ہے کہ سورہ حج کا دوسرا مجدہ صلاتیہ ہے بقریۃ لفظ رکوع کے (کہ فار کھو آیا ہوا ہے) (الحاصل کل چودہ ہی سجدے رہے۔ کما قال الشافعی)۔

### بَابُ مَا جَاءَ مِنَ التَّشْدِيدِ فِي الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ

﴿ص ۱۲۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ

الْإِمَامِ أَنْ يُحَوَّلَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ قَالَ قُتَيْبَةُ قَالَ حَمَادٌ قَالَ لِي مُحَمَّدُ بْنُ زَيْدٍ إِنَّمَا قَالَ أَمَا يَخْشَى :

قبل الامام سجدے میں جانے سے راس حمار بننے کا وہم ہے ضروری نہیں ہے:

اس سے مقصود دفع وہم ہے۔ حدیث مذکور پر یہ سوال ہوا اور یہ وہم ہوا کہ یہ تو مشاہدے کے خلاف ہے کہ امام سے پہلے سر اٹھانے والے مقتدی کا سر گدھے کا سر بنا دیا جائے۔ اس وہم کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں لفظ اَمَّا یَغْشٰی کا ہے کہ اس تحویل کا خوف ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں فرمایا کہ تحویل ہو جائے گی۔

بعض نے کہا کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ ایسا آدمی گدھا ہو جاتا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ کنایہ ہے حق سے کہ ایسا آدمی بیوقوف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس کو پتہ ہے کہ امام سے پہلے تو آدمی نماز سے نکل نہیں سکتا تو پھر امام سے پہلے سر اٹھانے کا فائدہ؟

بعض نے کہا کہ یہ تحویل قیامت میں ہوگی اس جرم کی قیامت میں سزا ملے گی (کہ اس کا سر گدھے کا سر بنا دیا جائے گا) واللہ اعلم۔ یہ تو ہوا اس شخص کے بارے میں جو امام سے پہلے سر اٹھائے۔ باقی انتقالات کے بارے میں حدیث میں لفظ آتا ہے۔ نَاصِيَةُ بَيْدِ الشَّيْطَانِ۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّيَ الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَوْمُ النَّاسِ بَعْدَ ذَلِكَ

اقتداء المفترض خلف المتفعل میں اختلاف:

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک: اقتداء المفترض خلف المتفعل ناجائز ہے۔ اقتداء کے صحیح ہونے کیلئے ان کے ہاں مقتدی و امام کی نیت کا توافق ضروری ہے۔

شوافع کے نزدیک: توافق نیت ضروری نہیں ہے۔ امام کی نیت کوئی بھی ہو مقتدی کی نماز درست ہو جائے گی۔ امام احمد کی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت شوافع کے مطابق ہے اور ایک روایت حنفیہ کے موافق ہے۔

دلیل احناف (۱): اِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ۔ الحدیث۔ اس سے نیتوں کے توافق کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲): اَلْإِمَامُ ضَامِنٌ (الحدیث)۔ ضامن ہونے کا معنی تب ہی موجود ہو سکتا ہے جبکہ توافق ہو۔ اگر نیتوں میں اختلاف ہو تو ضمان کا کوئی معنی ہی نہیں بنتا۔ پس توافق کا ضروری ہونا معلوم ہوتا ہے۔

دلیل شوافع: حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا واقعہ حدیث الباب ہے۔ کہ یہ نبی ﷺ کے پیچھے فرض پڑھ لیتے تھے پھر جا کر وہی فرض اپنی قوم کو پڑھاتے تھے۔ حدیث الباب میں تو مغرب کا ذکر ہے۔ لیکن دوسری روایت میں عشاء کا ذکر ہے اور صحیح بھی یہی ہے کہ یہ عشاء کا واقعہ ہے۔ ظاہر ہے کہ نبی ﷺ کے پیچھے معاذ رضی اللہ عنہ فرض ہی پڑھتے ہوں گے اور قوم کو بیعت نفل فرض پڑھاتے ہوں گے۔ پس معلوم ہوا کہ نیتوں کا توافق اقتداء کے صحیح ہونے نہ ہونے کیلئے کوئی شرط نہیں۔ کیونکہ ایک فرض دودفعہ تو نہیں پڑھا جاتا۔

جواب (۱): یہ ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ بیت لعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ کیونکہ برکت تو نیت نفل سے بھی حاصل ہو سکتی ہے اور انہیں مسئلہ معلوم تھا اور اپنی قوم کے امام راتب (مقرر امام) تھے۔ تو ظاہر ہے کہ وہ وہی صورت اختیار کرتے ہوں گے جو قاعدہ کے مطابق ہوگی نہ کہ وہ صورت جو قاعدہ سے ہٹی ہوئی ہو۔ اس جواب کو رد کرتے ہوئے شوافع حضرات نے آگے سے عبد اللہ بن دینار کی زیادتی ”ہیٰ لہ تطوُّعٌ وَلَهُمْ فَرِيضَةٌ“ سنادی۔ دیکھو العرف الخدی علی الترمذی ص ۱۳۱۔ (معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے معاذ رضی اللہ عنہ فرض ہی ادا کرتے تھے)۔

احناف کی طرف سے عبد اللہ بن دینار کی اس زیادتی کے جوابات:

(۱) ابوالبرکات یعنی ابن تیمیہ، صاحب المنطقی، حافظ ابن عربی وابن جوزی ان سب نے اس زیادتی کو غیر محفوظ کہا ہے۔ پھر یہ زیادتی عبد اللہ بن دینار کے طریق میں بواسطہ ابن جریج ہے۔ اور ابن جریج اس میں متفرد ہیں۔ (۲) یہ راوی کا ظن ہے اس راوی کو معاذ رضی اللہ عنہ نے تو کوئی نہیں بتایا تھا کہ میری نیت یہ ہوتی تھی یہ نہیں ہوتی تھی؟ کسی کی نیت کا کسی کو کیا پتہ۔ (۳) پھر یہ بھی تحقیق طلب بات ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معاذ رضی اللہ عنہ کے اس عمل کا علم ہوا یا نہیں؟ ہو سکتا ہے کہ علم نہ ہوا ہو۔ (۴) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو پھر پتہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا؟ معاذ رضی اللہ عنہ کو کہا اَلْاِنْسَانُ اَنْتَ۔ ناراض ہوئے اور تین مرتبہ یہ لفظ فرمائے۔ حالانکہ معاذ کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑی محبت تھی۔ نیز مسند احمد میں زیادتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ اِنَّمَا اَنْ تُصَلِّيَ مَعِيَ وَاِنَّمَا اَنْ تُخَفِّفَ۔ یہ قضیہ منقطعہ حقیقہ ہے کہ ایک کام کرو (یا میرے پاس نماز پڑھو یا ان کو نماز پڑھاؤ۔ یہ معنی نہیں کہ یہاں بیت لعل ادا کر لو اور وہاں بیت فرض)۔ حافظ فرماتے ہیں کہ مقصد تو تطویل کا ازالہ تھا اس لئے اس کا معنی یہ ہے کہ یا فقط میرے ساتھ پڑھو یا میرے ساتھ بھی پڑھنی ہو اور وہاں بھی پڑھانی ہو تو پھر تخفیف کرو۔ (گویا یہاں انفصال حقیقی نہیں ہے)۔

حق بات: یہ ہے کہ حافظ کا یہ سراسر تعصب ہے۔ خود فتح الباری میں نقل کیا ہے جس کا بیان شاہ صاحب اس طرح فرماتے ہیں کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت دو باتوں کی تھی ایک تو یہ شکایت تھی کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء پڑھتے ہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد میں عشاء تاخیر سے ہوتی ہے۔ پھر یہ اپنے قبیلے میں آتے ہیں اور ہم سوچے ہوتے ہیں۔ یہ آ کر آذان دیتے ہیں اور پھر نماز میں سورۃ بقرہ شروع کر دیتے ہیں۔ ان دونوں (تاخیر و تطویل) کا ازالہ مقصود تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں شکایتوں کا ازالہ کرنا تھا۔ جس کے بارے میں یہ فرمایا کہ اِنَّمَا اَنْ تُصَلِّيَ مَعِيَ وَاِنَّمَا اَنْ تُخَفِّفَ..... یا تو میرے ساتھ نماز پڑھو اور تاخیر کی فضیلت حاصل کرو۔ یا قوم کو پڑھاؤ اور جلدی کرو۔ چنانچہ مجمع الزوائد میں مسند بزار سے نقل کیا ہے کہ قوم کو نوم سے پہلے جا کر (نماز عشاء) پڑھاؤ۔

جواب (۲): حدیث الباب کا دوسرا جواب احناف کی طرف سے یہ ہے کہ لمحاوی نے معاذ رضی اللہ عنہ کے اس واقعہ کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے۔ جب فریضہ واحدہ کا نگرار جائز تھا۔ (تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی وہ فرض پڑھ لیتے اور قوم کو بھی بیت فرض پڑھاتے)۔ اور اس پر ایک روایت پیش کی کہ عموالی والے اپنی جگہ فرض نماز پڑھ لیتے تھے پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے آ کر نماز پڑھتے تھے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایسا کرنے سے منع کر دیا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کا نسخ ہو اور اس کے خلاف

کوئی امر آجائے اور تاریخ معلوم نہ ہو۔ تو وہ (مسئلہ) قبل السح پر محمول ہوتا ہے۔ دیکھو تمام تفصیلات العرف الشذی ص ۱۳۰، ص ۱۳۱، ۱۳۲ میں۔

### بَابُ مَا ذُكِرَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي السُّجُودِ عَلَى الثُّوبِ فِي الْحَرِّ وَالْبَرْدِ

ضرورت ہو تو جائز ہے۔ لمبوس وغیر لمبوس کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ حدیث الباب میں اگر چہ اتقاء الحر کا ذکر ہے لیکن برد کو اس پر قیاس کر لیں گے۔ حدیث و عنوان میں عدم انطباق کا شبہ ختم ہو جائے گا۔

### بَابُ مَا ذُكِرَ فِي الْإِلْتِفَاتِ فِي الصَّلَاةِ

سینہ پھر جائے تو مفسد ہے۔ گردن پھر جائے تو مکروہ تحریمی ہے۔ آنکھ کے اشارے سے دیکھا تو مکروہ تنزیہی ہے۔ اور اگر ضرورت ہو تو جائز ہے۔

### بَابُ مَا ذُكِرَ فِي الرَّجُلِ يُدْرِكُ الْإِمَامَ سَاجِدًا كَيْفَ يَصْنَعُ

﴿ص ۱۳۰﴾ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُونُسَ الْكُوفِيُّ ..... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ؓ قَالَ:

اس ضمیر تنزیہ کا مرجع حضرت علی ؓ و حضرت معاذ ؓ ہیں۔ مصنف نے دو سندیں چلائیں ایک کو حضرت علی ؓ پر چھوڑ دیا اور ایک کو حضرت معاذ ؓ پر۔

### بَابُ مَا ذُكِرَ فِي الشَّاءِ عَلَى اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ وَالصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ قَبْلَ الدُّعَاءِ

﴿ص ۱۳۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ : ثُمَّ دَعَا لِنَفْسِي (اُمّی دعوت)

فی الصلوة لنفسی

سوال: کہ دعا تو نماز میں سرائی ہوتی ہے۔ نبی ﷺ نے کیسے نہی؟

جواب: یہ ہے کہ قریب کا آدمی سز یہ میں بھی سن لیتا ہے۔

عن زذ یہ لفظ اگر ذال کے ساتھ ہو تو بالفتح ہوتا ہے۔ اور اگر ز کے ساتھ ہو تو بالکسر پڑھا جائے گا۔

### بَابُ مَا ذُكِرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

﴿ص ۱۳۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ الْبَغْدَادِيُّ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : فِي الدُّوَرِ:

دور سے مراد قبائل یا محلے ہیں یا گھر ہیں۔ اور ان میں مسجد بنانے کا مطلب یہ ہے کہ گھر میں بھی کوئی جگہ نمازیں ادا کرنے کیلئے متعین کر لینی چاہیے۔ تاکہ گھر میں ذکر و تسبیح ہوتی رہے۔ گھر قبرستان نہ بن جائے۔

## بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ فِي لَحْفِ النِّسَاءِ

اگر متغیر باللون ونجس نہ ہوں تو پھر ان میں نماز پڑھنے میں کوئی جرح نہیں۔ (لحف ایسے کپڑوں کو کہتے ہیں جو نساء کے استعمال میں رہتے ہیں)

## بَابُ مَا ذُكِرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

﴿ص ۱۳۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ الْأَعْمَشِ رَحِمَهُ اللَّهُ : سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ هَذَا الْحَرْفِ غَيْرُ آسِنٍ أَوْ يَاسِنٍ :

ایک آدمی نے پورا قرآن تہجد میں پڑھا تو ابن مسعود ؓ سے سوال کیا کہ یہ لفظ کیسے ہے؟ اس ہمزہ کے ساتھ ہے یا یاسن ہمزہ کی بجائے؟ ابن مسعود ؓ نے پوچھا کیا تم اس کے علاوہ سارا قرآن پڑھ چکے ہو؟ قَالَ نَعَمْ قَالَ إِنْ قَوْمًا يَقْرَؤُنَهُ يَنْشُرُونَ نَشْرَ الذَّقْلِ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيهِمْ۔ یعنی ابن مسعود ؓ نے اتنی عجلت سے پڑھنا مناسب نہیں سمجھا اور اس کو منع کیا۔ کیونکہ اس طرح قرأت بیغنی نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ معمول بنانا چاہیے جو نبی ﷺ کا معمول تھا۔ جو سورتیں ایک دوسرے کی نظیر ہیں وہ دودو پڑھ لیٹی چاہئیں۔ مسلم کی روایت میں جو حَدًّا كَحَدِّ الشَّعْرِ ہے۔ اس کا یہی مطلب ہے۔

## بَابُ مَا ذُكِرَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ الرَّضِيعِ

یہ ابواب احادیث شنی کے قبیل سے ہیں۔

## بَابُ مَا ذُكِرَ فِي فَضْلِ الصَّلَاةِ

﴿ص ۱۳۲﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زِيَادٍ ..... عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ ؓ : الصَّلَاةُ بُرْهَانٌ : یعنی نماز ایمان پر برہان ہے کیونکہ ایمان تو ایک ٹھنی امر ہے۔ ایمان کا یہ نماز سے چلتا ہے۔



## أَبْوَابُ الزَّكَاةِ

چونکہ قرآن کریم میں اکثر جگہ صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کا ذکر ہوتا ہے۔ اس لئے فقہاء و محدثین بھی اپنی اپنی کتابوں میں صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کا ذکر کرتے ہیں۔

معنی زکوٰۃ: لغت زکوٰۃ کے دو معنی ہیں: (۱) طہارت: اب لغوی و شرعی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ شرعی زکوٰۃ بھی بقیہ مال کو طہر کر دیتی ہے۔ اگر یہ ادا نہ کی جائے تو انسان کا وہ مال طہر نہیں ہوتا۔

(۲) نُمُو اس معنی کے اعتبار سے بھی زکوٰۃ کے لغوی و شرعی معنی میں مناسبت ہے کہ یہ شرعی زکوٰۃ مال میں نمو کا باعث بنتی ہے۔ سوال: یہ تو مشاہدے کے خلاف ہے نمو کی بجائے مال میں نقصان آ جاتا ہے۔ جب دوسو درہم میں سے پانچ درہم زکوٰۃ ادا کی جائے گی تو پانچ کم دوسو رہ جائیں گے؟

جواب: یہ ہے کہ اس نمو سے مراد نمو معنوی ہے۔ یعنی برکت۔ نہ کہ حسی نمو۔ (زیادتی مال)

### بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَعِ الزَّكَاةِ مِنَ التَّشْدِيدِ

﴿ص ۱۳۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادُ بْنُ السَّرِيِّ ..... عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَهُوَ جَالِسٌ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ:

سوال: کعبہ تو مکہ میں ہے۔ جبکہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ مدینہ میں چاند کی چاندنی میں بیٹھے ہوئے تھے؟ جواب: ممکن ہے کہ دو واقعے ہوں یہ بھی ہو اور وہ بھی ہو۔

هُمْ أَكْثَرُونَ إِلَّا مَنْ قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا:

یہاں قَالَ بمعنی فَعَلَ یا بمعنی أَعْطَى ہے۔

﴿ص ۱۳۲﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ ..... عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ مُزَاجِمٍ قَالَ أَكْثَرُونَ

أَصْحَابُ عَشْرَةِ آلَافٍ:

مصنف نے یہ تفسیر اس مقام پر ادا کی مناسبت کی وجہ سے بیان کر دی ہے۔ اور جو تفسیر نقل کی ہے یہ کوئی قاعدہ نہیں ہے۔ بلکہ عرف کی بات ہے عرف میں اتنی رقم جس کے پاس ہو اس کو مالدار سمجھا جاتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أُدِّيَتِ الزَّكَاةُ فَقَدْ قُضِيَ مَا عَلَيْكَ

سوال: دوسری حدیثوں میں إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا. سِوَى الزَّكَاةِ۔ ہے تو تعارض ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ منضبط حق تو یہی ہے۔ اس کے علاوہ باقی حقوق (صدقات وغیرہ) بھی ہیں۔ لیکن وہ منضبط نہیں ہیں۔

(توفی اور کی ہے۔ اثبات اور کا۔)

﴿ص ۱۳۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ كُنَّا نَتَمَنَّى أَنْ يَتَدَيَّ

الْأَعْرَابِيُّ الْعَاقِلُ فَيَسْأَلَ النَّبِيَّ ؐ الْخ:

احکام کے بارے میں صحابہ ؓ کا ”حضور ؐ سے کسی اعرابی کے سوال کرنے کی“ تمنا کرنا:۔ یہ اس وقت کا قصہ ہے جب لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدِلَكُمْ تَسْوَأُكُمْ والی آیت نازل ہوئی اور صحابہ ؓ کو نبی ؐ سے سوال کرنے سے منع کر دیا گیا؟ گو یہ منع کرنا عمومی نہیں تھا بعض ضروری باتوں کے سوال کرنے کی اجازت بھی تھی۔ مگر صحابہ ؓ انتہائی باادب و محتاط لوگ تھے۔ اس لئے وہ ضروری باتیں بھی پوچھنے سے رک گئے۔ ظاہر ہے کہ اس سے ان کا علمی نقصان ہو رہا تھا تو یہ تمنا کرتے کہ کوئی اعرابی آئے اور سوال کرے اور جناب ؐ اس کا جواب ارشاد فرمائیں اور ہم سنیں تاکہ ہم علمی نقصان سے بچ جائیں۔ اعرابی ہر جگہ میں مستثنیٰ ہوتے ہیں تو یہاں بھی مستثنیٰ سمجھے جاتے تھے۔

أَنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ عَلَيْنَا خَمْسَ صَلَوَاتٍ الْخ:

(یہ اس نے پہلا سوال کیا)۔ اس حدیث میں تو کچھ اجمال ہے۔ مسلم کی روایت میں کچھ یوں تفصیل ہے فَقَالَ هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ تَطْوَعَ.

أَنَّ عَلَيْنَا خَمْسَ صَلَوَاتٍ الْخ سے امام شافعیؒ کا و تروں کے عدم وجوب پر استدلال اور اس کے جوابات امام شافعیؒ نے اس سے وجوب وتر کی نفی پر استدلال کیا ہے اور کتاب الام میں لکھا ہے الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ فَرَضٌ وَالْبَاقِي نَفْلٌ۔

جواب (۱): یہ جملہ تو رکوع کے بعد بھی ذکر ہے۔ اس کے باوجود صدقۃ الفطر کو تم فرض کہتے ہو۔ فمأهو جوابکم هناک فهو جوابنا هنا۔

جواب (۲): وتر کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ فرضِ عشاء کے متمات اور مکملات میں سے ہے۔ جب کسی شئی کا ذکر ہوتا ہے تو اس کی تکمیل کا بھی اس میں ذکر ہو جاتا ہے۔ ابونصر مروزیؒ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آکر ابو حنیفہؒ سے سوال کیا کہ فرض نمازیں کتنی ہیں؟ آپؒ نے جواب دیا خمس۔ اس نے کہا وتر؟ آپؒ نے فرمایا واجب۔ اس نے بات کو نہ سمجھا پھر سوال کر دیا۔ آپؒ نے پھر وہی جواب دیا۔ تو امام صاحبؒ کا مطلب یہ تھا کہ یہ کوئی الگ چیز نہیں ہے یہ تو فرضِ عشاء میں درج ہے۔ اور اس کی تکمیل ہے (تو فرض پانچ ہی رہے)۔

نیز اس سوال و جواب سے جو سننِ روااتب کی نفی کا خدشہ پیدا ہو رہا تھا کہ نبی ؐ نے سنن ذکر نہیں فرمائے، اوپر والی تقریر سے وہ بھی رفع ہو گیا (کہ یہ بھی کوئی الگ چیز نہیں بلکہ فرض کی تکمیل ہیں اور فرائض کے تابع ہیں) یعنی سنن روااتب کو ذکر کریں یا نہ کریں یہ خود خمسِ صلوات کے توابعات ہیں جہاں متبوع کا ذکر ہوگا تو تابع کا بھی ذکر ہو جائے گا۔

علاوہ ازیں مسلم شریف باب بَيَان الصَّلَوَاتِ الَّتِي هِيَ أَحَدُ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ ص ۳۰ میں خَمْسُ صَلَوَاتٍ کے تحت ایک سوال کے جواب میں علامہ نووی رحمہ اللہ نے بخاری کے حوالے سے ایک روایت ذکر کی ہے، جس کے لفظ یہ ہیں، فَأُخْبِرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِشَرَائِعِ الْإِسْلَامِ فَأَذْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ وَاللَّهِ لَا أُرِيدُ وَلَا أَنْقُصُ مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيَّ شَيْئًا لَخِ اس میں سب کچھ درج ہو جاتا ہے (خواہ فرائض ہوں یا وتریاسن)۔

**سوال:** اس سائل نے آخر میں کہا لا أُرِيدُ وَلَا أَنْقُصُ جیسا کہ ذکر ہوا۔ حالانکہ وہ تو نزول احکام کا زمانہ تھا۔ دن بدن احکام نازل ہو رہے تھے اضافہ ہو رہا تھا؟ اور اسلام کے تمام احکام کو ماننا ضروری ہے تو اس نے یہ لفظ کیسے کہے اور نبی ﷺ نے اس کے ان لفظوں پر جنتی ہونے کی کیسے بشارت دے دی؟ اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

**جواب (۱):** وہ شخص کسی قوم کا واد تھا۔ تو اس کے اس کہنے سے مقصد یہ تھا کہ تبلیغ میں کمی و بیشی نہیں کروں گا۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ اس کا تعلق کیفیت و کمیت سے ہے کہ میں کیفیت و کمیت نہیں بدلوں گا کہ فرض کو غیر فرض اور غیر فرض کو فرض بنادوں۔ رکعتیں کی بجائے چار فرض کر دوں اور چار کی بجائے دو فرض کر دوں (ایسا نہیں کروں گا)۔

**جواب (۳):** اصل میں مقصد تو لا أَنْقُصُ کو ذکر کرنا تھا۔ لا أُرِيدُ کو تو تاکید کیلئے ذکر کیا یہ ایسے ہی ہے جیسے دوکاندار کا ہک کہتا ہے بابالینا ہے تو یہی سودا لے لو اس کے اتنے ہی پیسے ہوں گے۔ کمی و بیشی نہیں ہوگی۔ (تو یہاں اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ کمی نہیں ہوگی اور بیشی کا ذکر تاکید کیلئے ہے۔) اور یہ ایسے ہی جیسے اِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَفِدُّونَ۔ میں مقصود تاخیر کو ذکر کرنا ہے۔ تقدیم کو تو تاکید ذکر کر دیا گیا ہے۔

مگر بخاری شریف کی ایک روایت ہے جس میں ہے لَا أَصْلِي النَّوَافِلَ أَبَدًا أَوْ كَمَا قَالَ۔ اس لفظ سے تو سب تاویلات مذکورہ پر پانی پھر جاتا ہے؟

**جواب:** اس کا جواب شاہ صاحبؒ نے یہ ارشاد فرمایا کہ ممکن ہے کہ اصل الفاظ تو وہی لَا أُرِيدُ وَلَا أَنْقُصُ ہوں جن میں اوپر والی تاویلات چلتی ہیں اور لَا أَصْلِي النَّوَافِلَ أَبَدًا کا لفظ کسی راوی کی طرف سے روایت بالمعنی ہو۔

باقی اس حدیث کا عنوان کے ساتھ منطبق ہونا اس طرح ہے کہ اس نے زکوٰۃ کا بھی ذکر کیا اور آپ ﷺ نے اس کے جواب میں نعم فرمایا۔ پھر اس نے کہا لَا أَدْعُ مِنْهُنَّ شَيْئًا وَلَا أَجَاوِزُهُنَّ اور آپ ﷺ نے اس پر سکوت فرمایا۔ تو اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ مال میں یہی زکوٰۃ والا حق ہے۔ اس کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے۔ فحصل الانطباق بین الحديث والعنوان۔ اور عنوان فَقَدْ قُضِيَ مَا عَلَيْكَ پیچھے گزر چکا ہے۔ باقی زکوٰۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں اس پر جو اشکال ہے اس اشکال اور اس کے جواب کو پہلے ذکر کر چکا ہوں۔ (منضبط و غیر منضبط والا جواب) واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْوَرَقِ

﴿ص ۱۳۴﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي الشَّوَارِبِ ..... عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَدْ

عَفُوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ:

خیل اگر للتجارة ہوں تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔ اور اگر للركوب ہوں تو اس میں بالاتفاق واجب نہیں۔  
خیل للتنازل کی زکوٰۃ میں ائمہ کا اختلاف:

عند الامام: واجب ہے۔ اور عند الجمهور واجب نہیں ہے۔

دلیل جمهور: یہی حدیث ہے قَدْ عَفُوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ۔

دلیل امام صاحب: وہ حدیث ہے جو جہاد کے ابواب میں آئے گی۔ جس میں خیل کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں۔  
اس میں لَا يَنْسَى فِيهَا حَقَّ اللَّهِ مِنْ ظُهُورِهَا وَرِكَابِهَا۔ عارية کا حق من ظُهُورِهَا میں آ جاتا ہے۔ اور رِكَابِهَا کا حق ظاہر ہے کہ وہ زکوٰۃ ہی ہو سکتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ خیل للتنازل ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔

جواب (۱): ہماری طرف سے قَدْ عَفُوْتُ النخ والی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں خیل سے مراد خیل للركوب ہیں۔ جس کا قرینہ بعد میں رقیق کا ذکر ہے۔ کیونکہ للتجارة میں تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔ (لہذا خیل للركوب میں ہمارے ہاں بھی زکوٰۃ نہیں)۔

جواب (۲): ابن حمام نے یہ جواب دیا ہے کہ خیل کی زکوٰۃ عام احوال ظاہرہ سے کچھ مختلف ہے۔ اس طرح کہ باقی اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کا بیت المال کو اور ساعی کو ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اور خیل کی زکوٰۃ ساعی کو ادا کرنا ضروری نہیں، بلکہ منزحتی خود بھی فقراء کو دے سکتا ہے۔ تو یہاں قَدْ عَفُوْتُ النخ کا یہی معنی ہے کہ خیل کی زکوٰۃ بیت المال کو دینا ضروری نہیں۔

جواب (۳): حافظ نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ خیل کی ذات میں زکوٰۃ نہیں۔ اس طرح کہ خیل کی زکوٰۃ میں خیل ہی لیا جائے ایسا نہیں ہے۔ بلکہ ان کی زکوٰۃ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فی فرس ایک دینا یا اس (خیل) کی قیمت لگا کے چالیسواں حصہ ادا کیا جائے۔ بخلاف باقی اموال ظاہرہ کے کہ ان کی ذات میں زکوٰۃ ہوتی ہے۔ واللہ اعلم با عاب۔

پھر یہ سمجھنا چاہیے کہ خیل للتنازل میں زکوٰۃ تب واجب ہوگی جبکہ مذکور مونث طے جلے ہوں یا صرف مونث ہوں تو پھر بھی کسی اور نر سے جفتی کرنے کی صورت میں نسل چل سکتی ہے اور نموی شرط اب بھی پائی جاسکتی ہے۔ اور اگر صرف ذکور ہوں تو پھر عند الامام بھی ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

فَهَا تُؤَا صَدَقَةُ الرَّقَّةِ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا دِرْهَمٌ۔

یعنی جب دو سو درہم ہو جائیں تو پھر اس نسبت سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ فضة کا نصاب دو سو درہم ہیں۔ دو سو درہم سے ایک درہم بھی کم ہوا تو پھر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔



## بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

زکوۃ ابل کی تفصیل: ایک سوئیں تک توافق ہے سب کے نزدیک وہی زکوۃ ہے جو حدیث میں لکھی ہوئی ہے۔ ایک سوئیں کے بعد پھر اختلاف ہے۔ ایک سوئیں میں دو حقے آتے ہیں۔

امام شافعی کے نزدیک: ایک سوئیں کے بعد ایک بھی اگر زائد ہو گیا تو اَرْبَعِیْنِیْثَ وَ خَمْسِیْنِیْثَ کا سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ مثلاً ایک سو اکیس میں دو حقوں کی بجائے تین بنت لبون ہوں گے۔ جیسا کہ اس حدیث میں ذکر ہے۔

احناف کے نزدیک: ایک سوئیں کے بعد استیناف فریضہ ہوتا ہے۔ ایک سو پینتالیس میں دو حقے اور ایک بنت مخاض ہوگا۔ اور ایک سو پچاس جب ہو جائیں گے تو تین حقے ہوں گے۔ اس استیناف میں بنت لبون نہیں ہوتی ہے۔ ایک سو پچاس کے بعد پھر استیناف فریضہ ہوگا۔ اس میں اربعینیات و خمینیات کا قانون جاری ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر دو سو ہوں گے تو چار سو پانچ بنت لبون دے دو۔ چار سو تو چار حقے دے دو۔ دو سو کے بعد پھر استیناف فریضہ ہوگا۔ جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد ہوا تھا۔ وھکذا۔

دلیل احناف: ایک دوسری مفصل حدیث ہے جس میں اس درمیانے استیناف کا ذکر ہے۔ جو ایک سوئیں کے بعد شروع ہوا تھا۔ باقی حدیث الباب احناف کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس پر بھی احناف کا عمل ہے۔ دوسرے استیناف میں اس پر عمل ہو جاتا ہے۔

﴿ص ۱۳۵، ۱۳۶﴾ حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ أَيُّوبَ الْبَغْدَادِيُّ ..... عَنْ أَبِيهِ ؓ: وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ

مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ:

عند الشافعی: یہ جمع و تفریق باعتبار مکان کے ہے۔ مثال کے طور پر دو آدمیوں کی ۴۰-۴۰ بکریاں ایک جگہ ہیں جن کا مرعی و مریض و ذول سب ایک ہیں۔ اب عامل ان میں تفریق کرتا ہے تو ان میں دو بکریاں زکوۃ کی حاصل ہوں گی اور اگر نہیں کرتا تو ایک بکری حاصل ہوگی۔ تو عامل کو روک دیا گیا ہے کہ مجتمع مکان کی تفریق نہ کرے مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَيْ مَخَافَةَ قِلَّةِ الصَّدَقَةِ (یہ نہیں عامل کو ہوگی)۔

ایک شخص کی ۴۰-۴۰ بکریاں دو جگہ ہیں۔ اب ان کو جمع کرتا ہے تو ایک بکری زکوۃ دینی پڑے گی تو مالک کو ایسا کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَيْ مَخَافَةَ كَثْرَةِ الصَّدَقَةِ۔ (یہ نہیں مری/ مالک کو ہوگی)۔

عند الامام ابی حنیفہ: یہ جمع و تفریق باعتبار ملک کے ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص کی ۴۰-۴۰ بکریاں دو جگہ ہیں یعنی ملک مجتمع ہیں اب عامل ان کو دو نصاب بنا کر دو بکریاں لیتا ہے تو عامل کو اس سے روک دیا گیا ہے۔ لَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَيْ مَخَافَةَ قِلَّةِ الصَّدَقَةِ۔ دو شخصوں کی چالیس چالیس بکریاں ہیں ان کو جمع کرتے ہیں تو

ایک بکری زکوہ ہوگی۔ ان کو ایسا کرنے سے منع کر دیا گیا اُنّی وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ مَخَافَةَ الصَّدَقَةِ أَيْ مَخَافَةَ كَثْرَةِ الصَّدَقَةِ ہر ایک پر ایک ایک بکری آتی ہے لہذا ایسے ہی اداء کر دو۔

وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَا جَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ:

اس سے خلط شیوع مراد ہے۔ مثال کے طور پر دو شخص ہیں ایک نے چار سو روپیہ ڈالا اور دوسرے نے تین سو۔ جا کر ان پیسوں کی سترگائیں خرید لیں تو ان میں زکوٰۃ ایک سترہ اور ایک تیبہ دے دی جائے گی۔ پھر ان کی قیمتوں کے اعتبار سے شریکوں کے مال کی کمی و بیشی کا حساب لگایا جائے۔ کیونکہ سارا مال ان کا مشترک ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْبَقَرِ

﴿ص ۱۳۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ؓ : وَمِنْ كُلِّ حَالِمٍ دِينَارًا :  
جزیہ موظف اور غیر موظف کی تفصیل:

(۱) **موظف:** اس میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔ ادنیٰ الحال ذی پر سالانہ بارہ درہم، اور متوسط الحال پر چوبیس اور اعلیٰ الحال پر اڑتالیس درہم۔ یہ جزیہ بچے، عورت، شیخ فانی، راہب اور اس قسم کے جو لوگ کمائی نہیں کرتے ان پر نہیں ہوتا۔ کمائی و کسب کرنے والے ذمیوں پر ہوتا ہے۔ جزیہ ادا کرنے کے بعد وہ سرخرو ہو جاتے ہیں۔ دِمَاءُ هُمْ كِدْمَانِنَا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا کا مقام حاصل ہو جاتا ہے۔ ان کی حفاظت مسلمانوں کے ذمے ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ حریوں کے ساتھ جہاد کرنے کی صورت میں اس جہاد میں شریک ہونے کیلئے ان پر جبر نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) **غیر موظف:** اس جزیہ کو کہتے ہیں جو ذمیوں کے ساتھ صلح کی صورت میں طے ہو جائے۔ اس کی کوئی حد بندی نہیں ہے۔ جتنا طے ہو جائے جس (چیز) پر طے ہو جائے۔ البتہ جتنا طے ہو جائے اس سے زائد وصول کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس حدیث میں اسی جزیہ غیر موظف کا ذکر ہے۔ یہ جزیہ ادا کرنے کیلئے ذمیوں کو خود دفتر میں جانا پڑے گا۔ زکوٰۃ کی طرح ساعی و عامل ان کو وصول کرنے کیلئے نہیں آئے گا۔ اسلامی حکومت میں جزیہ ادا کرنے والا ذمی کسی اعزازی عہدے پر فائز نہیں ہو سکتا۔ مسلمانوں کے مقابلے میں ذمی فخریہ طور پر بھی نہیں رہ سکتے۔ یہ بھی اسلام کا قانون ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الزَّرْعِ وَالشَّمْرِ وَالْحُبُّوبِ

زمین کی پیداوار میں وجوب عشر کیلئے امام صاحب کے نزدیک کوئی نصاب شرط نہیں ہے۔ قلیل ہو یا کثیر سب میں عشر واجب ہے۔ صاحبین و دوسرے جمہور ائمہ کے نزدیک خُمُسَةُ أَوْ سَقٌّ کا نصاب شرط ہے۔ اتنی یا اس سے زیادہ پیداوار ہو تو پھر عشر واجب ہوتا ہے اگر خُمُسَةُ أَوْ سَقٌّ سے کم پیداوار ہو تو پھر عشر کا وجوب نہیں ہے۔ پھر آپس میں ان کا اختلاف ہے۔ صاحبین کے نزدیک نصاب تو شرط ہے۔ لیکن قُشُوث ہونا شرط نہیں۔ جمہور کے نزدیک قُشُوث ہونا بھی شرط ہے۔ زمین کی

پیداوار کوئی کھانے کی چیز ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

**دلیل امام صاحب:** (۱) اَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (الآیة) (۲) اَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ (الآیة) وَمِمَّا اَخْرَجْتُمْ مِنَ الْاَرْضِ (الآیة)۔ (۳) اسی طرح اگلے صفحہ پر بَاب مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ فِيمَا يُسْقَى بِالْاَنْهَارِ وَغَيْرِهَا میں سَالِمٌ عَنْ اَبِيهِ کی حدیث ہے فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ وَالْغُيُوتُ اَوْ كَانَ عَشْرًا غُشُورًا۔ الحدیث دیکھئے ان نصوص میں تعلیم ہے۔ نصاب کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا زمین کی پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ سب میں عشر واجب ہوگا۔

**دلیل جمہور:** اس باب کی حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ ہے۔ پس فِيمَا دُونَ خُمُسَةٍ اَوْ سَقِ صَدَقَةٌ میں ان کے نزدیک اس صدقہ سے مراد عشر ہے۔ اس حدیث کو حدیث وسق بولتے ہیں۔

**ہماری طرف سے جواب (۱):** صاحب ہدایہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔ اور یہ حدیث تجارت کے غلے پر محمول ہے۔ یعنی اگر کسی نے تجارت کیلئے غلہ لے کر رکھا ہو اور خُمُسَةَ اَوْ سَقِ سے کم ہو تو اس پر زکوٰۃ کا وجوب نہیں اس لئے کہ نصاب نہیں بنتا۔ نبی کے زمانہ میں ایک وسق (کی قیمت) اربعون درہما ہوتی تھی جب خمسۃ اوسق ہوں گے تب جا کے مائتہ ۲۰۰ درہم کا نصاب پورا ہوگا۔ الحاصل اس حدیث کا متنازع فیہ مسئلہ سے تعلق نہیں ہے۔ یہ تقریر کرنا اس لئے بھی ضروری ہے تاکہ نصوص میں توافق پیدا ہو جائے۔ ابن حمام نے لکھا ہے کہ صدقہ کا اطلاق زکوٰۃ پر کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔

**جواب (۲):** اگر تسلیم کر لیں کہ صدقہ کا معنی یہاں عشر ہے تو پھر اس کی توجیہ یہ ہے کہ اتنی مقدار سے عشر واجب ہوتا ہے۔ لیکن وہ عاشر کو دینا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ صاحب ارض خود (صدقہ) اپنے طور پر فقراء کو دے سکتا ہے۔

**جواب (۳):** یعنی اتنی مقدار کا عشر بیت المال کو ادا کرنا ضروری نہیں۔ (جس کی دلیل لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقہ ہے)۔ (یہ توجیہات نصوص میں توافق پیدا کرنے کیلئے کی گئی ہیں)۔ واللہ اعلم۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكْوَةِ الْعَسَلِ

اس میں بھی اختلاف ہے۔

**عند الامام:** چونکہ عسل بھی زمین کی پیداوار میں سے ہے اس لئے قلیل ہو یا کثیر اس میں عشر واجب ہے۔

**عند الجمہور:** عسل میں عشر واجب نہیں ہے۔

**دلائل امام صاحب:** (۱) ایک دلیل تو اس باب کی حدیث ہے۔ فِی كُلِّ عَشْرَةِ اُزْقٍ رِزْقٍ۔ مصنف اس حدیث کی تضعیف کر رہے ہیں۔

**جواب:** ابوداؤد میں عُمَرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ اَبِيهِ کی سند سے یہ حدیث ہے۔ اور حافظ نے اس کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ پس جب صحت ثابت ہوگئی تو حجت بن سکتی ہے۔

(۲): علامہ زیلعی نے ابن ماجہ سے نقل کیا ہے کہ ایک صحابی اپنی زمین کی پیداوار کا عشر ادا کیا کرتا تھا۔ حالانکہ زیادہ تر پیداوار

اس زمین کی غسل تھی۔

**جواب:** حافظؒ نے اس کا جواب دیا کہ وہ صحابی، عشر جاگیر ہونے کی وجہ سے دیتا تھا نہ اس وجہ سے کہ غسل میں عشر واجب ہوتا ہے۔ علامہ زبلیؒ نے اس کا جواب دیا کہ جاگیر ہونے کا حکم بعد میں ہوا اور نبی ﷺ نے عشر اُس پر اس سے پہلے واجب کر رکھا تھا۔

## بَابُ مَا جَاءَ لَا زَكَاةَ عَلَى الْمَالِ الْمُسْتَفَادِ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

﴿ص ۱۳۸﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: فَلَا زَكَاةَ عَلَيْهِ حَتَّى يَحُولَ

عَلَيْهِ الْحَوْلُ:

**مال مستفاد کی اقسام:** مال مستفاد کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ابتداء سال میں ہاتھ خالی ہو۔ اور درمیان سال میں کہیں سے مال مل جائے اور صاحب نصاب بن جائے۔ تو اس پر وجوب زکوٰۃ کیلئے بالا جماع حولانِ حول شرط ہے۔ عرف میں یہ بھی استفادہ کی ایک صورت ہے۔

(۲) مال ہے صاحب نصاب ہے درمیان سال میں گرانی ہو گئی اور مال کی قیمت بڑھ گئی یا اُس کی اولاد ہو گئی اور نفری بڑھ گئی (جانوروں کی صورت میں) تو اس مال مستفاد پر بالا جماع حولانِ حول شرط نہیں یہ حولانِ حول میں اصل کے تابع ہوتا ہے۔

(۳) شروع سال میں صاحب نصاب ہے۔ درمیان سال میں خارج سے استفادہ ہو گیا کہ کسی نے ہبہ کر دیا یا وراثت کے طور پر مال مل گیا۔ اُس پر وجوب زکوٰۃ کیلئے حولانِ حول امام صاحب کے نزدیک شرط نہیں بلکہ یہ بھی اصل کے تابع ہے۔ لیکن باقی ائمہ کے نزدیک اس پر حولانِ حول شرط ہے۔

حدیث الباب (مَنْ اسْتَفَادَ مَالًا فَلَا زَكَاةَ عَلَيْهِ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ) بظاہر ان کی دلیل ہے

**جواب:** ہماری طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث استفادہ کی پہلی صورت پر محمول ہے۔ (اور اس میں کسی کے ہاں بھی زکوٰۃ نہیں۔ تا وقتیکہ حولانِ حول نہ ہو۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْحُلِيِّ

سونے چاندی کے زیورات بنے ہوئے ہوں تو امام صاحب کے نزدیک ان میں بھی زکوٰۃ کا وجوب ہے۔

امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک: ان میں زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہے۔ (کیونکہ یہ عام استعمال کی چیزوں کی طرح ہیں)۔

**دلائل امام صاحب:** وہ احادیث الباب ہیں جن سے زیورات میں بھی زکوٰۃ کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ مگر مصنف

احادیث الباب کو ثنی بن صباح و ابن لہیعہ کی وجہ سے ضعیف کہہ رہے ہیں۔

**جواب:** ہم کہتے ہیں کہ زیورات میں وجوب زکوٰۃ کیلئے امام صاحب کے پاس احادیث صحیحہ بھی ہیں۔

(۱) نسائی شریف، باب زَكَاةِ الْحُلِيِّ، ص ۳۴۳ میں عمرو بن شعیبؒ کی سند سے ایک حدیث ہے کہ ایک عورت

اہل یمن میں سے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئی، اس کی لڑکی کے ہاتھ میں دو کنگن تھے۔ حضور ﷺ نے پوچھا کہ اس کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو یا نہیں؟ فقالت لا۔ قَالَ أَيْسُرُكَ أَنْ يُسَوِّرَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَوَارَيْنِ مِنْ نَارٍ قَالَ فَخَلَعْتُهُمَا فَأَلْقَيْتُهُمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ هُمَا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ ﷺ۔ ابن حبان نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔

(۲) اسی مضمون کی ابوداؤد، باب الْكَنْزِ مَا هُوَ وَ زَكَاةُ الْحُلِيِّ، ص ۲۲۵، پر تین حدیثیں ہیں، ان میں ایک حضرت عائشہؓ سے بھی ہے۔ دارقطنی نے اس کو محمد بن عطاء کی وجہ سے ضعیف کہا ہے۔ لیکن علامہ ذیلیعی نے فرمایا کہ ابوداؤد میں محمد بن عمرو بن عطاء ہے۔ محمد بن عطاء نہیں ہے۔ دارقطنی کو اشتباہ ہو گیا ہے۔ اور یہ شخص (محمد بن عمرو بن عطاء) ثقہ ہے اس کی سند تو علی شرط الثمین ہے۔

(۳) ایک حدیث میں ہے کہ ام سلمہؓ نے نبی ﷺ سے دریافت فرمایا کہ زیورات پر تو کوئی وعید نہیں ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں! إِنَّ أُذُنَيْ زَكَاةٍ یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ علاوہ ازیں ابن ہمام نے لکھا ہے کہ سونے و چاندی پر وجوب زکوٰۃ کی نصوص عام ہیں ان میں زیورات و غیر زیورات کی کوئی تفصیل نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ہر قسم کے سونے و چاندی پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اب مصنف کا اس باب کے آخر میں وَلَا يَصِحُّ فِي هَذَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ شَيْءٌ کہنا اس تاویل کے ساتھ مؤول ہے کہ یہ خاص سندیں جو انہوں نے ذکر کی ہیں۔ صحیح نہیں۔ یا خلاف واقع ہونے کی وجہ سے مردود ہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضِرَاوَاتِ

عند الامام: زمین کی پیداوار میں وجوب عشر کیلئے جیسے نصاب شرط نہیں اسی طرح قوت ہونا بھی شرط نہیں اور اسی طرح بقاء وادخار بھی شرط نہیں۔

دلائل امام: امام صاحب کے دلائل اوپر ذکر کر آیا ہوں۔ (أَتَوْا حَقَّهُ رِخَّ وَالِي دَلِيلِينَ)۔

عند الجمهور: بقاء وادخار شرط ہے۔

دلیلہم: اسی باب کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ سے خضر اوات کے بارے میں حضرت معاذؓ نے تحریری سوال کیا فَقَالَ لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو چیزیں باقی نہیں رہ سکتیں جیسے اثمار اور سبزیاں، ان میں عشر نہیں ہے۔ جواب (۱): ہماری طرف سے یہ ہے کہ لَيْسَ فِي الْخَضِرَاوَاتِ والی حدیث ضعیف ہے۔ وہ کھلا قال المصنف۔ جواب (۲): وہی ہے جو کہ پہلے ذکر کر دیا گیا ہے کہ خضر اوات میں ایسا عشر نہیں جو عاشر کو دینا اور بیت المال میں پہنچانا ضروری ہو۔ بلکہ مالک اپنے طور پر بھی فقراء کو دے سکتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ مَالِ الْيَتِيمِ

یتیم سے مراد یہاں نابالغ ہے۔ عند الامام مال پر وجوب زکوٰۃ کیلئے بالغ ہونا شرط ہے۔ اس لئے کہ زکوٰۃ عبادت

ہے اور عبادت کا اہل بالغ ہوتا ہے۔ نابالغ نہیں ہوتا اس لئے نابالغ کے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں۔  
**عند الباقي:** اور باقی ائمہ کے نزدیک نابالغ کے مال پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ چونکہ یہ عشر کی وجہ سے تاوان مالی ہے۔ تو جیسے عشر واجب ہوتا ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب ہے۔

**باقی ائمہ کی دلیل:** حدیث الباب ہے **لَقَالَ أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَجَرَّ فِيهِ وَلَا يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ** (الحدیث) ان کے نزدیک صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔

**جواب:** امام صاحب کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہیں ہے۔ بلکہ ابن و زوجہ کا نفقہ مراد ہے۔ (بسا اوقات نابالغ کی زوجہ بھی ہوتی ہے۔ اگر ولی تجارت وغیرہ نہیں کرے گا تو وہ مال ایک وقت ختم ہو جائے گا۔) قرینہ اس کا یہ ہے کہ ختم ہونے والی صورت زکوٰۃ میں تحقق نہیں ہوتی کیونکہ وہاں تو جب مال نصاب سے کم ہوگا تو زکوٰۃ نہیں آئے گی۔ ختم ہونے والی صورت تو نفقہ میں تحقق ہوتی ہے۔ اور نفقہ پر بھی صدقہ کا اطلاق ہوتا رہتا ہے۔ صدقہ کے مفہوم میں بڑی وسعت ہے۔ (خندہ پیشانی سے ملنا بھی صدقہ ہے) (نیز دوسرا جواب تو ظاہر ہے کہ ان کی استدلال یہ حدیث ضعیف ہے۔  
 کما قال المصنف۔)

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجَمَاءَ جُرْحُهَا جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ

﴿ص ۱۳۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْعَجَمَاءُ

**جُرْحُهَا جُبَارٌ:**

**عجماء:** کا معنی حیوان ہے۔ اگر کسی کا کوئی داہدہ جانور چھوٹ جائے اور وہ کسی کو زخمی کر دے تو مالک پر اس کا تاوان نہیں ہے۔

**وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ:**

**معدن (کان)** کی کھدائی میں کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی تاوان نہیں ہے۔

**وَالْبِئْرُ جُبَارٌ:**

کنویں میں کوئی گر کر ہلاک ہو جائے تو مالک پر اس کا تاوان نہیں ہے۔

**وَفِي الرِّكَازِ الْخُمْسُ:**

**عند الامام:** ”رکاز“ دَفِینِ جَابِلِیت۔ کنز اور معدن دونوں کو شامل ہے۔ اور دونوں میں خمس واجب ہے۔

**امام بخاری و امام شافعی** کے نزدیک یہ معدن کو شامل نہیں ہے بلکہ صرف کنز کو شامل ہے۔ پس (ان کے یہاں) کنز میں خمس ہوگا۔ نہ کہ معدن میں۔

**پہلی وجہ:** یہ ہے کہ رکاز کے لفظ کو معدن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ اگر اس میں معدن بھی درج ہو جائے تو مقابلہ فوت ہو جائے گا۔ (اس لئے رکاز صرف کنز پر بولا جائے گا)

**دوسری وجہ:** یہ ہے کہ رکاز بمعنی مَایُ کُز (جس کو گاڑا گیا ہو) کنز پر تو صادق ہے۔ معدن پر اس کا صدق نہیں ہے۔ (کیونکہ معدن تو قدرتی چیز ہے)۔ نوٹ: بخاری کا قَالَ بَعْضُ النَّاسِ سے احناف پر یہ پہلا اعتراض ہے۔

**جواب:** ان کی دوسری وجہ کا جواب تو آسان ہے۔ وہ یہ ہے کہ رکاز ”بمعنی مَایُ کُز“ کا جس طرح کنز پر صدق ہے۔ اسی طرح معدن پر بھی صدق ہے۔ کیونکہ راکز عام ہے کہ مخلوق ہو یا خالق۔ اور پہلی وجہ کا جواب ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ اگر نوع حکم دونوں جگہ متحد ہوتی پھر تو رکاز میں معدن درج کرنے کی وجہ سے مقابلہ فوت ہو جاتا مثلاً یہ کہ

الْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَالرَّكَازُ لَيْسَ بِجُبَارٍ۔ اور جب نوع حکم بدل گئی کہ جو معدن ذکر ہے وہ بمعنی گڑھا ہے اور وہ جبار ہے۔ اور رکاز میں جو معدن درج کی جا رہی ہے یہ معدن بمعنی سونا و چاندی ہو۔ یہ جبار نہ ہو۔ اس میں خسر ہو۔ تو ایسا کرنے میں کیا اشکال ہے۔ (لہذا رکاز میں معدن بھی درج ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخَرْصِ

بیت المال کی طرف سے ایک خالص جاتا۔ جا کے باغوں کے پھلوں اور ذراعت کا خرص (اندازہ) لگاتا کہ پکنے کے بعد اس کی کتنی پیداوار ہوگی؟ تو اس کے مطابق اُن سے عشر لیا جاتا۔ نبی ﷺ نے ایسے خرص کرنے والوں کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ کل پھلوں کا ایک ثلث چھوڑ کر خرص کیا جائے اور اگر ثلث زیادہ ہو (کہ ثلث کے چھوڑنے میں بیت المال کا زیادہ نقصان ہو) تو پھر ربع کو چھوڑ کر خرص کیا جائے۔ اس لئے کہ عادت ہے فصل کے موقع پر فصل اٹھانے والے کے پاس غرباء و مساکین آتے ہیں۔ وہ ان کو اُس ثلث یا ربع سے دیتا رہے گا۔ اپنے مال سے دینے کا اس کو نقصان نہیں اٹھانا پڑے گا۔

خرص (اندازہ) کے حتمی ہونے نہ ہونے میں اختلاف:

پھر یہ خرص عند الامام محض ایک تخمینہ ہوتا تھا۔ انتظام سہولت کیلئے یہ کیا جاتا تھا۔ اگر بعد میں کمی و بیشی ظاہر ہوگئی تو اس کا اعتبار ہوگا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: یہ خرص قطعی ہوتا تھا۔ بعد میں کمی و بیشی اگر ظاہر ہو جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

### بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكَاةُ

**سوال:** بظاہر عنوان وحدیث الباب میں مطابقت نہیں۔ کیونکہ حدیث الباب سے زکوٰۃ کے سوال کرنے کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ اور عنوان سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

**جواب:** عنوان میں حذف ہے اَيُّ مَنْ تَحِلُّ لَهُ مَسْئَلَةُ الزَّكَاةِ۔ زکوٰۃ کا سوال کرنا کس کیلئے حلال ہے۔ تو حدیث

نے بتا دیا کہ جس کے پاس سوال سے مستغنی کرنے کے بقدر مال ہو اس کے لئے زکوٰۃ کا سوال کرنا جائز نہیں۔

﴿ص ۱۳۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ؓ: مَنْ

سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْأَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خَمُوشٌ أَوْ خَدُوشٌ أَوْ كَدُوشٌ:

بعض نے کہا اور حکمِ راوی کیلئے ہے۔ بعض نے کہا تلویح کیلئے ہے علی حسب حال السائل۔ **خמוש**: کا مٹی ہوتا ہے نوچنا۔ **خدوش**: اس سے ذرا کچھ کم۔ اور **کدوش** اس سے ذرا کم۔

اگر کسی کی ملکیت میں زمین یا فالتو مکان ہو تو اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔ نیز اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز نہیں، اگر کسی نے دی تو ادا نہیں ہوگی۔ پھر یہ سمجھنا چاہئے کہ نصاب کی تین قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک وہ نصاب جس کو شریعت نے مقرر کیا ہے کہ وہ مال نامی ہو اس پر زکوٰۃ فرض ہے۔

(۲) وہ نصاب ہے جو نامی نہ ہو لیکن اس کی قیمت مالیہ نصاب تک پہنچتی ہو۔ جیسے کسی کی زمین ہے، مکان ہے ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر زکوٰۃ فرض نہیں لیکن اضحیٰ و صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے۔

(۳) وہ نصاب ہے جو حرمِ سوال کا باعث ہے۔ یعنی جس کی وجہ سے زکوٰۃ کا سوال کرنا ناجائز ہوتا ہے وہ ہے قوتِ یوم۔ اس کے لئے سوال کرنا تو منع ہے لیکن سوال کئے بغیر اگر کوئی اس کو زکوٰۃ دے دے تو اس کے لئے لینا حلال ہے۔ پہلے دو قسم کے نصابوں والوں کیلئے نہ زکوٰۃ کا سوال کرنا حلال ہے نہ لینا حلال ہے۔ (اگر انہوں نے زکوٰۃ لے لی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی)۔ اس حدیث میں لفظ ہے وَلَهُ مَا يُغْنِيهِ اور مَا يُغْنِيهِ کی تفسیر خَمْسُونَ دِرْهَمًا آئی ہے۔

**سوال**: یہ تو عیال دار آدمی کیلئے کافی نہیں ہے۔ تو پھر اس کو سوال کرنے سے کیوں منع کر دیا گیا ہے؟

**جواب**: یہ حدیث ضعیف ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے شعبہ، حکیم بن جبیر کے بارے میں مطمئن نہیں تھے (اور ان پر شعبہ نے جرح کی تھی)

**جواب (۲)**: مَا يُغْنِيهِ ہر شخص کا اس کے حال کے مطابق ہوتا ہے۔ تو کوئی بعید نہیں کہ بعض لوگوں کیلئے خمسون درہم کافی ہو جائے۔ فلہذا حدیث کو ضعیف کہنے کی ضرورت نہیں۔

﴿ص ۱۳۱﴾ حَدَّثَنَا مَحْمُودُ بْنُ غِيْلَانَ ..... عَنْ حَكِيمِ بْنِ جُبَيْرٍ بِهَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ

ابْنُ عُثْمَانَ صَاحِبُ شُعْبَةَ لَوْ غَيْرَ حَكِيمٍ حَدَّثَ بِهَذَا فَقَالَ لَهُ سُفْيَانٌ وَمَا لِحَكِيمٍ لَا يُحَدِّثُ عَنْهُ

شُعْبَةَ. قَالَ نَعَمْ قَالَ سُفْيَانٌ سَمِعْتُ زُبَيْدًا يُحَدِّثُ بِهَذَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَخَعِ.

اس قول کا قائل یحییٰ بن آدم ہے۔ سفیان کو شعبہ کے تلمیذ عبداللہ بن عثمان نے کہا لَوْ غَيْرَ حَكِيمٍ حَدَّثَ بِهَذَا۔ کاش کے حکیم کے علاوہ بھی کوئی اس کی تحدیث کرتا۔ فَقَالَ لَهُ سُفْيَانٌ عبداللہ بن عثمان کو سفیان نے کہا وَمَا لِحَكِيمٍ النَخَعِ (عبارت)

الگ ہے۔ لَا یُحَدِّثُ عَنْهُ شُعْبَةُ کیا شعبہ حکیم سے حدیث بیان نہیں کرتا۔ تقدیراً استفہام یہ الگ عبارت ہے۔  
 قَالَ أُمِّي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ نَعَمْ۔ قَالَ سُفْيَانُ سَمِعْتُ زُبَيْدًا يُحَدِّثُ بِهَذَا الْخ سے سفیان نے زبید کی متابعت  
 ذکر کر دی کہ زبید حکیم کا متابع ہے۔ تاکہ عبد اللہ بن عثمان کو مزید اطمینان ہو جائے۔ ورنہ سفیان کو تو اس کے بغیر بھی اطمینان تھا۔

### بَابُ مَا جَاءَ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ

یا تو صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور عدم حلت میں تحریم و تنزیہ دونوں درج ہیں۔ غنی کیلئے تحریم ہو جائے گی اور ذی مرۃ سوئی  
 (صاحب قوت اور کمانے کے قابل شخص) کیلئے تنزیہ ہو جائے گی۔ یا عدم حلت میں درجات ہیں۔ بعضہا فوق بعض۔  
 تو غنی کیلئے اعلیٰ درجے کی عدم حلت ہوگی اور ذی مرۃ سوئی کیلئے معمولی درجے کی عدم حلت ہوگی۔ بہر حال اس تقریر سے  
 ان روایتوں میں توافق پیدا ہو جائے گا۔ جن میں سے بعض سے تو ذی مرۃ سوئی کیلئے جواز ثابت ہو گیا ہے۔ اور بعض روایتوں  
 سے عدم جواز۔ (جواز تو ظاہر ہے اور عدم جواز کراہت تنزیہ کے درجے میں) یا اس حدیث میں صدقہ کا معنی سوال ہے۔  
 اب تو مطلب صاف ہو جائے گا (کہ غنی کیلئے اور ذی مرۃ کیلئے سوال حلال نہیں۔ ہاں سوال کے بغیر کوئی ان کو زکوٰۃ دے دے  
 تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی)۔

### بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْغَارِمِينَ وَغَيْرِهِمْ

﴿ص ۱۴۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ وَلَيْسَ

لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ:

سوال: یہ بظاہر صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ جس کا قرضہ ہے وہ تو پورا ملنا چاہیے تھا؟ اس کے دو جواب ہیں۔  
 جواب (۱): کہ اب تو جو کچھ مل رہا ہے وہ تو لے لو۔ باقی اس سے پھر لے لینا جب اس کے پاس مال آجائے۔  
 جواب (۲): یہ مروۃ پر محمول ہے کہ نبی ﷺ نے غراماء کو کہا ہوگا کہ اس کو معاف کر دو۔ اور انہوں نے آپ ﷺ کی اس  
 بات کو مان کر اس کو (قرضہ) معاف کر دیا ہوگا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ

فرضی صدقہ آپ ﷺ کے لئے اور آپ ﷺ کی آل کیلئے لینا جائز نہیں ہے۔ اس میں بحث چلی ہے کہ یہ حکم صرف آپ  
 ﷺ کے لئے ہے یا پہلے نبیوں کیلئے بھی تھا؟ علماء نے فیصلہ کیا ہے کہ پہلے نبیوں کیلئے ایسا تھا۔ لیکن ان کی آل کیلئے ایسا نہیں  
 تھا۔ گویا آپ ﷺ کی آل کی یہ خصوصیت ہوئی۔  
 نفلی صدقہ آل نبی ﷺ کیلئے جائز ہے یا نہیں؟

نفلی صدقہ کے بارے میں مشہور قول تو جواز کا ہے۔ لیکن ابن حمام کی رائے یہ ہے کہ وہ بھی منع ہے۔ انہوں نے دلیل پکڑی ہے حضرت بریرہؓ والے واقعہ سے۔ چونکہ عام طور پر گوشت کا صدقہ نفلی ہوتا ہے۔ پس آل نبی کو اگر کچھ دینا ہو تو ہدیہ کے طور پر دیا جائے۔ نہایت عاجزی و انکساری کے ساتھ دیا جائے۔

### آل نبی ﷺ کون ہیں؟

آل علیؓ، آل عباسؓ، آل جعفرؓ، بنو ہاشم آل نبی ﷺ ہیں۔ ابولہب کی اولاد اگر مسلمان ہو جائے تو ان کو صدقہ دینا جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی ﷺ نے فرما دیا تھا کہ یہ میری آل سے نہیں ہیں۔ (باوجودیکہ وہ ہاشمی ہیں لیکن پھر بھی یہ آل نبی میں داخل نہیں) اسی طرح ابوطالب کی آل وہ بھی آل نبی میں داخل نہیں ہیں۔

### ازواج آل میں داخل ہیں یا نہیں؟

اس میں دو قول ہیں۔ (بعض نے کہا داخل ہیں۔ بعض نے کہا داخل نہیں)۔ ہاشمی اگر صدقہ پر عامل بھی بن جائے تو پھر بھی زکوٰۃ کی رقم نہیں لے سکتا۔ لیکن غنی آدمی زکوٰۃ کی رقم سے تنخواہ لے سکتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

اس میں حدیثوں کا تعارض اور اس کے رفع کی صورت ایک تو بتا چکا ہوں کہ منضبط و غیر منضبط کا فرق ہے۔ غیر منضبط کی دوسری تعبیر اتفاقی اور حادثاتی حق بھی ہے۔ جیسے اضطرار کی صورت پیدا ہو جانے میں غرباء کی امداد کرنا۔ جہاد میں حاکم وقت کا تعاون کرنا۔ نفی منضبط کی ہے۔ اور اثبات غیر منضبط کا ہے۔

دوسری تطبیق یہ بھی ہے کہ جہاں نفی ہے وہ فرض کی ہے۔ اور جہاں اثبات ہے وہاں حقوق مستحبہ مراد ہیں۔ کہ زکوٰۃ کے علاوہ حقوق مستحب ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

﴿ص ۱۴۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو ثَرْيَبٍ ..... سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ ؓ: قَالُوا قَدْ تَثَبُّتُ الرِّوَايَاتِ فِي

هَذَا وَ يُؤْمَنُ بِهَا الْخ :

اللہ کیلئے سچ، بصبر و غیرہ صفات کا انکار کرنا گمراہی ہے:-

جہمیہ: نے تو صفات کا انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ کیلئے سچ و بصبر ہو جائے تو اس سے تشبیہ لازم آئے گی۔ اور قرآن میں ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ۔ اس لئے سچ و بصبر و غیرہ نہیں ہے اور جن روایات میں انکا ذکر ہے ان کی تاویلات کر ڈالی ہیں۔

مجسمہ: کہتے ہیں لِلّٰهِ سَمْعٌ كَسَمْعِنَا. وَبَصَرٌ كَبَصَرِنَا وَبَصَرٌ كَبَصَرِنَا. تو جہمیہ کی طرح یہ بھی گمراہ ہو گئے۔ خَيْرُ

الْأُمُورُ أَوْ سَطْهَا اصول کو اپناتے ہوئے اہل السنہ و تقاعد نے وسط کو اختیار کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کیلئے سمع و بصر وغیرہ صفات ہیں۔ لیکن نہ ایسی جیسی ہماری ہیں بلکہ ویسی جیسی خدا کے شایان شان ہیں۔ صرف اسم میں اشتراک ہے اور بس۔

حاصل یہ ہے کہ اہل السنہ و تقاعد کے نزدیک ایسی نصوص پر ایمان لایا جائے اور ان کی کیفیت اللہ کے حوالے کی جائے (مصنف اسی کو بتلانا چاہتے ہیں کہ کیف کہہ کر سوال نہ کیا جائے)۔

**سوال:** یہ ہے کہ متاخرین علماء بھی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اہل السنہ و تقاعد متقدمین کا مذہب ہے۔ نیز متاخرین بھی جھمیہ کی طرح ایسی نصوص کی تاویلات کرتے ہیں جیسے یٰٰذَا اِلٰہِ تَوٰلِیٰ تَوٰت کے ساتھ تو پھر جھمیہ و متاخرین میں کیا فرق ہوا۔ وہ بھی تاویل کرتے ہیں اور یہ بھی تاویل کرتے ہیں۔

**جواب:** یہ ہے کہ فرق ہے وہ یہ ہے کہ متاخرین اہل السنہ و تقاعد کے تاویل کرنے کی غرض رفع وساوس و تحصیل اطمینان ہے۔ صفات کی نفی کرنا ان کی غرض نہیں ہوتی۔ بخلاف جھمیہ کے کہ ان کی غرض تاویل کرنے سے نفی صفات ہوتی ہے۔ پس یہ نمایاں فرق ہوا۔

متقدمین و متاخرین دونوں کے مذہبوں میں اولیٰ متقدمین کا مذہب ہے یعنی سکوت کیا جائے اور تفویض الی اللہ کی جائے۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِيْ اِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ

**مؤلفۃ القلوب کی اقسام اور ان کو زکوٰۃ دینے میں اختلاف:**

ان کی تین قسمیں تھیں۔ (۱) وہ کافر جن کے مسلمان ہونے کی توقع ہوتی۔ (۲) وہ مسلمان جو نیا، نیا مسلمان ہوتا، ابھی اسلام میں راسخ نہ ہوا ہوتا۔ (۳) کافر شریر جس کے شر سے محفوظ رہنے کیلئے اس کو مال دیا جاتا۔ یہ سب مؤلفۃ القلوب تھے۔ نبی ﷺ کے زمانہ میں زکوٰۃ سے ان کو بھی ملتا تھا۔

**عند الشافعی:** یہ مصرف اب بھی باقی ہے۔

**عند الامام:** یہ مصرف اب ختم ہو گیا ہے۔ آگے اس کے ختم ہونے کی وجہ کیا ہے؟ تو وجہ یہ ذکر کی ہے کہ ان کے اعطاء کیوجہ ضعف اسلام تھا اب اللہ نے اسلام کو عزت دی ہے۔ جب علت نہ رہی تو حکم بھی نہ رہا۔ سوال: مگر اس تقریر پر علامہ شامی نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ تقریر درست نہیں اس لئے کہ بقاء حکم کیلئے بقاء علت ضروری نہیں ہوتی۔ علت تو مشروعیت حکم کیلئے ہوتی ہے؟ (کہ جب حکم مشروع ہو رہا ہو اس وقت کسی نہ کسی علت کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے بعد ضروری نہیں)۔

اس لئے بہت تقریر اس کی یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس مصرف کے ساقط ہونے پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔ ابن ہمام نے اس کا ایک شاہد پیش کیا۔ کہ ان میں سے ایک شخص نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نام خط لیا لکھا ہوا تھا کہ اس کو کچھ مال دیدو۔ جب یہ خط عمر رضی اللہ عنہ کے پاس پہنچا تو پڑھ کر اس کو ریزہ ریزہ کر دیا اور کہا بھگ جاؤ اب ہمیں تالیف قلب کی کوئی

ضرورت نہیں۔ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ کی آیت تلاوت فرمائی۔ اس نے آکر ابو بکرؓ کو بیت تحریر کہا اور اپنا قصہ سنایا کہ خلیفہ آپؐ ہیں یا عمرؓ۔ تو حضرت صدیقؓ سمجھ گئے اور فرمایا سَبِّحُوْا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ (کہ عنقریب عمرؓ بھی خلیفہ ہو جائیں گے) ابو بکرؓ نے کوئی تکبر نہیں کی اور نہ ہی کسی اور صحابی نے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مصرف کے سقوط پر اجماع ہو چکا ہے۔ ممکن ہے سقوط کی دلیل وہی آیت ہو جس کو عمرؓ نے اس موقع پر تلاوت کیا "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُتَصَدِّقِ يَرِثُ صَدَقَتَهُ

مثلاً ایک شخص نے اپنی زکوٰۃ چچا کو دی اور پھر چچا فوت ہو گیا۔ اس زکوٰۃ کا یہ وارث بن گیا تو اس کے لئے اس کو استعمال کرنا حلال ہے۔ اس لئے کہ تبدیل ملک سے تبدیل حکم ہو جاتا ہے۔ یہ ایک کلیہ ہے۔ گو بعض جزئیات اس کے خلاف بھی آجاتی ہیں۔ باقی صومعی عنہا پر کتاب اہوم میں بحث کی جائے گی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْعُودِ فِي الصَّدَقَةِ

﴿ص ۱۴۵﴾ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ ..... عَنْ عُمَرَؓ: لَا تَعُدُّ فِي صَدَقَتِكَ: شرعاً مسئلہ کی رو سے حضرت عمرؓ کیلئے اس کو خریدنا جائز تھا۔ لیکن پھر منع فرمادیا۔ اس لئے کہ عمرؓ کے منصب کے شایان شان نہیں تھا۔ (ایک وجہ تو یہ ہو گئی)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں متصدق علیہ ثمن میں کچھ کمی کر دیتا ہے۔ چونکہ اس پر پہلے کچھ نہ کچھ احسان ہو چکا ہوتا ہے۔ اس لئے اس مقدار میں عود فی الصدقہ کی صورت بن جاتی ہے۔ اس لئے مناسب نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ چیز حاضر بھاؤ پر بیچی و خریدی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَنِ الْمَيِّتِ

مالی عبادات کا ثواب میت کو بالاتفاق پہنچتا ہے۔ بدنی عبادات کے بارے میں اختلاف ہے۔

عند الشافعی: نہیں پہنچتا۔

عند الامام: پہنچتا ہے۔ حتیٰ کہ فرائض کا ثواب بھی پہنچتا ہے۔ (کہ فرض نماز اپنے لئے پڑھے اور ثواب میں اپنے ساتھ میت کو بھی شریک کر لے تو یہ جائز ہے)۔ صاحب ہدایہ نے اس موقع پر یہ تعبیر اختیار کی اور کہا کہ اہل السنۃ و التقاعد کے نزدیک تو پہنچتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں پہنچتا۔ بظاہر صاحب ہدایہ کی یہ تعبیر مناسب نہیں۔ شارحین نے اس کا جواب دیا کہ چونکہ احناف کے ہاں سنت کا اتباع زیادہ ہے۔ اس لئے اپنے آپ کو اہل السنۃ و التقاعد کہہ دیا۔ ورنہ امام شافعیؒ کو اہل السنۃ سے نکال مقصود نہیں۔

قول زریں: میں عرض کرتا ہوں کہ تاویل کی ضرورت نہیں ہے کہہ دینا چاہئے کہ صاحب ہدایہ سے فرو گذاشت ہو گئی اپنی

فروگذاشت کومان لینا بھی علم کا حصہ ہے۔ اپنی غلطی کو مان لینا بھی علم کا ایک حصہ ہے۔ ضد نہیں کرنی چاہیے۔ قالہ المؤلف ادام الله حياته۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

اذن ہو تو جائز ہے۔ آگے پھر اذن عام ہے۔ کبھی صراحٹا ہوتا ہے کبھی دلالت۔ کما فی العرف۔

﴿ص ۱۲۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَلِلْحَاظِنِ مِثْلُ ذَالِكَ:

سوال: پھر تو مالک وغیر مالک کا فرق ختم ہو گیا؟

جواب: یہ ہے کہ مثلیت صرف وجوہ و اجز میں ہے۔ کم و کیف میں مثلیت مراد نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ

صدقة الفطر میں شرط کی طرف اضافت ہے۔ فطر سے مراد حنقیہ کے نزدیک عید کی صبح صادق ہے۔

شوافع کے نزدیک تیس رمضان کا غروب آفتاب ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس شخص کے بارے میں ظاہر ہوگا جو بعد الغروب قبل الصبح فوت ہو گیا۔ تو شوافع کے نزدیک اس کا صدقة الفطر واجب ہوگا۔ کیونکہ اس کے حق میں شرط پائی جا رہی ہے۔ احناف کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔

صدقة الفطر کے حکم میں اختلاف:

احناف کے نزدیک: واجب ہے

شوافع کے نزدیک: فرض ہے۔ لیکن ایسا فرض نہیں کہ جس کے انکار سے کفر لازم آتا ہو۔ یعنی یہ عملی فرض ہے۔ وہ اس کو واجب نہیں کہتے اس لئے کہ ان کے ہاں وجوب کا کوئی درجہ نہیں۔ بعض ائمہ کے نزدیک یہ سبب مؤکدہ ہے۔

دلیل شوافع: احادیث الباب میں سے بعض احادیث میں فرض کا لفظ آ رہا ہے۔ معلوم ہوا صدقة الفطر فرض ہے۔

جوابات: احناف اس کے دو جواب دیتے ہیں۔ (۱) فرض بمعنی تقدیر ہے۔ (۲) دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس فرض سے فرض عملی مراد ہے اور واجب بھی عملی فرض ہوتا ہے۔ لہذا اس سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔

فطرانہ کی مقدار میں اختلاف:

عند الاحناف حنطہ سے نصف صاع واجب ہے۔ اور باقی اجناس سے صاع واجب ہے۔

شوافع و باقی ائمہ: کے نزدیک سب اجناس سے صاع واجب ہے۔

دلیل احناف: حدیث الباب میں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ ذکر کر رہے ہیں کہ معاویہ رضی اللہ عنہ مدینہ میں آئے اور انہوں نے مدینہ میں آکر اہل مدینہ سے کچھ باتیں کیں۔ ان میں ایک یہ بھی تھی۔ اِنِّی لَا رَیَ مُدَّتَیْنِ مِنْ سَمَرِائِ الشَّامِ تَعْدِلُ صَاعًا

مِنْ تَمَرٍ قَالَ فَأَخَذَ النَّاسُ بِذَلِكَ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حنظلہ سے نصف صاع ہے۔ اب یہاں کئی احتمال ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ معاویہ ؓ نے یہ اپنے اجتہاد سے کیا ہو۔ (۲) یہ کہ معاویہ ؓ کے پاس اس بارے میں کوئی نص ہو اور ذکر نہ کی ہو۔ کیونکہ بڑے بڑے صحابہ کا حدیث کی روایت کرنے میں بڑا احتیاط تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ خلفاء راشدین کی موافقت مطلوب ہو کیونکہ طحاویؒ نے نقل کیا ہے کہ خلفاء راشدین کا فتویٰ بھی نصف صاع من حنظلہ کا ہے۔ ممکن ہے کہ طحاویؒ میں ابو بکر و عمر ؓ و عثمان ؓ کا نام تو ذکر ہو مگر علی ؓ کا نام ذکر نہ ہو۔ زبلی نے طحاوی سے حضرت علی ؓ کا نام بھی نقل کیا ہے۔ اور طحاوی میں (علی ؓ کا نام) کسی کا تب سے رہ گیا ہو۔ دوسرے و تیسرے احتمال کی صورت میں تو اس کا حجت ہونا ظاہر ہے۔ اور اگر یہ معاویہ ؓ کا اجتہاد ہو تو پھر دیکھنا یہ ہے کہ معاویہ ؓ کے اس اجتہاد کے ساتھ کیا معاملہ ہوا۔ پس اس کے بارے میں ابوسعید ؓ کہہ رہے ہیں فَأَخَذَ النَّاسُ بِذَلِكَ۔ اس وقت تاس کون تھے؟ (ظاہر ہے) صحابہ اور تابعین تھے۔ جب ان سب نے اس کو لے لیا اور قبول کر لیا تو پھر نصف صاع من حنظلہ پر صحابہ ؓ کا اجماع ہو گیا۔ اجماع سے بڑی حجت اور کیا ہو سکتی ہے۔ پس حنفیہ کا مذہب اجماع صحابہ کے موافق ہے۔ اس سے زیادہ مضبوط مذہب کیا ہو سکتا ہے؟

اب حضرت معاویہ ؓ کا قول فریق مخالف کے موافق نہ رہا۔ مگر ابوسعید الخدری ؓ کا عمل دیکھو وہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے اپنا معمول تبدیل نہ کیا۔ (قَالَ أَبُو سَعِيدٍ فَلَا أَزَالُ أَخْرُجُهُ الْخ)۔ مگر اس میں بھی اس کی تصریح نہیں ہے کہ ان کا یہ صاع دینے والا عمل وجوباً تھا؟ ہو سکتا ہے یہ عمل تطوعاً ہو اور اگر اس کا صاع دینا (وجوباً بھی ہو تو یہ ابوسعید ؓ کا اجتہاد ہے۔ تو کہاں ایک صحابی کی رائے اور کہاں صحابہ ؓ کا اجماع؟ ظاہر ہے کہ صحابہ ؓ کا اجماع کسی امر باطل پر تو نہیں ہوا (تو ایسی حالت میں صحابہ ؓ کے اجماع ہی کو لیا جائے گا۔ جب کہ احناف بھی یہی کہتے ہیں)۔

**فریق مخالف کی دلیل:** عام طور پر حدیث الباب سمجھی جاتی ہے۔ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ؓ قَالَ كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ إِذْ كَانَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَاعًا مِنْ طَعَامِ الْخ۔ ان کے استدلال کا مدار اس پر ہے کہ اس حدیث میں طعام سے مراد حنظلہ ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ حدیث میں باقی اجناس کا ذکر ہے اور طعام کو ان کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ تو مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ یہاں طعام سے مراد حنظلہ ہو۔

**جواب:** امام ابی حنیفہ کی طرف سے حافظ نے جواب دیتے ہوئے ان کی تقریر مذکور کی سختی سے تردید کی ہے کہ جو چیز ہوتی نہیں اس کا حکم بھی بیان نہیں کیا جاتا اور اس کو ذکر بھی نہیں کیا جاتا۔ حنظلہ مدینہ میں تھی ہی نہیں۔ باہر سے آنی شروع ہوئی۔ وہ اس طرح کہ جب معاویہ ؓ شام میں گئے اور ملک مصر فتح ہوا تو وہاں کی حنظلہ مدینہ میں آنی شروع ہوئی۔ چنانچہ حدیث میں لفظ بھی ہیں مِنْ مَسْمَرٍ الشَّامِ۔ تو جو چیز مدینہ میں ہے ہی نہیں وہ کیسے مراد ہو سکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طعام سے مراد غیر حنظلہ ہے۔

اس کے بعد عمرو بن شعیب ؓ کی سند سے مصنف ایک حدیث ذکر کر رہے ہیں۔ اس میں ہے فَمَذَانٍ مِنْ قُمْحٍ (گندم) یہ بھی قرینہ ہے اس بات کا کہ طعام سے مراد غیر حنظلہ ہے۔ یعنی طعام کا مصداق حنظلہ میں بند نہیں ہے۔ بخاری میں ابوسعید ؓ کی حدیث ہے۔ كَانَ طَعَامُنَا تَمْرًا وَشَعِيرًا وَزَبِينًا۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ طعام سے مراد غیر حنظلہ ہے۔ (تو یہ حدیث

ہمارے مخالف نہیں) غیر حنطے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ایک صاع واجب ہے پس یہ حدیث احناف کے خلاف نہ ہوگی۔

عبد کافر کے صدقۃ الفطر میں اختلاف:

عند الاحناف: عبد مؤمن کا اور کافر کا صدقۃ الفطر واجب ہے۔

عند الشوافع: عبد مؤمن کا صدقۃ الفطر تو واجب ہے۔ عبد کافر کا صدقۃ الفطر مولیٰ پر واجب نہیں ہے۔

شوافع کی دلیل: یہ ہے کہ احادیث الباب میں مِنْ الْمُسْلِمِينَ کی قید ذکر ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ محدثین اس کے بارے میں کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس لفظ کو صرف مالک ذکر کرتا ہے وہ اس کے ذکر کرنے میں متفرد ہے اور کوئی اس کو ذکر نہیں کرتا۔ حافظ نے اس میں مالک کی متابعت ذکر کی ہیں جن سے تقرر ختم ہو جاتا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر یہ متابعت نہ بھی ہوں پھر بھی امام مالک اتنا ثقہ ہیں کہ ان کی زیادتی کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ الحاصل اس لفظ کے ثبوت میں کوئی کلام نہیں۔

اصل جواب (۱): یہ ہے کہ شوافع اس کا مفہوم مخالف مراد لیتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ مِنْ الْمُسْلِمِينَ کی قید اتفاقی ہے۔

جواب (۲): طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ مِنْ الْمُسْلِمِينَ عَبْد کی قید نہیں بلکہ مالک (مولیٰ) کی قید ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ مالک و مولیٰ کیلئے مسلمان ہونا ضروری ہے۔ واللہ اعلم

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعَجِيلِ الزَّكَاةِ

﴿ص ۱۴۶، ۱۴۷﴾ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ دِينَارٍ الْكُوفِيُّ ..... عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

قَالَ لِعُمَرَ إِنَّا قَدْ أَخَذْنَا زَكَاةَ الْعَبَّاسِ عَامَ الْأَوَّلِ لِلْعَامِ:

امام ترمذی نے پوری بات ذکر نہیں کی ہے۔ پورا قصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک مرتبہ صدقہ وصول کرنے کے لئے بھیجا باقی لوگوں نے تو دے دیا۔ لیکن تین شخصوں نے نہ دیا۔ (عباس۔ خالد۔ ابن جمیل) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آ کے بتایا تو جناب ﷺ نے ان تینوں کے بارے میں کچھ نہ کچھ فرمایا۔ عباس رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا کہ ہم نے عباس رضی اللہ عنہ سے زکوٰۃ پیشگی لے لی ہے۔ اور خالد رضی اللہ عنہ کے متعلق فرمایا کہ انہوں نے تو اپنی ہر چیز جہاد میں وقف کر دی ہے۔ حتیٰ کہ تلوار بھی۔ یعنی ان پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے۔ اور ابن جمیل کے متعلق فرمایا کہ یہ مفلس اور قلاش تھا۔ اللہ نے اس کو غنی بنا دیا۔ جس کی وجہ سے یہ بھوت گیا۔ (اکڑ گیا)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمُسْتَلَّةِ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: فَإِنَّ أَلِيَدَ الْعُلَيَّا خَيْرٌ مِّنَ أَلِيَدِ السُّفْلَى:

یہ ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائلہ ہے۔ یہ اس لئے سفلی ہے کہ مرتبہ میں منحط ہے۔ اور مقابل مرتبہ میں علیا ہے۔

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ ..... عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ ؓ: إِلَّا أَنْ يُسْأَلَ

الرَّجُلُ سُلْطَانًا أَوْ فِي أَمْرِ لَا بُدَّ مِنْهُ:

سلطان سے سوال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ایک تو اس لئے کہ بیت المال میں سب کا حق ہوتا ہے۔ تو سلطان سے سوال کرنا گویا اپنے حق کا سوال کرنا ہے۔ دوسرا اس لئے کہ سلطان سے سوال کرنے کو ذلت نہیں سمجھا جاتا۔

## ﴿أَبْوَابُ الصَّوْمِ﴾

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ص ۱۲۷﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ بْنِ كُرَيْبٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ:

صَفَدَتِ الشَّيَاطِينُ وَمَرَدَةُ الْجَنِّ:

سوال: پھر تو رمضان المبارک میں معاصی سرزد نہیں ہونے چاہئیں؟ حالانکہ رمضان المبارک میں معاصی ہوتے رہتے ہیں؟

جواب (۱): یہ ہے کہ شیاطین سے کل شیاطین مراد نہیں ہے بلکہ بعض کبار (مردۃ) مراد ہیں، جیسا کہ مردۃ کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے، صغار شیاطین کھلے رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے ذنوب ہوتے ہیں۔

جواب (۲): اولیٰ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ صَفَدَتِ الشَّيَاطِينُ میں عموم مراد ہے اور اشکال مذکور کا یہ جواب دیا جائے کہ ذنب کا سبب انسان کا نفس امارہ ہے۔ شیطان کی حیثیت تو معین کی ہوتی ہے۔ اس لئے رمضان میں ذنب کا سبب فقط نفس امارہ بنتا ہے۔ یا یوں جواب دیا جائے کہ رمضان میں ذنب کا سبب شیطان کا طویل زمانہ اثر صحبت ہے۔ اثر صحبت ایسی چیز ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر تندور جلاتے ہیں اس میں آگ روشن کرتے ہیں پھر اس آگ کو نکال بھی لیا جائے تو پھر بھی تندور کافی دیر تک گرم رہتا ہے۔ اور بعض دفعہ اتنا گرم رہتا ہے کہ اس پر روٹی بھی پک سکتی ہے۔ تو اثر صحبت ایک مسلہ حقیقت ہے۔ إِنَّ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ.

وَعَلَّقْتُ أَبْوَابَ النَّيْرَانِ:

سوال: دوسری حدیث میں ذکر ہے کہ کافر جب مرتا ہے تو اس کی روح کو جہنم میں داخل کیا جاتا ہے جب کہ رمضان

المبارک کے اندر کافر بھی مرتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ جہنم کھلی ہوتی ہے جبکہ اس حدیث میں آیا کہ غُلِقَتْ: جواب (۱): ممکن ہے کہ اس کافر کی روح کو رمضان کے بعد جہنم میں داخل کیا جاتا ہو۔ اور رمضان میں کسی اور جگہ رکھا جاتا ہو۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تغلیق اکثر (رمضان میں) ہوتی ہو۔ کل رمضان میں نہ ہوتی ہو۔ احیاناً کھول بھی دی جاتی ہو۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے سلاطین کے ہاں سالگرہیں منائی جاتی ہیں۔ جس دن سالگرہ ہو تو چراغاں ہوتے ہیں۔ قیدی رہا کئے جاتے ہیں۔ گُذَا وَكُذَا۔ یہ رمضان شریف کا مہینہ بھی نزول قرآن کی سالگرہ ہے۔ اس لئے اس میں بھی ان باتوں کا اہتمام کیا جاتا ہے جو بقیہ سال میں نہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ لَا تُقَدِّمُوا الشَّهْرَ بِصَوْمٍ

شرعیات میں اس کا بڑا اہتمام ہوا ہے تاکہ ضروری وغیر ضروری ملتبس نہ ہو۔ حضرت عمر ؓ فرمایا کرتے تھے کہ یہود و نصاریٰ پر تباہی اس لئے آئی کہ انہوں نے ضروری کو غیر ضروری کے ساتھ ملتبس کر دیا۔ وَرَهْبَانِيَّةٌ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ۔ اسی پر بناء کرتے ہوئے قبل رمضان، تقدیم صیام سے نہی کی گئی ہے۔ یعنی ان صیام سے ضروری وغیر ضروری میں التباس کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ

ان تیس شعبان کے دن غروب کے وقت غیم ہو اور چاند نظر نہ آئے تو اس سے اگلے دن یوم الشک ہوتا ہے۔ اس کے صوم کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) بدیہ صوم یوم الشک۔ یہ حرام ہے۔ (۲) اگر رمضان کا ہو گیا تو رمضان کا (روزہ) در نہ نفل کا۔ تو یہ بھی اوّل کے قریب ہے۔ منع ہے۔ (۳) بدیہ نفل فقط۔ اس کی خواص کیلئے تو اجازت ہے عوام کیلئے اجازت نہیں ہے۔ عوام کو زوال تک کھانے پینے سے رکے رہنے کی تلقین کرنی چاہیے۔ شاید کہیں سے چاند نظر آنے کی خبر آ جائے۔ (۴) اگر نفل کی نیت کی صورت میں رمضان ہو گیا۔ تو ہمارے نزدیک وہ روزہ فرض سے کفایت کر جائے گا۔ بعض ائمہ کہتے ہیں کہ جب یہ منع ہے تو فرض سے یہ کیسے کفایت کر سکتا ہے۔ لہذا اس دن کی بعد میں قضاء کرنی پڑے گی۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ

﴿ص ۱۲۸﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ: أَنَّهُ قَالَ أَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْخ:

سوال: ایلاء تو چار ماہ کا ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں ایلاء سے مراد ایلاء شرعی و اصطلاحی نہیں بلکہ لغوی ایلاء مراد ہے۔ یعنی نبی ﷺ نے ایک ماہ تک

ازواج سے الگ رہنے کا حلف اٹھایا تھا جس کا قصہ مشہور ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

اگر غنیم ہو اور رمضان کا چاند ہو تو ایک آدمی کی شہادت سے رویت ثابت ہو جاتی ہے۔ عام ہے کہ وہ مذکر ہو یا مؤنث، عید ہو یا حر۔ بشرطیکہ عادل ہو۔ اور اگر عید کا چاند ہو اور غنیم ہو تو پھر دو آدمیوں کی رویت سے شہادت ثابت ہوتی ہے اور اگر غنیم نہ ہو تو پھر دونوں (چاندوں) کیلئے جماعت عظیمہ کی شہادت ضروری ہوتی ہے۔ اور جماعت عظیمہ وہ ہوتی ہے جس سے قاضی کو اطمینان حاصل ہو جائے کہ یہ جھوٹ نہیں بول رہی۔ (چاہے وہ چار ہی کیوں نہ ہوں)۔

### بَابُ مَا جَاءَ شَهْرًا عِيدًا لَا يَنْقُصَانِ

﴿ص ۱۴۸﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ خَلْفَانَ الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ ۞:

شَهْرًا عِيدًا لَا يَنْقُصَانِ رَمَضَانُ وَ ذُو الْحِجَّةِ :

بعض نے اس کا معنی یہ کیا ہے کہ یہ عدد ناقص نہیں ہوتے اگر ایک انتیس کا ہو گا تو دوسرا تیس کا ہو گا۔ مگر یہ مشاہدے کے خلاف ہے بعض دفعہ دونوں انتیس کے بھی ہو جاتے ہیں۔ حدیث کو خلاف مشاہدہ پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ بہتر توجیہ: بہتر توجیہ یہ ہے کہ نقص سے مراد عدد اکی بجا ئے ثواب ناقص ہے۔ یعنی عدد اگر کم بھی ہو گیا تو عبادت کرنے والے کو ثواب تیس کا ملے گا۔ (یعنی پورے ماہ کا ثواب ملے گا)۔

### بَابُ مَا جَاءَ لِكُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤْيُهُمْ

عند الاحناف: ظاہر روایت یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے، لہذا ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لوگوں کیلئے بھی حجت ہوگی۔

عند الشوافع: اگر اختلاف مطالع ہو تو معتبر ہے۔ احناف کی بھی ایک غیر ظاہر الروایہ اسی طرح کی ہے۔

شوافع کی دلیل: واقعہ حدیث الباب ہے جس میں ذکر ہے کہ ام فضل نے کرب کو معاویہ ۞ کی طرف شام میں بھیجا۔ شام پہنچ کر اس مقصد کو پورا کیا جس مقصد کیلئے بھیجے گئے تھے۔ یہ ابھی وہیں تھے کہ رمضان کا چاند نظر آ گیا۔ یہ جمعہ کی رات تھی تو شام والوں نے اپنی رویت کے مطابق جمعہ کے روز سے صوم شروع کر دیئے۔ کرب رمضان کے آخر میں مدینہ آیا تو ابن عباسؓ نے ان سے اہل شام کے حالات پوچھے۔ سفر کا اور معاویہ ۞ کا حال پوچھا۔ اور چاند کا بھی پوچھا کہ تم نے رمضان کا چاند کب دیکھا تھا۔ کرب نے کہا جمعرات کو۔ یہاں مدینہ میں ہفتہ کی رات کو چاند دیکھا گیا تھا۔ تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ہم تو بھی اپنی رویت کے اعتبار سے تیس دن پورے کریں گے۔ ہاں اس سے پہلے چاند نظر آ جائے تو پھر عید کر لیں گے۔

تو کرب نے ابن عباس کو کہا کہ اَلَا تَكْتَفِي بِرُؤْيَا مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ قَالَ لَا هَكَذَا أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہے۔

**جوابات:** احناف کی طرف سے اس کے کئی جواب ہیں۔

(۱) ایک تو جواب یہ ہے کہ یہ ابن عباسؓ کا اپنا اجتہاد تھا جو انہوں نے صَوْمُوا لِرُؤْيَاہِ وَأَفْطَرُوا لِرُؤْيَاہِ سے استفادہ کیا اسی کو أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ کہہ دیا حالانکہ اس بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے۔ بلکہ صَوْمُوا لِرُؤْيَاہِ کا مطلب یہ ہے کہ شرعاً کہیں جب رویت ثابت ہو جائے تو وہ سب کیلئے ضروری ہوتی ہے۔ لیکن ابن عباسؓ کچھ اور سمجھے۔ (۲) جب کرب سے ابن عباسؓ نے پوچھا کہ أَنْتَ رَأَيْتَهُ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ تو جواباً اس نے کہا رَأَى النَّاسُ وَصَامُوا وَصَامَ مُعَاوِيَةُ۔ تو یہ لوگوں کی رویت کی خبر تھی شہادت نہیں تھی۔ اس لئے ابن عباسؓ نے اس کو قبول نہ کیا۔

**جواب (۲):** رمضان تو شروع ہو ہی چکا تھا۔ اب اگر کرب کی شہادت قبول کی جاتی تو یہ افطار پر ان کی شہادت کو قبول کرنا ہوتا۔ اور افطار پر ایک کی شہادت کافی نہیں ہوتی۔ بلکہ دو کی شہادت ضروری ہے۔ هَكَذَا أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سے اس کی طرف اشارہ ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تُفْطَرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

چونکہ اجتماع میں جو فضیلت ہے وہ انفراد میں نہیں ہے اگرچہ اجتماع میں غلطی بھی ہو جائے۔ اس لئے مسئلہ ہے کہ اگر حجاج وقوف کر رہے ہوں اور ایک آدمی آ کر شہادت دے دے کہ آج یوم العاشر ہے تو اس کی شہادت کی پرواہ نہ کریں۔ بلکہ اپنا حج پورا کریں اگر شاہد شہادت دے کہ آج یوم الثامن ہے تو اگلے دن وقوف کا اعادہ کریں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْإِفْطَارِ

اس باب کے آخر میں ہے وَالْآخِرُ أَبُو مُوسَى یہ راوی نے یحییٰ بن یحییٰ کی ہے اور بتایا ہے۔ عائشہؓ نے اس کے بارے میں نہ پوچھا کہ وہ کون ہے؟ کیونکہ یہ پوچھنا بھی کچھ نہ کچھ عیب کی بات ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

**بعد طلوع الفجر صائم کے کھاتے رہنے میں اختلاف:**

مشہور تو یہی ہے کہ صبح صادق ہوتے ہی صوم کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد کھانا پینا منع ہے۔ بعض سلف حضرات کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ انتشار ضوؤ ہو تو پھر صوم کی ابتدا ہوتی ہے۔ حافظ نے نقل کیا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ صبح صادق ہو جانے کے بعد بھی کواڑ (دروازے) بند کر کے کھانی لیتے تھے۔ طحاوی نے کتاب الصیام ۳۵۳ پر حضرت حذیفہؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ صبح صادق کے وقت حضرت زبیر بن حبیشؓ ان کے گھر گئے تو انہوں نے کہا کہ آؤ کھانا کھاؤ انہوں نے کہا کہ

میں نے صوم کی نیت کر لی ہے اور صوم شروع ہو چکا ہے۔ اس پر حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم حضور ﷺ کے زمانہ میں کھاتے پیتے تھے اور صبح طلوع ہو جاتی تھی۔ غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ۔ حافظ نے کچھ تابعین کے نام بھی ذکر کئے ہیں کہ اعمش وغیرہ کا عمل بھی یہی ہے۔ کہ وہ بھی طلوع کے بعد کھاتے پیتے تھے۔ حافظ نے ذکر کیا ہے کہ میں تو اس پر عمل نہیں کرتا ہوں اور جو اس پر عمل کر لے اس کے ساتھ لڑائی بھی نہیں کرتا ہوں۔ ضرورتِ شدیدہ کے وقت اس قول پر بھی عمل کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں مگر عوام میں اس کی تشہیر نہ کی جائے۔

امام طحاویؒ نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب دیا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔ بظاہر حدیث الباب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَغْتَرِضَ لَكُمْ الْأَحْمَرُ۔

جواب: تو اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ احمر سے مراد حرہ نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد بیاض ہے۔ جس کے بعد حرہ ہوتی ہے۔ مقصد رسول اللہ ﷺ کا صبح صادق و صبح کاذب میں فرق بتلانا ہے۔ جس بیاض کے بعد سواد ہو وہ صبح کاذب ہوتی ہے وہ اکل و شرب کا وقت ہے۔ اس سے صوم کی ابتدا نہیں ہوتی۔ بلکہ جس بیاض کے بعد حرہ آئے اور جب وہ بیاض نمودار ہو جائے تو پھر کھانا پینا بند کر دو۔ بہر حال دوسرے قول کی تائید کرنے والی حدیث کا تو جواب دے دیا ہے۔ مگر پھر بھی بعض سلف چونکہ اس پر عمل کرتے رہے ہیں تو ضرورتِ شدیدہ کے وقت اس پر عمل کر لینے کی بھی گنجائش ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغِيْبَةِ لِلصَّائِمِ

﴿ص ۱۵۰﴾ حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ: فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ

بِأَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ :

یعنی اس سے صوم کی روح ختم ہو جاتی ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے سرورِ امام المصلی کو قاطع کہا گیا ہے۔ کہ یہ قاطع خشوع ہے۔ نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اسی طرح اس کا بھی یہ مطلب نہیں ہے کہ روزہ غیبت سے افطار ہو جاتا ہے۔ حدیث اور عنوان میں تعارض اور اس کا حل۔

سوال: عنوان میں تو غیبت کا ذکر ہے اور حدیث میں قول الزور کا ذکر ہے۔ لہذا انطباق نہیں ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ قول الزور کافر و کمال غیبت ہے۔ فحصل الانطباق۔

جواب (۲): مصنفؒ نے غیبت کو قول الزور پر قیاس کر لیا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ السُّحُورِ

﴿ص ۱۵۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَنَسٍ رضی اللہ عنہ: - وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ فَضْلُ مَا

بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةُ السَّحْرِ:

اہل کتاب کے صوم کی ابتداء نوم سے ہو جاتی تھی۔ بعد النوم ان کے لئے اکل و شرب جائز نہیں ہوتا تھا۔ جس طرح کہ ابتداء اسلام میں بھی ہمارے لئے ایسے ہی تھا۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا۔ اب أَكْلَةُ السَّحْرِ ہمارا شعار بن گیا۔ وَأَهْلُ الْعِرَاقِ يَقُولُونَ مُوسَى بْنُ عَلِيٍّ - صحیح یہی ہے کہ یہ مکبر ہے مصغر نہیں۔ (موسیٰ بن علی ہے موسیٰ بن علی نہیں)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

حافظ نے لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک صوم فی السفر منع ہے۔ اگر شروع کر لیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ بعض کے نزدیک صوم ضروری ہے۔ افطار منع ہے۔ إِلَّا فِي ضَرُورَةٍ شَدِيدَةٍ۔ مگر جمہور کے نزدیک بین بین ہے۔ صوم و افطار دونوں کی اجازت ہے۔ نہ وہ ضروری ہے اور نہ یہ ضروری ہے۔ اختلاف جمہور: پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے۔ احناف و اکثر علماء کے نزدیک: اگر قوت ہو تو صوم افضل ہے۔ امام احمد و اسحاق کے نزدیک: افطار افضل ہے۔

﴿ص ۱۵۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَأَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ فِيمَا فَعَلْتُ

فَدَعَا بِقَدْحٍ مِنْ مَاءٍ بَعْدَ الْعَصْرِ فَشَرِبَ وَالنَّاسُ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ فَأَفْطَرَ بَعْضُهُمْ وَصَامَ بَعْضُهُمْ:

یہاں اجمال ہے دوسری روایت میں اس کی تفصیل ہے کہ نبی ﷺ نے جب افطار کیا تو آپ کا افطار دیکھ کر صحابہ ﷺ نے بھی افطار کر لیا۔ آگے چل کر دیکھا کہ بعض نے افطار نہیں کیا تو آپ ﷺ نے اُن کو افطار کرنے کا حکم کیا۔ لیکن پھر بھی انہوں نے افطار نہ کیا تو پھر فرمایا ”أُولَئِكَ الْعَصَاةُ“۔

سوال: ان صحابہ ﷺ نے آپ ﷺ کا حکم کیوں نہ مانا؟

جواب: یہ ہے کہ انہوں نے خیال کیا کہ آپ ﷺ کا یہ امر شفقت ہے۔

سوال: پھر آپ ﷺ نے أُولَئِكَ الْعَصَاةُ کیسے فرمادیا؟

جواب: یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہ خیال فرمایا کہ یہ تہمیداً (کہ ان کا اس پر دل مطمئن نہیں ہے) ایسا کر رہے ہیں اور اللہ کی جانب سے دی ہوئی رخصت کو یہ قبول نہیں کر رہے، اس لئے یہ فرمادیا۔

سوال: وہ یہ کہ یہ تو درست ہے کہ حاضر کیلئے افطار کی اجازت ہے۔ لیکن اگر صوم شروع کر لے تو پھر افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے؟ جبکہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے۔

جواب: اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ یہ دیتے ہیں کہ یہ ضرورت غزی (غزوہ کرنا) پر محمول ہے۔ ضرورت غزی کی

بناء پر افطار کی یہ صورت بھی جائز ہوتی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ لِلْحَارِبِ فِي الْإِفْطَارِ

اس سے اطلاق معلوم ہوتا ہے سفر ہو یا نہ ہو۔ اگر سفر نہ ہو تو پھر افطار کی رخصت تب ہے جب ضرورت غزئی اس کی داعی ہو۔ والا لا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحُبْلَى وَالْمَرْضِعِ

﴿ص ۱۵۲﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَغَارَتْ عَلَيْنَا خَيْلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ:

ان کا یہ کہنا ایسے ہی ہے جیسے قصہ ذوالیدین میں ابوہریرہ ؓ کا صلی بنا رسول اللہ ﷺ ہے۔ کیونکہ یہ اس حملے سے پہلے ہی مسلمان ہو چکے تھے۔

### فَيَالْهَفَ نَفْسِي أَنْ لَا أَكُونَ طَعِمْتُ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ ﷺ:

سوال: جب یہ مسافر تھا تو پھر اس نے حضور ﷺ کے کہنے پر کھانا کیوں نہ کھایا؟ کیونکہ مسافر کیلئے تو افطار کی اجازت ہے۔  
جواب: یہ ہے کہ اس کا گھر کہیں قریب ہی تھا۔ واقع میں مسافر نہیں تھا۔ حضور ﷺ اس کو مسافر سمجھے اور یہ ارشاد فرمایا۔ اس لئے اس نے افطار نہیں کیا۔

سوال: یہ ہے کہ پھر حسرت و افسوس ان کو کس بات کا ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ حسرت و افسوس اس پر ہوا کہ اگر روزہ سے نہ ہوتا تو نبی ﷺ کا کھانا کھاتا۔ ایسا کھانا پھر مجھے کب میسر آ سکتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ عَنِ الْمَيِّتِ

عبادت بدنیہ، مالیہ اور مرکبہ میں نیابت کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف:

عبادات تین قسم کی ہوتی ہیں: (۱) بدنیہ (۲) مالیہ (۳) مرکبہ۔ مالیہ عبادات میں مطلقاً نیابت جائز ہے۔ مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ اضطرار کی حالت میں بھی۔ اور مرکبہ عبادات میں اضطرار کی حالت میں نیابت جائز ہے۔ اختیار کی حالت میں جائز نہیں ہے۔ بدنیہ عبادات میں اختلاف ہے۔

عند الشوافع: ان میں بھی نیابت جائز ہے۔

عند الاحناف: جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں مقصد نفس کو تھکانا ہوتا ہے اور وہ مقصد نیابت سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شوافع کے نزدیک تو فَقِّهُوا اللَّهُ أَحَقُّ (کہ تو اس کی طرف سے روزہ رکھ لے) یہ نیابت پر محمول ہے۔ اور احناف کے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ فدیہ پر محمول ہے۔ کہ تو فدیہ ادا کر دے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذْرَعُهُ الْقَيْءُ

قی اور استقاء کی بعض صورتوں سے نقصِ صوم میں اختلاف:

فقہاء نے اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں۔ قئی ہوگی یا استقاء۔ پھر ملی الفم ہوگی یا نہیں؟ پھر خارج ہوگی یا عائد یا معاد؟ پھر سب صورتوں میں ذکرِ صوم ہوگا یا نہیں؟ کل چوبیس صورتیں بنتی ہیں۔ (کما قال الشامی)۔ قئی ہو یا استقاء، ملی الفم ہو یا معاد اور ذکرِ صوم ہو تو ان میں بالاتفاق نقصِ صوم ہو جاتا ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک: قئی ہو یا استقاء نقص کا مدار ملی الفم پر ہے۔

اور امام محمد کے نزدیک: نقص کا مدار صنع پر ہے۔

اب اگر قئی ہونہ ملی الفم ہو اور نہ معاد ہو تو بالاتفاق نقص نہیں ہے، اگر قئی ہو اور ملی الفم ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک نقص ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہے۔ اور اگر قئی ہو اور ملی الفم نہ ہو بلکہ معاد ہو تو امام محمد کے نزدیک نقص ہوگا، امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں ہوگا۔

اور اگر استقاء ہو اور ملی الفم ہو تو بالاتفاق نقص ہوگا۔ اگر استقاء ہو اور ملی الفم نہ ہو تو امام محمد کے نزدیک نقص ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔ یہ تب ہے جبکہ ان صورتوں میں عائد و معاد نہ ہو۔ اگر عائد ہو تو ابو یوسف کے نزدیک پھر بھی یہی حکم ہے کہ نقص نہیں۔ اور اگر معاد ہو تو پھر اس میں ابو یوسف کے اس میں دو قول ہیں۔ ایک قول میں نقص ہے اور ایک قول میں نقص نہیں ہے تو مختلف روایات کو ان مختلف صورتوں پر محمول کیا جائے گا (یہ اس تفصیل بالا کا فائدہ ہوگا)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ نَاسِيًا

اکل و شرب و جماع ناسیاً ناقض نہیں ہیں۔ امام مالک کے متعلق مشہور ہے کہ ان کے نزدیک ناسیاً سے بھی افطار ہو جاتا ہے گو کفارہ نہیں بلکہ صرف قضاء ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَمِّدًا

اکل و شرب اور جماع سے وجوب کفارہ میں اختلاف:

احناف کے نزدیک: اکل و شرب و جماع متعمد اسب کا دنیوی حکم تو ظاہر ہے کہ کفارہ بھی ہوگا اور قضاء بھی۔ اس حدیث لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ كُلِّهِ وَإِنْ صَامَهُ سے اخروی حکم کو بیان کرنا مقصود ہے کہ خواہ کتنے ہی روزے رکھے مگر صوم رمضان کا ثواب اس کو حاصل نہیں ہو سکے گا۔

**شوافع کے نزدیک:** صرف جماع محمد امیں کفارہ ہے اکل و شرب سے افطار کر لیا تو پھر کفارہ نہیں ہے۔ مگر چونکہ قضاء کا بہت ساری روایتوں میں ذکر ہے اس لئے قضاء لازم ہے۔ یہاں کئی مسائل ہیں ان میں سے ایک مسئلہ یہی ہے۔ یعنی کفارہ کا مسئلہ (کہ کفارہ کو نئے فطر میں ہے اور کو نئے فطر میں نہیں ہے)؟

**دلیل شوافع:** عام طور پر یہ ذکر کی جاتی ہے کہ اکل و شرب والے فطر سے کفارہ کا روایتوں میں ذکر نہیں ہے۔ اس لئے کفارہ نہیں ہے۔ امام بخاریؒ نے جماع کا باب قائم کیا اور اس کے بعد کفارہ والی یہ حدیث ذکر کی۔ درمیان میں ابوہریرہؓ کی یہ حدیث بھی ذکر کی کہ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ رُخْصَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ كُلِّهِ، وَإِنْ صَامَهُ اس سے ابن بطلال نے استفادہ کیا ہے کہ بخاریؒ کا میلان ورجحان امام ابوحنیفہؒ کی طرف معلوم ہوتا ہے کہ مطلق فطر عدا میں کفارہ ہے۔ عام ہے کہ وہ فطر اکل و شرب سے ہو یا جماع سے ہو۔ اور ہونا بھی ایسے ہی چاہئے۔ کیونکہ وجوب کفارہ کا مناسط افطار محمدؐ ا ہے۔ اور وہ سب صورتوں میں پایا جاتا ہے۔

مگر حافظؒ اس کو نہیں مانتے۔ ایک تو یہ وجہ ذکر کرتے ہیں کہ بخاریؒ ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے مطمئن نہیں کیونکہ اس کو مجہول کے صیغہ نَزَّكَو کے ساتھ لایا ہے۔ دوسرا اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کیا بعید ہے کہ بخاریؒ کے نزدیک اس حدیث میں أَفْطَرَ سے مراد جماع والا افطار ہو۔ کیونکہ اوپر عنوان جماع کا لگا دیا ہے۔ (اس سے ابن بطلال کی تقریر ٹوٹ جاتی ہے)۔ حافظؒ کہتے ہیں کہ بخاریؒ امام شافعیؒ کے موافق ہے۔ نہ کہ احناف کے کَمَا قَالَ ابْنُ الْبُطَالِ۔

لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمُ الدَّهْرِ کا معنی بھی حافظؒ نے بدلا ہے کہ اکل و شرب والے افطار میں خواہ کتنے ہی روزے رکھ لے قضا نہیں ہوگی۔ فراغ ذمہ نہیں ہوگا۔ مگر جماع میں اس سے کفارہ کا عدم وجوب لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اس میں تو دوسری نص مذکور ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ

﴿ص ۱۵۲﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ وَأَبُو عَمَّارٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ

خُذَهُ فَأُطْعِمَهُ أَهْلَكَ:

اس پر اتفاق ہے کہ کفارے کا نذیہ اور عوض خود کھانا جائز نہیں ہیں۔ اور اس حدیث میں تو جواز آیا ہے۔ تو یہ حدیث سب کے خلاف ہے۔

**جوابات:** (۱) مصنف نے امام شافعیؒ سے عمدہ جواب نقل کیا ہے۔ کہ مقصد یہ تھا کہ اب تم اس سے اپنی ضرورت پوری کر لو کفارہ تمہارے ذمے دین رہے گا۔

(۲) زہریؒ سے فتح الباری میں نقل ہے کہ یہ اس کی خصوصیت پر محمول ہے۔ مگر حافظؒ نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا ہے

کہ احکام میں اصل عدم خصوصیت ہے۔ پس خصوصیت کی کوئی دلیل ہونی چاہئے۔ (لہذا یہ جواب تو کمزور ہو گیا)۔  
(۳) بعض لوگوں سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے تو حافظ نے اس پر بھی رد کیا کہ جو نسخ کا مدعی ہے اس کو نسخ بتلانا ہوگا۔ (کہ اس کا نسخ کیا ہے؟) لہذا یہ جواب بھی کمزور ہو گیا۔ پس اصل جواب اوّل ہے۔

عمورۃً پر جماع کی صورت میں کفارہ ہوگا یا نہیں؟

احناف کے نزدیک: موطؤہ پر بھی کفارہ واجب ہوگا۔  
شوافع کے نزدیک: موطؤہ پر کفارہ نہیں اس لئے کہ حدیث میں ذکر نہیں۔ اگر اس پر بھی واجب ہوتا تو حدیث میں ذکر کیا جاتا۔ وَالشُّكُوتُ فِي مَعْرِضِ الْبَيَانِ بَيَانٌ۔  
جوابات: احناف کی طرف سے (۱) بعض روایتوں میں هَلَكْتُ کے بعد وَاهْلَكْتُ کے لفظ ہیں، حنفیہ کہتے ہیں کہ اس اھلکٹ کا سوائے اس کے اور کیا معنی ہے کہ میں دوسرے پر بھی وجوب کفارہ کا سبب بن گیا ہوں۔ معلوم ہوا دوسرے فریق پر (بھی) کفارہ ہے۔

(۲) عام خطابات شرع بصدفہ مذکر ہیں۔ لیکن احکام مشترک ہیں (نساء کو الگ موضوع سخن نہیں بنایا گیا)۔  
(۳) فطر عمداً جو منابط وجوب کفارہ ہے یہ دونوں کو شامل ہے۔ (مرد کو بھی اور عورت کو بھی) لہذا عورت پر بھی وجوب کفارہ ہوگا۔ ہاں زبردستی کی صورت میں وجوب کفارہ کی وجہ سے اخراجات مرد کے ذمے ہوں گے۔  
صوم اور ظہار کے کفارہ میں وحدت کا نکتہ:

یہ ہے کہ ظہار میں مرد بیوی کو ام کے ساتھ تشبیہ دیتا ہے ایسا کر کے وہ بیوی کے ساتھ جماع کو حرام قرار دیتا ہے۔ پھر اس سے جماع کر لیتا ہے تو حرام کو اس نے حلال کر لیا۔ وہی بات یہاں بھی پائی جاتی ہے کہ صوم سے جماع حرام ہو گیا۔ پھر اس نے جماع کر لیا تو حرام کو حلال کر لیا۔ فحکمہ حکمہ۔

کفارہ کے خصال ثلاثہ کی ترتیب میں اختلاف:

عند الجمهور خصال ثلاثہ میں ترتیب واجب ہے (کہ پہلے تحریر دفعہ پھر صیام شہرین پھر إطعام ستین مسکیناً)۔

عند المالک: تنخیم ہے۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكُحْلِ لِلصَّائِمِ

جو چیز منافذ کے ذریعے معدہ میں یا دماغ میں پہنچے وہ ناقض صوم ہوتی ہے۔ اصل میں معدہ میں پہنچنا یہ ناقض ہے۔ مگر معدہ و دماغ کا آپس میں زیادہ ربط ہے۔ اس لئے دونوں کا حکم ایک ہے۔ پس ماش کرنا۔ اور سرمہ لگانا اور ان جیسے اور امور کرنے کا جواز معلوم ہو گیا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِبْلَةِ لِلصَّائِمِ

ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک: اگر اعتماد ہو تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

امام مالک کے نزدیک: مطلقاً کراہت ہے۔

امام احمد کے نزدیک: مطلقاً رخصت ہے۔ مگر حدیث سے تفصیل معلوم ہوتی ہے۔ لہذا تفصیل والا مذہب ہی اوفق بالحدیث ہوگا (کما قال الاحناف)۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

﴿ص ۱۵۴﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُقَبِّلُ

وَيُبَاشِرُ وَهُوَ صَائِمٌ :

اس مباشرت سے مراد اصطلاحی مباشرت (مباشرت فاحشہ) نہیں ہے جس کا نواقض وضوء میں ذکر آتا ہے۔ بلکہ لغوی مباشرت مراد ہے۔ یعنی مس بالید۔

اس حدیث کا تو جواب یہ دے دیا جاتا ہے۔ لیکن ابوداؤد بساب الصائِمِ يَلْعَقُ الرَّيْقَ، ص ۳۳۱ پر حضرت عائشہ کی روایت میں لفظ ہیں۔ كَانَ يُقَبِّلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ وَيَمُصُّ لِسَانَهَا۔ یہ روایت بظاہر پریشان کرنے والی ہے۔

اس کے جوابات: (۱) ابوداؤد کی اس حدیث کی سند میں محمد بن دینار ہے۔ جو سخت ضعیف راوی ہے۔ (۲) اس میں یہ وضاحت نہیں کہ مص لسان حالص صوم میں ہوتا تھا یا غیر حالص صوم میں؟ حقیقت یہ ہے کہ مص لسان غیر حالص صوم میں ہوتا تھا اور اسی پر (روایت) محمول ہے۔ اور اس جملے کو اس موقع پر ذکر کرنا اس (مص لسان) کے جواز کو ثابت کرنا ہے۔ کیونکہ وہم ہوتا تھا کہ انتفاع بجزء الانسان اکلاً و شرباً منع ہے۔ تو اس يَمُصُّ لِسَانَهَا سے اس مص کے منع ہونے کا بھی وہم پیدا ہو سکتا تھا تو یہ فرما کر اس (وہم) کو رفع کر دیا۔ کہ یہ نفع (مص لسان زوجہ) جائز ہے۔ (۳) اگر حالص صوم میں بھی اس مص کا ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر جواب یہ ہے کہ اس ريق کو تھوک دیتے تھے نہ یہ کہ نگل جاتے تھے کیونکہ اس سے تو روزہ ختم ہو جاتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَعْزَمْ مِنَ اللَّيْلِ

﴿ص ۱۵۴﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ ..... عَنْ حَفْصَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

قَالَ مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ :

امام شافعی نے اس سے صوم نفل کی تخصیص کی ہے کہ صوم نفل میں حیثیت نیت شرط نہیں ہے کہ دن کے کسی حصے میں بھی نیت کرے گا تو اس کا صوم ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہ نے صوم فرض و صوم نذر معین کی بھی تخصیص کی ہے کہ ان میں بھی حیثیت نیت

فرض نہیں ہے۔ تو یہ حدیث امام شافعیؒ کے بھی خلاف ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے بھی خلاف ہے۔

**جواب (۱):** شوافع، احناف دونوں کی طرف سے حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ یہ نفی کمال پر محمول ہے۔ یعنی رات کو نیت نہ کرنے کی وجہ سے صوم کامل نہیں ہوگا۔ ہاں نفس صوم ہو جائے گا۔

**جواب (۲):** قَبْلَ الْفَجْرِ کا تعلق لَمْ يَجْمَعْ کے ساتھ نہیں بلکہ صیام کے ساتھ ہے۔ اب معنی یہ ہوگا کہ جس نے صیام قبل الفجر کی نیت نہ کی تو اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ صوم فرض و صوم نفل میں جو دن کے کسی حصے میں نیت کر لینا کافی ہو جاتا ہے۔ اس میں بھی ضروری ہے کہ فجر سے صوم کی نیت کی جائے۔ (کہ میرا فجر سے روزہ ہے) نہ یہ کہ اس وقت سے صوم کی نیت کرے۔

**دلیل حنفیہ:** بخاریؒ نے جلد اول بَابُ صِيَامِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ، ص ۲۶۸، ۲۶۹ پر صوم یوم عاشوراء کے بارے میں حدیث ذکر کی کہ نبی ﷺ جب مدینہ آئے تو اعلان کرایا۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْحُوْع قَالَ أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا مِّنْ أَسْلَمَ أَنَّ أَذْنَ فِي النَّاسِ إِنْ مَنْ كَانَ أَكَلَ فَلْيَصُمْ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ أَكَلَ فَلْيَصُمْ فَإِنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ عَاشُورَاءَ اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ (۱) ابتداء میں صوم یوم عاشوراء فرض تھا۔ (۲) یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوم فرض میں تمہیں نیت فرض نہیں ہے۔ (ہکذا قال الاحناف)۔ شوافع ان دونوں باتوں کے قائل نہیں یعنی صوم یوم عاشوراء کو وہ مستحب کہتے ہیں۔ دوسرا صوم فرض میں بھی تمہیں نیت کو فرض کہتے ہیں۔ اس طرح یہ حدیث دو وجہ سے ان کے خلاف ہے۔

**جواب:** امر اول کا جواب شوافع یہ دیتے ہیں کہ شروع میں صوم یوم عاشوراء اشد استحباباً تھا۔ بعد میں جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو اہت استحباباً ہو گیا۔ امر ثانی کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حدیث مذکور کے دونوں جملوں سے مراد مطلق اساک ہے۔ ھقیقۃ صوم مراد نہیں مگر یہ تو جیہ مضبوط نہیں ہے۔ اس لئے کہ مَنْ لَمْ يَصُمْ يَوْمَ عَاشُورَاءَ كَمَنْ لَمْ يَصُمْ يَوْمَ نَبِيٍّ كَذِبٍ ہے۔ مقابلے کی وجہ سے اس کا معنی ہوگا مَنْ لَمْ يَأْكُلْ۔ ورنہ مقابلہ نہیں بنے گا۔ اور اب تو ھقیقۃ صوم بن جائے گا (معلوم ہوا فرض صوم میں تمہیں نیت ضروری نہیں)۔ دوسری روایت میں ہے مَنْ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلْيَصُمْ وَمَنْ أَصْبَحَ مُفْطَرًا فَلْيُمْسِكْ۔

باقی صوم کفارہ، صوم قضاء رمضان و صوم نذر غیر معین ان تمام میں بالا جماع تمہیں نیت شرط ہے۔ نفل میں بالا جماع تمہیں نیت نہیں ہے۔ واللہ اعلم باکمال۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي إِفْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ

اگر کوئی عذر پیش آ جائے جیسے دعوت ہے، ضعف ہے۔ تو صوم تطوع کا افطار بالا جماع جائز ہے۔

**امام ابوحنیفہؒ و امام مالکؒ کے نزدیک:** بعد میں قضاء واجب ہے۔ کیونکہ اگلے صفحہ ۵۵ پر باب مَا جَاءَ فِي إِنْجَابِ الْقَضَاءِ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث آرہی ہے۔ جس سے وجوب قضاء مترشح ہوتا ہے۔ فرماتی ہیں کہ میں اور حصہ روزے سے تھیں ہمیں کھانا میسر آ گیا تو طبیعت نے چاہا کہ کھائیں ہم نے اس کھانے کو تناول فرمایا۔ پھر رسول اللہ

ﷺ جب تشریف لائے تو مجھ سے پہلے حصہ نے اپنا قصہ سنایا اور وہ اس قسم کے مسائل پوچھنے میں بڑی چست تھیں۔ کیوں نہ ہوتیں آخر عمر ﷺ کی بیٹی تھیں۔ تو قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اَقْضِيَا يَوْمًا آخَرَ مَكَانَهُ۔ (اس کے بدلے دوسرے دن قضاء کر لو)۔  
شوافع کے نزدیک: قضاء نہیں ہے ان کی دلیل حدیث الباب ہے۔ جس کے اخیر میں فَلَا يَضُرُّكَ کے لفظ ہیں۔  
جواب: احناف جواب دیتے ہیں کہ اس سے ضرر اخروی مراد ہے یعنی صوم تطوع کے افطار پر گناہ نہیں ہوگا۔ اس سے قضاء کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔

دلیل (۲): اِسِيَابُ اِفْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ میں بعد والے صفہ پر ام ہانی رضی اللہ سے کی اور حدیث آرہی ہے۔ جس کے کے لفظ یہ ہیں۔ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ اَمِنُ نَفْسِهِ اِنْ شَاءَ صَامَ وَاِنْ شَاءَ اَفْطَرَ۔ شوافع اس سے بھی نفی قضاء پر استدلال کرتے ہیں۔

جواب: احناف جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں ہَذَا فِي الْاِبْتِدَاءِ دُونَ الْبَقَاءِ۔ نفلی عمل کو جب شروع کر لیا جائے تو اس کو پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ (ہاں ابتداء میں اختیار ہے کہ نفلی کام شروع کرے یا نہ کرے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي وِصَالِ شُعْبَانَ بِرَمَضَانَ

اس باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبان پورا صائم ہوتے تھے۔ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا شعبان صائم نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ چھوڑ دیتے تھے۔ پس دونوں میں تعارض ہو گیا۔ ان میں تطبیق و توفیق کی وہی صورت ہے جو ابن مبارک ذکر کر رہے ہیں کہ پہلی حدیث میں پورے شعبان سے مراد اکثر شعبان ہے کہ اکثر شعبان صائم ہوتے تھے۔ (کل کو ذکر کر کے مراد اکثر ہے اور ایسا ہوتا رہتا ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي مِنْ شُعْبَانَ الْخ

﴿ص ۱۵۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا بَقِيَ نِصْفُ مَنْ شُعْبَانَ فَلَا تَصُومُوا: اس کی وجہ پہلے گزر چکی ہے کہ اس سے ضروری وغیر ضروری میں التباس کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے منع ہے۔ اس کی طرف مصنف نے لِخَالِ شَهْرِ رَمَضَانَ سے اشارہ کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ نہی حقیقت ہے کیونکہ اس سے کمزوری اور ضعف ہو جائے گا۔ پھر آگے فرض صیام کے رکھنے میں خلل ہوگا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شُعْبَانَ الْخ

﴿ص ۱۵۶﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : أَكُنْتُ تَخَافِينَ أَنْ يَحْجِفَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَرَسُولُهُ: اُنَّ يَحْجِفُ اللَّهُ عَلَيْكَ وَرَسُولُهُ:

اس موقع پر اللہ تعالیٰ کو ذکر کرنا یہ سمجھانے کیلئے ہے کہ جو چیز رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہے وہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔  
لأنَّ مَعَامِلَتَهُمَا وَاحِدٌ۔ باقی اس سے مقصد رسول اللہ ﷺ کا حضرت عائشہؓ کے وہم کی مبالغہ کے ساتھ نفی کرنا تھی۔ وگرنہ  
آپ ﷺ کی دوسری بیوی کے پاس بھی چلے جاتے تو کوئی حرج نہ تھا۔ کیونکہ آپ ﷺ پر قسم بین النساء فرض نہیں تھا۔ (بلکہ یہ  
تقسیم بینہن تبرعاتی)۔

يُنْزَلُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا:

یعنی عام لیالی میں تو نزول نصف اخیر میں ہوتا ہے۔ اور لیلۃ النصف من شعبان میں یہ نزول پوری رات رہتا ہے۔  
”فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ“ کا مصداق یہ لیلۃ ہے یا رمضان کی لیلۃ القدر ہے؟ دونوں طرح کے اقوال ہیں۔  
حضرت شاہ صاحب: نے بڑی عجیب تطبیق دی کہ اہم امور کی ابتدا اس لیلۃ النصف من شعبان سے ہو جاتی  
ہے۔ اور تکمیل اس (لیلۃ القدر) پر ہو جاتی ہے۔ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن لیلۃ النصف من شعبان کی فضیلت ظاہر  
کرنے میں مقبول ہے۔ اسی مشہور اصول کی بنا پر (کہ حدیث ضعیف فضائل میں مقبول ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمُحَرَّمِ

﴿ص ۱۵۶، ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: أَفْضَلُ الصَّوْمِ بَعْدَ صِيَامِ شَهْرِ

رَمَضَانَ أَمَّا مِنَ الْأَفْضَلِ:

اس توجیہ کے کرنے سے اب یوم عاشوراء کا افضل ہونا کسی دوسرے کے افضل ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔

شَهْرِ اللَّهِ الْمُحَرَّمِ:

اس سے پورا محرم کا مہینہ مراد نہیں بلکہ یوم عاشوراء مراد ہے۔

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ عَلِيٍّ ؓ: فَإِنَّهُ شَهْرُ اللَّهِ فِيهِ يَوْمٌ تَابَ فِيهِ

عَلَى قَوْمٍ وَيَتُوبُ فِيهِ عَلَى قَوْمٍ آخَرِينَ:

اس قوم سے مراد بنی اسرائیل ہیں۔ کہ ان کو اسی دن یعنی یوم عاشوراء فرعونیوں سے نجات ملی اور فرعون غرق ہوئے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَحَدَهُ

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: لَا يَصُومُ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلَّا

أَنْ يَصُومَ قَبْلَهُ أَوْ يَصُومَ بَعْدَهُ:

**سوال:** صوم یوم الجمعہ کی کراہت کیوجہ یسین تھی اور یہ وجہ صوم قبلہ اوصوم بعدہ کی صورت میں بھی موجود ہے۔ پھر اس کی رخصت کیوں ہوئی؟

**جواب:** محقق نوویؒ نے اس کا جواب دیا کہ صوم قبلہ اوبعدہ سے اس کراہت کا جبر ہو جاتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ السَّبْتِ

اس میں بھی نبیؐ کی وجہ منفرد ہے (اور اگر اس کے بعد یا اس سے پہلے روزہ رکھ لیا جائے تو پھر کراہت رفع ہو جاتی ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ نَ الْفَلَّاسِ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ

كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَحَرَّى صَوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ :

تحری کا معنی قصد ہے، اس لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ صوم نفل میں جتنا ان کا اعتنا تھا اتنا ان کے غیر کا نہیں تھا۔

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : تَعَرَّضُ الْأَعْمَالُ :

**سوال:** اللہ کو بغیر عرض کے علم ہے پھر اس عرض کا کیا فائدہ:

**جواب:** عرض کا فائدہ علم میں بند نہیں ہے بلکہ عرض کے اور بھی فائدے ہو سکتے ہیں مثلاً ملائکہ کو نبیؐ آدم کے اعمال پر شاہد بنانا۔

**سوال:** پھر سوال ہوا کہ تکرار عرض یوم الاثنین والخمیس کا کیا فائدہ؟

**جواب (۱):** ممکن ہے عرض عرض کی کیفیت میں اختلاف ہو۔

**جواب (۲):** یہ بھی ممکن ہے کہ عرض کا تکرار اس لئے ہو کہ نبیؐ آدم کو تنبیہ ہو اور وہ ڈریں اور سوء اعمال سے بچیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ

﴿ص ۱۵۷﴾ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَرِيرِيُّ ..... عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الْمُسْلِمِ الْقُرَشِيِّ

عَنْ أَبِيهِ ﷺ : فَإِذَا أَنْتَ قَدْ صُمْتَ الدَّهْرَ وَأَقْطَرْتَ :

صوم الدهر سے مراد پورے سال کے روزے (باستثناء ایام خمسہ منہیہ عنہا) ہیں۔

**سوال:** رمضان کا مہینہ اور اس کے بعد سترہ ایام من شوال کے روزے رکھنے سے یہ شخص صائم الدهر کیسے بن جاتا ہے؟

**جواب:** یہ ہے کہ اس کا صائم الدهر ہونا یہ تفسیہاً و حکماً ہے۔ اس لئے کہ حسنہ بحسب عشر امثالہا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ

غیر حاج کیلئے تو اس کا جواز فضیلت ہے ہی حاج کیلئے بھی جواز فضیلت ہے بشرط القوة والاعتماد

### بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءَ أَيُّ يَوْمٍ هُوَ

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَأَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ الْحَكَمِ بْنِ الْأَعْرَجِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ:

ثُمَّ أَصْبَحَ مِنْ يَوْمِ التَّاسِعِ صَائِمًا:

اسپر دو سوال ہیں۔

سوال (۱): بعد والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشوراء یوم العاشر ہے کما قال الجمهور۔ اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشوراء یوم التاسع ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ابن عباس کا مقصد صوم یوم عاشوراء کی اس کو ترتیب بتانا ہے کہ اس کی ترتیب یہ ہے کہ اول یوم التاسع کا روزہ رکھ۔ پھر یوم عاشوراء کا روزہ بھی رکھ۔ ورنہ یہ مقصد نہیں کہ یوم عاشوراء یوم التاسع ہے۔

سوال (۲): سائل نے جب سوال کیا کہ أَهَكَذَا كَانَ يَصُومُهُ مُحَمَّدٌ ﷺ تو ابن عباسؓ نے اس کے جواب میں نعم کہا۔ حالانکہ نبی ﷺ نے اس ترتیب پر عمل نہیں فرمایا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بعض دفعہ قول کو عمل کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے یہاں ایسا ہی ہوا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا تھا اور تمنا کی تھی کہ اگلے سال تک زندہ رہا تو اسی (۹-۱۰) کی ترتیب پر عمل کروں گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا هَنَّادٌ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ صَائِمًا فِي

الْعَشْرِ قَطُّ:

اس حدیث میں عشر سے مراد تسع ذی الحجہ ہے کیونکہ دسویں کے دن عید ہوتی ہے اس میں صوم نہیں ہے تو مصنف کا صیام العشر کا عنوان تغلیبی ہے۔

سوال: ہوا کہ رسول اللہ ﷺ سے تسع ذی الحجہ کا صوم ثابت ہے۔ پھر عائشہؓ اس کی نفی کیسے کرتی ہیں؟ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): حضرت عائشہؓ کی یہی نفی ان کے اپنے علم کے اعتبار سے ہے کیونکہ ان کے علم میں ۹ ذی الحجہ کا صوم نہیں آیا۔

جواب (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی مانع ہو۔ اور آپ ﷺ نے بعض دفعہ اس (نویں ذی الحجہ کے صوم) پر عمل نہ کیا ہو۔

جواب (۳): بعض نے اس حدیث کے متعلق کہا کہ اس میں تھیف ہو گئی ہے اصل میں لفظ تھے لَمْ يَرِ صَائِمًا۔ یعنی آپ

ﷺ کے صوم کا کسی کو علم نہیں ہوتا تھا اور وہ (الفاظ) بن کچھ اور گئے۔ (کَمَا قَالَتْ غَائِثَةُ مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ الْخ)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَمَلِ فِي أَيَّامِ الْعَشْرِ

﴿۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ : - مَا مِنْ أَيَّامِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ فِيهِنَّ أَحَبُّ

إِلَى اللَّهِ مِنْ هَذِهِ الْأَيَّامِ الْعَشْرِ :

عشرہ ذی الحج اور عشرہ اخیرہ من رمضان کی افضلیت میں اختلاف اور اس میں تطبیق:

یوم عرفہ کی فضیلت سال کے تمام ایام پر محققین کے نزدیک اتفاق ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ عشرہ اخیرہ من رمضان افضل ہے یا عشرہ ذی الحج۔ تو بعض نے اس کا قول کیا اور بعض نے اس کا قول کیا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں القول المعتدل یہ ہے کہ لیالی تو عشرہ اخیرہ من رمضان کی افضل ہیں کیونکہ ان میں لیلة القدر ہے۔ اور ایام (دن) اس عشرہ (من ذی الحج) کے افضل ہیں کیونکہ ان میں یوم عرفہ ہے۔ اس طرح دونوں کی فضیلت کی حدیثوں میں تطبیق بھی ہو جائے گی۔

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعٍ الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ : - يَعْدِلُ صِيَامُ

كُلِّ يَوْمٍ مِنْهَا بِصِيَامِ سَنَةٍ وَقِيَامُ كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْهَا بِقِيَامِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ

یعنی اس کا اجر مضاعف (انعامی اجر) سال کے روزوں کے اصلی اجر کے مساوی ہے۔ باقی اس کا اجر مضاعف اس سے بہت زیادہ ہے (اسی طرح سورۃ اخلاص کا اجر انعامی ثلث قرآن کے اجر اصلی کے مساوی ہے۔ باقی ثلث قرآن کا اجر انعامی اس سے بہت زیادہ ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِّنْ شَوَّالَ

﴿ص ۱۵۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ أَبِي أَيُّوبٍ ﷺ : - مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ

اتَّبَعَهُ بِسِتِّ مِّنْ شَوَّالَ فَذَاكَ صِيَامُ الدَّهْرِ :

تشبیہ میں مشبہ بہ کا افضل ہونا ضروری نہیں بعض دفعہ افضل نہیں بھی ہوتا:

(اس کی کچھ تفصیل تو ما قبل میں ضمنت الدھر کے تحت گذر چکی ہے وہاں سے دیکھ لی جائے)۔ بعض نے اس تشبیہ سے صیام الدھر کی فضیلت نکالی ہے کیونکہ مشبہ بہ مشبہ سے افضل ہوتا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس پر رد کیا کہ مشبہ بہ کا افضل ہونا کوئی ضروری نہیں۔ بعض دفعہ مشبہ بہ غیر افضل بھی ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے الصَّوْمُ وَجَاءَ وَجَاءَ كَمَا مَعْنَى ہوتا ہے خصی ہونا۔ اور خصی ہونا کوئی فضیلت کی چیز نہیں۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ مشبہ بہ سے جو مقصود حاصل کیا جاسکتا ہے وہ اس مشبہ

سے بھی حاصل ہو سکتا ہے (کہ صیام الدھر سے جو فضیلت حاصل کی جاسکتی ہے وہ ان (رمضان و ستہ شوال) سے بھی حاصل ہو سکتی ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

﴿ص ۱۵۹﴾ حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مُوسَى الْقَزَّازُ الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ: وَالصَّوْمُ لِي:

سوال: ہر عبادت اللہ ہی کیلئے ہوتی ہے۔ پھر صوم کی کیا خصوصیت ہے؟  
جوابات: (۱) یہ ہے کہ صوم عدی ہے اس میں مظن ریا نہیں ہے کسی کو بتائے گا تو اس کے صائم ہونے کا پتہ چلے گا ورنہ نہیں۔ بخلاف باقی عبادات کے۔

(۲) صوم ایسی عبادت ہے کہ اس کی وجہ سے صائم تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ پر عمل کرنے والا بن جاتا ہے۔ بخلاف باقی عبادات کے۔

(۳) حافظ نے ایک جواب یہ بھی نقل کیا کہ جاہلیت میں مشرک لوگ صوم کے علاوہ باقی عبادات تو لغیر اللہ کرتے تھے لیکن صوم لغیر اللہ نہیں ہوتا تھا۔ پس خصوصیت کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی۔ پھر اس کی تردید کی اور نقل کیا کہ جاہلیت میں صوم لغیر اللہ بھی ہوتا تھا اس طرح کہ لوگ بتوں کیلئے بھی روزے رکھتے تھے۔ تو یہ جواب ثالث کمزور ہو گیا۔

(۴) حافظ نے بعض لوگوں سے یہ جواب بھی نقل کیا کہ صوم ایسی عبادت ہے جو مقاصد اعمال میں نہیں آئے گی بخلاف باقی عبادات کے کہ وہ مقاصد اعمال میں آئیں گی۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضور ﷺ نے صحابہ ﷺ سے پوچھا کہ مَنِ الْمُفْلِسُ؟ صحابہ ﷺ نے عرض کیا مَنْ لَا دِينَ لَهُ وَلَا دِينَارَ لَهُ۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ میری امت کا مفلس وہ ہوگا جو صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج جیسی عبادات لائے گا لیکن اس کے ساتھ ساتھ لوگوں پر ظلم کئے ہوئے ضَرْبَ هَذَا وَشَتَمَ هَذَا، وَقَذَفَ هَذَا، تو قیامت کے دن اس کی نیکیاں ان مظلوموں کو دی جائیں گی اور ان کا حق پورا کیا جائے گا لیکن یہ صوم اس کی زد میں نہیں آئے گا۔ مگر حافظ نے پھر اس جواب کی بھی تردید کی ہے۔ اور قرطبی نے ایک روایت نقل کی جس میں وہ اعمال جو قیامت میں آئیں گے ان میں صوم کا بھی ذکر ہے۔ الحاصل: اول و ثانی جواب بنسبت آخری جوابوں کے بہتر ہیں۔

(۵) حضرت شاہ صاحب نے اس کا جواب دیا کہ مقصود خصوصیت نہیں ہے بلکہ مقصود فرط رغبت ہے یعنی صائم کو اس عمل کی زیادہ ترغیب کرنے کا یہ ایک انداز ہے۔ کیا حدیث میں نہیں آتا کہ یدع طعمه و شرابه (کہ میرے لئے یہ اپنا طعام و شراب چھوڑے بیٹھا ہے۔

وَأَنَا أَجْزَى بِهِ:

وَأَنَا أَجْزَى کا صیغہ معروف و مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ مجہول کی صورت میں معنی ظاہر ہے کہ میں خود اس کی جزا

بن جاتا ہوں۔ اور معلوم کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اس کی جزاء میں خود عطاء کروں گا بلا تو وسط ملائکہ۔ یعنی اس کی جزاء جزاء عظیم عطاء کروں گا۔ دنیا کے بادشاہوں کا دستور ہے کہ جب کسی پرتھوڑی نوازش کرنی ہو تو اس میں وساطت لیتے ہیں اور اپنے ماتحت عملہ کے ذریعے دلواتے ہیں۔

اور جب کسی پر زیادہ نوازش کرنی ہو تو اس کا خود اعلان کرتے ہیں۔ یہاں بھی ایسے ہی ہوا ہے۔

### وَالصَّوْمُ جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ:

جس طرح نار سے جہنم ہے اسی طرح نفس امارہ اور شیطان اور سب و شتم و لغو باتیں کرنے سے بھی جہنم ہے۔

﴿ص ۱۵۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَمَنْ دَخَلَهُ لَمْ يَظْمَأْ أَبَدًا:

سوال: جنت کی نعمتوں کا نعمت ہونا بدون حاجت کے بھی ظاہر ہوگا جب بھوک اور پیاس نہیں لگے گی تو جنت کی نعمتوں کا نعمتیں ہونا کیسے ظاہر ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ دنیا میں تو ایسے ہی ہے کہ نعمتوں کا نعمتیں ہونا حاجت سے ہی ظاہر ہوتا ہے۔ مگر آخرت کا معاملہ برعکس ہے۔ کہ آخرت کی نعمتوں کا نعمتیں ہونا بغیر حاجت کے ظاہر ہوگا۔ یہ ٹھیک ہے کہ وہاں نہ بھوک ہوگی نہ پیاس کیونکہ یہ تکلیفیں و زحمتیں ہیں۔ اور جنت زحمتوں سے پاک ہے۔ مگر اس کے باوجود جنت کی نعمتوں کو استعمال کرنے کا جی چاہے گا۔ ہر نعمت میں نئی سے نئی لذت محسوس کی جائے گی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

صوم الدھر و سردا ام و وصال میں فرق:

وصال الصوم کا مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ ایک دن کے روزے کو دوسرے دن کے ساتھ ملا دینا اور سحری و افطاری میں نہ کچھ کھانا نہ کچھ پینا۔

سرد الصوم: اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسلسل روزے رکھے پندرہ دن، بیس دن، چالیس دن۔ درمیان میں ناغہ نہ کرے۔ صوم الدھر: کا مفہوم ہے جمع السنہ کے صیام باستثناء ایام خمسہ منہیہ عنها۔ اس صوم الدھر کے بارے میں حدیث الباب ہے لَا صَامَ وَلَا أَفْطَرَ۔

سوال: لَا أَفْطَرَ تو ظاہر ہے۔ لَا صَامَ کیسے ہو گیا؟ (جبکہ اس نے تو پورے ماہ کے روزے رکھے ہیں)۔؟

جواب: اور مذہب احناف یہ ہے کہ لَا صَامَ یہ فوات مقصد کے اعتبار سے فرمایا ہے کیونکہ صوم کا مقصد قهر النفس نفس پر گرانی کرنا اور مشقت ڈالنا ہوتا ہے۔ اور اس (صوم الدھر) پر عمل کرنے کی صورت میں تو نفس عادی بن جاتا ہے۔ اس لیے لا صام فرمادیا۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صیام الدھر کوئی پسندیدہ نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: یہ جائز ہے کہ موجب زیادت اجر ہے۔ وہ اس حدیث (لَا صَامَ وَلَا أَفْطَرَ) کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو صوم الدھر پر بلا استثناء ایام منہیہ عنہا کے عمل کرے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ جواب دو وجہ سے ظاہر کے خلاف ہے۔ (۱) ایک تو اس وجہ سے کہ ایسا کون ہو سکتا ہے کہ ایام منہیہ میں بھی روزے رکھے۔ پھر خیر القرون کے زمانہ میں۔ اس لیے طے ہوا کہ صَوْمُ الدَّهْرِ کا مفہوم صیام جمیع السنہ باستثناء ایام خمسہ منہیہ عنہا ہے اور اسی پر ناپسندیدگی کا اظہار ہے۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ص ۱۵۷ پر بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ میں ایک حدیث گزری ہے جس کے الفاظ یہ ہیں سُمِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ صِيَامِ الدَّهْرِ فَقَالَ إِنَّ لَأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا الْخ۔ اس حدیث میں صیام الدھر سے منع کی علت بھی شوافع کے مذہب پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ اس موقع پر نبی ﷺ پھر یہ بھی فرماتے کہ اس لیے بھی یہ ناپسند ہے کہ ان میں ایام منہیہ آجاتے ہیں۔

الحاصل ناپسندیدگی کی وجہ اس کے مفہوم میں ایام منہیہ کا ہونا نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ صرف اور صرف تفویض حقوق ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرْدِ الصَّوْمِ

﴿ص ۱۵۹، ۱۶۰﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو ﷺ : كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ

يَوْمًا وَلَا يَفِرُّ إِذَا لَاقَى :

یعنی باوجود اس کے کہ وہ اس طرح کے صائم تھے پھر بھی ان کو ضعف لاحق نہیں ہوتا تھا۔ جہاد میں دشمن کے مقابلے میں ڈٹے رہتے تھے۔ بے شک صوم داؤدی بڑی فضیلت کی چیز ہے کیونکہ یہ نفس پر ہتھکڑیاں ہے سرد الصوم و صوم الدھر کی صورتیں اس پر اتنی گراں نہیں ہیں۔ (وَلَا يَفِرُّ إِذَا لَاقَى، یہ حضرت داؤد علیہ السلام کی فضیلت ہے کہ باوجود اتنا شدید عمل کرنے کے پھر بھی وہ میدان سے بھاگتے نہیں تھے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

ایام تشریق کی نہی کے اطلاق و تفسیر میں اختلاف:

شوافع و احناف کا اختلاف اس میں ہے کہ یہ نہی مطلق ہے یا مقید؟ احناف کے ہاں یہ نہی مطلق ہے۔ غیر متمتع و متمتع سب کے لیے ہے۔

شوافع: کہتے ہیں کہ یہ نہی غیر متمتع کے لیے ہے متمتع کے لیے نہیں ہے۔ وہ ایام تشریق میں روزہ رکھ سکتا ہے۔ (اس کے لیے ان ایام میں رخصت ہے)۔

جواب: شاہ صاحب جواب دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے صیام کے منع ہونے کا اعلان منیٰ اور ایام تشریق میں

کرایا۔ اگر یہ منع مطلق نہ ہوتی تو اس موقع پر تمتع کا استثناء کر لیا جاتا۔ وَإِذْ لَيْسَ فَلَيْسَ۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْحَجَامَةِ لِلصَّائِمِ

﴿ص ۱۶۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ النَّيْسَابُورِيُّ وَمَحْمُودُ بْنُ غِيلَانَ وَيَحْيَى بْنُ مُوسَى.....

عَنْ رَافِعِ بْنِ خُذَيْجٍ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ:  
أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ کی وضاحت:

امام احمد و امام اسحاق: تو اس کے قائل ہیں۔ جمهور: اس کے قائل نہیں۔

دلیل جمهور: اسی حدیث رافع بن خدیج ؓ کے آخر میں ص ۱۶۲ پر ایک روایت ہے اس میں ہے أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اخْتَجَمَ فِي حَبَّةِ الْوَدَاعِ وَهُوَ مُحْرَمٌ صَائِمٌ۔

حدیث الباب کی جمهور کی طرف سے نو جیہات: (۱) افطر کا معنی ہے علی شرف الافطار ہونا۔ حاجم تو اس لیے کہ ہو سکتا ہے خون کا قطرہ اندر چلا جائے۔ اور معجوم اس لیے کہ اس کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے بعض دفعہ اتنا ضعف لاحق ہو جاتا ہے کہ افطار کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوتا۔ (۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ افطار ایسا ہے جیسا افطار غیبت کرنے میں تھا۔ کہ غیبت کرنے سے گویا افطار کر لیا۔ اس افطار کو امام احمد و اسحاق افطار معنوی پر محمول کرتے ہیں تو یہ بھی افطار معنوی پر محمول ہے یعنی اس سے صوم کی روح ختم ہو جاتی ہے۔ غیبت سے ختم ہونا تو ظاہر ہے۔ حجامت کے عمل سے بھی ایسا ہی ہے کیونکہ دماء ملائکہ کے لیے قابل نفرت چیز ہے۔ اگر کسی نے حجامت کے بعد اس حدیث کی بناء پر افطار کر لیا تو فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر وہ اس حدیث کی تاویل کو نہیں جانتا پھر تو معذور ہے۔ صرف قضاء ہوگی۔ کفارہ نہیں آئے گا۔ اور اگر حدیث مذکور کی تاویل کو جانتے ہوئے افطار کر لیا تو اس پر قضاء بھی ہوگی اور کفارہ بھی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْوِصَالِ فِي الصَّيَامِ

﴿ص ۱۶۲، ۱۶۳﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْظِيُّ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ: إِنَّ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِيُنِي:

إِنَّ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِيُنِي کی تفسیر بعض نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے۔

سوال: اس پر ابن بطلال کا اعتراض ہے کہ مسلم شریف جداول کے باب النہی عن الوصال میں ص ۳۵۲ پر ابوہریرہ ؓ کی حدیث ہے قَالَ إِنَّكُمْ لَسْتُمْ فِي ذَالِكَ مِثْلِي إِنْ أَبَيْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِيُنِي۔ اسی طرح مسلم کے اسی ص ۳۵۲ پر حضرت انس ؓ کی حدیث میں ہے إِنْ لَسْتُ مِثْلَكُمْ إِنْ أَطْلُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِيُنِي۔ اب اگر اطل

کالفظ ہو تو کھانے پینے سے صوم ہی نہ بنا۔ اور اُبَیْسُٹ کے لفظ کے پیش نظر رات کے کھانے سے وصال نہ رہا۔ اس لیے ابن بطل کہتے ہیں کہ اس کو حقیقت پر محمول کرنے کی بجائے مجاز پر محمول کیا جائے۔

**جواب:** حافظ نے اس کو یہ جواب دیا ہے کہ ان دو لفظوں کو مجاز پر محمول کرنے کی بجائے ایک اَظْلُ کے لفظ کو مجاز پر محمول کر لیتے ہیں کہ وہ اَظْلُ بمعنی اُبَیْسُٹ ہے۔ اب رات کو حقیقی کھانا پینا ہوتا تھا لیکن یہ کھانا پینا جنت کا تھا اور یہ وصال کے منافی نہیں۔ دنیا کا کھانا پینا وصال کے منافی ہے۔ (لہذا حقیقی معنی مراد لینا صحیح ہو جائے گا اور ابن بطل کا اعتراض ختم ہو جائے گا)۔

**بعض** کہتے ہیں کہ اس (إِنْ رَبِّي يُطْعِمُنِي أَخ) کا معنی مجازی مراد ہے۔ پھر معنی مجازی کی دو جہیں ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ آپ ﷺ کو بھوک و پیاس ہی نہیں لگتی تھی۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا بھوک و پیاس تو مجھے بھی لگتی ہے لیکن اس بھوک و پیاس کی وجہ سے میری قوت مضحل نہیں ہوتی۔ کھانے پینے والے کی طرح میری قوت بحال رہتی ہے۔

حافظ فرماتے ہیں کہ معنی مجازی کی دونوں جہیں بجا ہیں۔ مگر ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ آپ ﷺ کے حالات پر ان دو میں سے کوئی وجہ منطبق ہوتی ہے؟ اگر معنی مجازی کی پہلی وجہ کو اختیار کرتے ہیں تو وہ آپ ﷺ کے حالات پر منطبق نہیں ہوتی۔ حدیثوں میں آتا ہے کہ آپ ﷺ کو بھوک لگتی تھی بھوک کی وجہ سے پیٹ پر پتھر باندھتے تھے۔ اگر صحابہ ﷺ نے ایک پتھر باندھا ہوتا تھا تو آپ ﷺ نے دو باندھے ہوتے تھے۔ اور اگر مجازی کی دوسری وجہ کو اختیار کرتے ہیں تو وہ آپ ﷺ کے حالات پر منطبق ہو جاتی ہے اس لیے مجازی کی دوسری وجہ کو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَاخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ

قضاء رمضان کی تصدیق و توسیع میں اختلاف:

**حنفیہ:** کے نزدیک اس میں توسع ہے زندگی میں قضاء ہو جانی چاہیے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں تصدیق ہے۔ رمضان ثانی سے پہلے اگر اس کی قضاء ہو جائے تو فہما۔ اور اگر اس کے بعد قضاء کرے گا تو پھر قضاء کے ساتھ ساتھ فدیہ دینا بھی لازم ہوگا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ

اعتکاف واجب، سنت اور نفل کا بیان:

اعتکاف واجب بھی ہوتا ہے جیسے اعتکاف مندور، سنت بھی ہوتا ہے جیسے عشرۃ اخیرہ من رمضان کا اعتکاف یہ سنت علی الکفایہ ہے۔ اس کے علاوہ مستحب ہے، اعتکاف مندور میں صوم بھی شرط ہے۔ اگر رمضان میں ہو تو اس سے رمضان کا صوم کفایت کر جاتا ہے۔ اعتکاف کی نذر پر ایک

**سوال:** ہوتا ہے کہ نذر کی صحت کیلئے شرائط ہیں مثال کے طور پر عبادت کی نیت ہو۔ عبادت بھی مستقل ہو۔ اس عبادت کا

کوئی فرد فرض یا واجب ہو۔ معصیت کی نذر نہ ہو کیونکہ وہ منعقد نہیں ہوتی بلکہ یقین بن جاتی ہے۔ اور کفارہ یقین ادا کرنے کی وجہ سے سبکدوش ہو جاتی ہے اب مشکل یہ ہے کہ اعتکاف کا کوئی فرد فرض و واجب نہیں باوجود اس شرط کے فوت ہونے کے پھر بھی اعتکاف کی نذر ماننا درست ہے؟ یہ مسئلہ فقہاء کے لیے بڑا پریشان کن بنا ہوا ہے؟ اس کے کئی جوابات ہیں۔

**جواب (۱):** کسی نے یہ جواب دیا کہ صلوٰۃ کا قعدہ اخیرہ فرض ہے اور قعدہ اخیرہ تقریباً قوف و اعتکاف ہے۔ پس شرط پائی گئی۔ مگر یہ جواب نامتمام ہے اس لیے کہ صاحب درمختار فرماتے ہیں کہ اعتکاف کے لیے مسجد کا ہونا شرط ہوتا ہے۔ لیکن صلوٰۃ کے لیے مسجد شرط نہیں ہے تو ان کی سرحد آپس میں نہیں ملتی۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ بعض نے کہا کہ وقوف عرفہ فرض ہے وہ بھی اعتکاف ہے مگر یہ جواب بھی نا تمام ہے اس لیے کہ وقوف عرفہ کے لیے مکہ (شہرنا) شرط نہیں چلتا پھر تا رہے تب بھی وقوف ہو جاتا ہے اور اعتکاف کیلئے وقوف شرط ہے۔ پھر عرفات مسجد نہیں جبکہ اعتکاف مسجد میں ہوتا ہے۔ اس لیے محقق ابن ہمام نے اس اشکال کے جواب سے عاجز ہونے کا اعتراف کر لیا۔ اور یہ کہا کہ یہ قوانین فقہاء کے بتائے ہوئے ہیں اگر نقض ہوتا ہے تو ہونے دیا جائے۔ لہذا اس قاعدے میں باستثناء اعتکاف تعلیم کر لی جائے گی۔

عشرہ اخیرہ کا اعتکاف کس وقت سے شروع ہوگا؟

**سوال:** عشرہ اخیرہ کے اعتکاف سنت میں ضروری ہے کہ بیس تاریخ کے غروب سے قبل مسجد میں داخل ہو جائے۔ کیونکہ ایلیٰ مقدم ہیں اور ایام مؤخر ہیں۔ تو بیس کے غروب سے پہلے عشرہ اخیرہ کا اعتکاف شروع ہو جاتا ہے۔ حدیث الباب سے بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ اکیس کی صبح پڑھ کر اپنے معتکف میں داخل ہوتے تھے۔ حالانکہ دخول تو عصر کے بعد ہونا چاہیے تھا؟

**جواب:** یہ ہے کہ معتکف سے مراد مسجد نہیں ہے بلکہ معتکف سے مراد یہاں مسجد کے اندر حجرۂ اعتکاف ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

کیا لیلة القدر رمضان کے اخیر عشرہ میں بند ہے؟

محققین کے نزدیک لیلۃ القدر معین نہیں ہے۔ بلکہ رمضان کی ہر لیل میں لیلۃ القدر مظنون ہے۔ لایسا (خصوصاً) عشرۃ اخیرہ کی لیلالی۔ خصوصاً اوتار۔ بالخصوص سبع و عشرین۔

امام شافعیؒ کے نزدیک: احدى و عشرین کو قوت حدیث کی وجہ سے ترجیح ہے۔ اور ماء و طین والی علامت بھی اس میں پائی جاتی ہے۔ بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ (لیلة القدر کے لیے) رمضان کی بھی تخصیص نہیں ہے مگر یہ درست نہیں۔ اگرچہ یہ ابن مسعودؓ سے بھی منقول ہے۔ اس لیے کہ یہ شہرُ رمضانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ اور اَنَا اَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ کو ملانے کے خلاف ہے۔ ممکن ہے امام صاحبؒ نے یہ اس لیے کہا ہو کہ لوگ پورا سال عبادت کریں۔

صرف رمضان پر بھروسہ کر کے نہ بیٹھ جائیں۔ جیسا کہ ترمذی کے اسی ص ۱۶۲ پر اسی باب ثَلَاثَةُ الْقَدْرِ میں حضرت زُرّے منقول روایت میں حضرت ابی بن کعبؓ نے ابن مسعودؓ کے قول کی یہی تاویل کی ہے۔ اس طرح کہ فَكْرَةٌ (ابْنُ مَسْعُودٍ) اُنْ يُخْبِرُكُمْ وَتَتَكَلَّمُوا۔

﴿ص ۱۶۲﴾ حَدَّثَنَا وَاصِلُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى الْكُوفِيُّ ..... عَنْ زُرَّارٍ ؓ: لَيْسَ لَهَا شُعَاعٌ:

شاید یہ اس رات کی تہجلیات الہیہ کی بنا پر ہو۔ مگر یہ بھی وہی شخص محسوس کر سکتا ہے جس کا احساس زوالہ ہو۔ پھر یہ بھی بعد یہ علامت ہے۔ قبلہ نہیں اور اس میں تو حسرت ہی حسرت ہے اور کچھ بھی نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ بعد یہ علامات تو صحیح حدیثوں میں ذکر ہیں۔ قبلہ علامات کسی صحیح حدیث میں ذکر نہیں ہیں۔ حضرت شاہ صاحب: فرماتے ہیں کہ کسی صحیح حدیث میں کوئی علامات نہیں ہیں۔ البتہ بزرگوں کے اقوال ہیں کہ نور ہی نور ہو گا ہر چیز سجدہ ریز ہو جاتی ہے وہ کھلدا۔ البتہ ایک علامت حضرت شاہ صاحب نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ تلاوت قرآن کی طرف فرط رغبت ہوتی ہے۔ اور طبیعت اس کو زیادہ سے زیادہ چاہتی ہے۔ بلکہ اس کا تجربہ بھی ہوا ہے۔

﴿ص ۱۶۲﴾ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ: . التَّمَسُّوْهَا فِي تِسْعِ يَتَقَيَّنَ الْخ:

یہ اس وقت ہے جب کہ ہمدہ نیتس (۲۹) کا بتایا جائے کیونکہ یہ متیقن ہے (تیس) (۳۰) کے ہونے کا صرف امکان ہے (اور اگر پیچھے سے شمار کیا جائے تو پھر تیس۔ اکیس (۲۱) کی لیلہ بنے گی اور سبب تیسویں (۲۳) کی شب بنے گی۔ اور خمسین پچیسویں (۲۵) کی شب بنے گی اور ثلاث یہ ستائیسویں (۲۷) کی رات بنے گی۔ اس طرح روایات میں کوئی اشکال نہیں رہے گا

### بَابُ مَا جَاءَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

﴿ص ۱۶۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ ؓ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ وَعَلَى الَّذِينَ

يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينِ الْخ:

اس آیت کریمہ کی توجیہات: (۱) بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں لائے لئی حذف ہے اُنْ لَا يُطِيقُونَهُ۔ (۲) بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ اطاقہ باب افعال ہے اور باب افعال کا ہمزہ کبھی سلب کے لیے ہوتا ہے تو اب بھی معنی وہی جا کے بنے گا جو پہلی توجیہ کے مطابق بنا۔ مگر یہ توجیہ کمزور ہے اس لیے کہ باب افعال کا یہ خاصہ سماعی ہے کوئی قاعدہ نہیں ہے۔ اطاقہ کے بارے میں یہ خاصہ سنا نہیں گیا ہے۔

(۳) بعض نے اطاقہ کا معنی کیا ہے مشقت کے ساتھ طاقت رکھنا اور اس آیت کو شیخ فانی پر محمول کیا ہے۔ (جو لوگ صوم کی طاقت بمشقت رکھتے ہیں ان کے لیے اختیار ہے الخ)۔

(۴) جب صحابہ خود شیخ کی تصریح کر رہے ہیں تو پھر اور توجیہات کی کیا ضرورت ہے۔

اختلاف آخر: پھر اس میں اختلاف ہوا کہ قبل النسخ یہ آیت کونے میام سے متعلق تھی بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صوم رمضان سے متعلق تھی۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق صوم عاشوراء سے تھا جو ابتداء میں فرض تھا۔ بہر حال دونوں طرح کے قول ہیں (لیکن ان میں راجح یہی ہے کہ اس کا تعلق صوم رمضان سے تھا پھر فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ النِّعَ آیت کے ذریعے اس کا نسخ ہو گیا)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يُرِيدُ سَفَرًا

فطر فی السفر کا مسئلہ بھی وہی ہے جو قصر صلوٰۃ (فی السفر) کا ہے جس طرح قصر صلوٰۃ مسافر تب کر سکتا ہے جب وہ اپنے شہر سے باہر نکل جائے اسی طرح فطر فی السفر بھی۔ گھر بیٹھے بیٹھے جب سفر کا ارادہ ہو تو یہ فطر نہیں کر سکتا۔ اگر کسی کو سفر میں روزہ نہ رکھنے کا ارادہ ہو تو اسے چاہیے کہ صبح صادق ہونے سے پہلے پہلے گھر سے نکل جائے۔ اگر گھر میں ہو اور صبح صادق ہو جائے تو اس کے لیے فطر جائز نہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ اور اس کی توجیہات:

سوال: حدیث الباب میں واقعہ حضرت انس رضی اللہ عنہ (کہ انہوں نے روزہ رکھنے کی بجائے گھر بیٹھے بیٹھے فطر کر لیا) مذکورہ بالا مضمون کے خلاف ہے؟

جواب: اس کی مختلف توجیہات ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

- توجیہ (۱): ایک توجیہ تو یہ ہے جو عطاء نے کی ہے کہ اس زمانہ میں مسافروں کی عادت یہ ہوتی تھی کہ شہر سے باہر نکل کر کسی مقام میں جمع ہوتے تھے پھر وہاں سے سفر شروع کرتے تھے تو انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ حدیث الباب اسی نوعیت کا ہے۔
- توجیہ (۲): یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہیں اثناء سفر کسی مقام میں قیام کا واقعہ ہو۔ (اور وہاں تو انسان مسافر ہوتا ہے)۔
- توجیہ (۳): یہ بھی ممکن ہے کہ یہ انکا اپنا اجتہاد ہو (کہ گھر بیٹھے بیٹھے فطر کر لیا) اور اسی کو سنت کہہ رہے ہوں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صلوٰۃ التراویح کے اہتمام کا مسئلہ: محدثین کی اصطلاح میں قیام شہر رمضان سے مراد صلوٰۃ تراویح ہوتی ہے۔ حدیث الباب سے نفس تراویح و جماعت کا ثبوت ہوتا ہے۔ البتہ جماعت کا اہتمام معلوم نہیں ہوتا۔ اور وجہ اس کی فرضیت کا ڈر ہے کہ کہیں فرض نہ ہو جائے۔ پھر (فرض ہونے کے بعد) اس کو چھوڑا جائے گا تو بہت زیادہ نقصان ہو جائے گا۔ خلفاء راشدین کے زمانہ میں چونکہ یہ ڈر ختم ہو گیا تھا اس لیے پھر جماعت کا اہتمام ہو گیا تھا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس لیے نہیں ہوا تھا کہ وہ دوسری ضروریات و مہمات سے فارغ نہیں تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب ان کی توجہ اس طرف مبذول کرائی گئی تو پھر انہوں نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے پیچھے سب کو جمع کر دیا۔ (اور جماعت کا اہتمام شروع ہوا)۔ رکعات تراویح کی بحث: ر م ت تراویح ائمہ اربعہ میں سے کسی سے بیس (۲۰) سے کم منقول نہیں۔

امام مالک کے نزدیک: اکتریس (۴۱) ہیں۔

امام ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک: بیس (۲۰) ہیں۔ حافظ نے بعض ائمہ کا قول اٹھائیں (۲۸) کا نقل کیا ہے اور بعض کا قول میں (۳۰) کا بھی نقل کیا ہے۔

بیس (۲۰) رم ت کے دلائل:

دلیل (۱): موطاء امام مالک میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جو تراویح پڑھائی گئی ہیں وہ بیس رم ت ہوتی تھیں اور وہ صحابہؓ کا زمانہ تھا کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ جس سے صحابہؓ کا بیس رم ت پر اجماع ثابت ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس بیس ۲۰ رم ت کا کوئی ماخذ ہوگا جس کا ہمیں علم نہیں ہے ماخذ کے بغیر صحابہؓ سے کیسے امید کی جاسکتی ہے کہ وہ اس پر جمع ہو گئے۔

دلیل (۲): بیس (۲۰) رم ت کی حضرت ابن عباسؓ سے ایک مرفوع روایت ثابت ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ البتہ یہ بھی ایک اصول ہے کہ اگر کسی ضعیف حدیث کو امت کی طرف سے تلقی بالقبول ہو جائے وہ قوی ہو جاتی ہے اور حجت بن جاتی ہے۔ اس کے کئی نظائر و شواہد ہیں۔

الحاصل: بیس رم ت تراویح کے سنت ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے اس کو بدعت کہنا ظلم ہے وگرنہ تو حضرت عمرؓ و دوسرے سارے صحابہؓ بدعتی قرار پائیں گے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ سے پہلی بات دریافت کی تو انہوں نے یہی جواب دیا کہ لَمْ یُکُنْ عُمَرُوْا بِدْعِیًّا۔

آٹھ رم ت تراویح اور اس کی دلیل:

بعض آٹھ (۸) کے قائل ہیں اس کا ماخذ و دلیل ترمذی ص ۹۹، ج ۱، میں حضرت عائشہؓ کی اس مشہور حدیث کو بنایا جاتا ہے۔ جَوَابُ مَا جَاءَ فِیْ وَصْفِ صَلَوةِ النَّبِیِّ ﷺ میں گذری۔ جس کے اندر حضرت ابو سلمہؓ نے حضرت عائشہؓ سے حضور ﷺ کی صَلَوةِ فی الرَّمْضَانَ کے بارے میں سوال کیا تو حضرت عائشہؓ نے جواب فرمایا مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ یَزِیْدُ فِی رَمَضَانَ وَلَا فِیْ غَیْرِہِ عَلَیْ اِحْدَی عَشْرَةَ رَكْعَةً النّخ: ان میں سے تین و تراویح آٹھ صَلَوةِ التّراویح ہیں۔؟

جواب حدیث مذکور: اس کا جواب وہاں عرض کر دیا گیا تھا کہ اس حدیث کا تعلق صَلَوةِ التّراویح سے نہیں بلکہ صَلَوةِ التّہجد سے ہے۔ وہاں سوال کا منظر و جواب بتلادیا گیا تھا۔ مَنْ شَاءَ فَلْیَنْظُرْ هُنَاكَ۔ حضرت نگوئی کا یہی موقف ہے (کہ اس حدیث کا تعلق صَلَوةِ التّہجد سے ہے)۔

صَلَوةِ التّہجد و صَلَوةِ التّراویح مغایر ہیں یا متحد؟

(۱) ایک قول یہ ہے کہ یہ مغایر ہیں۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ جب باہر نکلے اور لوگ جماعت سے تراویح ادا کر رہے تھے تو یہ کہا کہ نَعْمَ الْبِدْعَةُ هَذِهِ وَالتَّيُّ تَنَامُونَ عَنْهَا خَيْرٌ مِنَ التَّيُّ تَقُومُونَ بِهَا۔ تَنَامُونَ عَنْهَا سے مراد تہجد

ہے۔ اور تَقْوُ مَوْنٌ بَہَا سے مراد تراویح ہے۔ معلوم ہوا دونوں غیر غیر ہیں۔

(۲) اور ایک رائے یہ ہے کہ یہ (دونوں) متحد ہیں۔ اور اس کا مطلب یہ بتلاتے ہیں کہ یہ تراویح ادا کر کے سو جاتے ہیں۔ کاش کہ یہ اس کو طویل کرتے اور صبح سحری تک لے جاتے۔ اگر یہ ایسا کرتے تو یہ ان کے لیے بہتر ہوتا۔

حضرت شاہ صاحب کی تقریر تغایر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فیصلہ دیا کہ دونوں مغائر ہیں اور دلیل یہ ذکر فرمائی کہ تہجد بھود سے مشتق ہے اور بھود کا معنی ہوتا ہے نیند سے بیدار ہونا۔ اب ظاہر ہے کہ جو نیند سے پہلے ادا کی جا رہی ہے یعنی تراویح وہ کوئی اور ہے اور یہ کوئی اور ہے (اور محدثین بھی ایسا ہی کرتے ہیں کہ تراویح کا باب الگ اور صلوة اللیل کا باب الگ قائم کرتے ہیں) پس جب دونوں کی مغایرت ثابت ہوگئی تو اوپر والی حدیث عائشہؓ کا جواب تام ہو گیا۔ اور حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ہاں اگر کسی نے تراویح طویل کر دیں اور سحری تک لے گیا تو پھر تہجد کا اس میں تدخل ہو جاتا ہے اور یہ تہجد کی فضیلت کو بھی پالتا ہے۔

اکتالیس (۴۱) رم ت کے بارے میں احنافؒ اور شوافعؒ کی تقریر:

شوافعؒ کی تقریر یہ ہے کہ اہل مکہ تراویح تو بیس ہی پڑھتے تھے۔ لیکن ہر چار کے بعد وقفہ کرتے تو اس میں طواف کا موقع مل جاتا اور وہ طواف کر لیتے۔ اس پر اہل مدینہ نے دیکھا کہ ہمارے پاس کعبہ تو نہیں ہے اس لیے مَنْ لَا یُذَرُّکُ کُلُّہُ لَا یَتَرُکُ کُلُّہُ کے تحت انہوں نے ایسا کیا کہ ہر چار رکعت کے بعد چار رکعت نفل پڑھنے شروع کر دیئے۔ اس طرح ۴۰ تو یہ ہوئیں اور ایک رکعت وتر۔ احناف اس (۴۱) کی یہ تقریر کریں گے کہ چار ترویحوں تک تو ہر تراویح کے بعد چار چار نفل پڑھتے تھے یہ کل بیس (۳۲) ہو گئیں۔ پھر چار رکعت تراویح بھی پڑھ لیں۔ تو یہ چھتیس (۳۶) ہو گئیں۔ پھر تین رکعت وتر اور دو رکعت بعد والے نفل پڑھ لیے تو اس طرح کل اکتالیس (۴۱) رکعت ہو گئیں۔

## أَبْوَابُ الْحَجِّ

**حج کا لغوی اور شرعی معنی:** لغت میں حج کا معنی کسی امر عظیم کا قصد کرنا آتا ہے۔  
**شرعی معنی:**۔ شریعت میں حج کا معنی ہے قَصْدُ مَكَانٍ مُّخْصُوصٍ بِأَفْعَالٍ مُّخْصُوصَةٍ فِي زَمَانٍ مُّخْصُوصٍ۔  
 مصنف عبادتِ مالئہ، ہدنیہ کو بیان کرنے سے جب فارغ ہوئے تو اب مرکب منھما کو بیان کرتے ہیں۔  
**سوال:** ہوتا ہے کہ صوم میں بھی تو مال کی ضرورت پڑتی ہے افطاری میں، بھری میں جیسا کہ حج میں مال کی ضرورت پڑتی ہے۔  
 پھر حج کا مرکب ہونا اور صوم کا مرکب نہ ہونا یہ فرق کیوں ہو گیا؟  
**جواب:** حج کے مرکب ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس میں مال کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے اور مال اس کا جزو اعظم ہے اسی لیے اگر کسی شخص کے پاس مال ہو اور موت کا وقت آجائے تو فقہاء فرماتے ہیں اس پر لازم ہے کہ اپنی طرف سے حج کرنے کی وصیت کر جائے کیونکہ حج کا جزو اعظم موجود ہے۔

حج تراخی سے اور فی الفور ادا کرنے میں ائمہ کا اختلاف اور اس کا ثمرہ:

اس پر تو اجماع ہے کہ عمر میں ایک مرتبہ حج فرض ہے۔ پھر آگے اس میں اختلاف ہے کہ علی الفور فرض ہے یا علی التراخی؟  
 امام محمدؒ کے نزدیک علی التراخی فرض ہے اور باقی ائمہ کے نزدیک علی الفور فرض ہے۔  
**علی الفور فرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شرائط موجود ہونے کے بعد پہلے سال ہی حج کرے۔ اس اختلاف کا ثمرہ**  
 اس طرح تو ظاہر نہیں ہوگا کہ علی التراخی کی صورت میں علی الفور کے قائلین کے نزدیک ادائیگی نہیں ہوگی، قضاء بن جائے گی۔  
 بلکہ سب کے نزدیک جب بھی ادا کرے گا وہ ادا ہی ہوگی۔ ثمرہ اختلاف اس طرح ظاہر ہوگا کہ علی الفور کے قائلین کے نزدیک یہ رہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک جب نہیں ہوگا۔

**سوال:** وجوب علی الفور کے قائلین پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ ﷺ نے تاخیر کیوں فرمائی؟ حج تو پہلے فرض ہو چکا تھا اور آپ ﷺ نے ایک سال تاخیر کے بعد حج کیا؟

**جواب:** تو اس کا جواب انکی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی یہ بات بتلا دی گئی تھی کہ جب تک آپ ﷺ حج نہیں کریں گے آپ ﷺ زندہ رہیں گے اس لیے آپ ﷺ نے تاخیر فرمائی اور یہ بھی ممکن ہے کہ علی الفور عمل نہ کرنے میں کوئی اور مجبوری بھی ہو۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ

﴿ص ۱۶۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ..... عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ ۖ الْعَدَوِيِّ ۖ أَنَّهُ قَالَ لِعَمْرٍو

بْنِ سَعِيدٍ وَهُوَ يَبْعَثُ الْبُعُوثَ إِلَى مَكَّةَ إِنْذَنْ لِي أَيُّهَا الْأَمِيرُ أَحَدُكَ قَوْلًا الْخ:

یہ عمرو بن سعید بن یزید بن معاویہ ؓ کی طرف سے مدینہ کا امیر تھا اور مکہ میں ابن زبیر ؓ کو دہانے کیلئے مدینہ سے لشکر بھیج رہا تھا تو اس واقعہ پر اس کو ابوشریح نے ”ما ذکر فی الحدیث“ کہا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ

﴿ص ۱۶۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَ أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ: تَابِعُوا

بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ:

یعنی حج و عمرہ کو ایک دوسرے کے پیچھے ادا کرتے رہو یعنی عمرہ کیا تو اس کے بعد حج کرو، حج کیا تو اس کے بعد عمرہ کرو۔

فَإِنَّهُمَا يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَالذُّنُوبَ:

نفی الفقر سے دنیوی فائدہ بتایا اور نفی الذنوب سے اخروی فائدہ بتلایا۔

وَلَيْسَ لِلْحَجَّةِ الْمَبْرُورَةِ ثَوَابٌ إِلَّا الْجَنَّةُ:

حج مبرور کا مطلب:

مبرورۃ کے دو معنی کئے گئے ہیں (۱) بمعنی مقبولہ (۲) جس میں معصیت کا ارتکاب نہ ہو۔ اول کی رو سے تو مبروریت کا علم قبل الموت نہیں ہو سکتا۔ ہاں ثانی معنی کی رو سے مبروریت کا علم قبل الموت بھی انسان کو ہو سکتا ہے۔  
اللہ اللہ! کیا کشش ہے اس کوچہ قاتل میں کہ عاشق سر کے بل جاتے ہیں سر کٹانے کے لیے۔

### بَابُ مَا جَاءَ مِنَ التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ

﴿ص ۱۶۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْقُطَيْبِيُّ الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ عَلِيٍّ ؓ: فَلَا عَلَيْهِ

أَنْ يَمُوتَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا:

یعنی اللہ کے ہاں اس کی زندگی کی کوئی وقعت نہیں ہے۔ یہود و نصاریٰ پر حج نہیں ہوتا تھا اس لیے ان کا نام لے دیا۔

سوال: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ الْآيَةُ سِ اسْتِدْلَالِ کرنے پر سوال ہے کہ بظاہر دلیل و مدعی میں انطباق نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ استدلال مدعی پر اس آیت کے بعد جو حصہ ہے (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) اس سے ہے۔ فلا اشکال۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي إِيْجَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ

فرضیت حج کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ گھر سے لیکر بیت اللہ تک آنے جانے کا خرچہ بھی اس کے پاس ہو اور سواری بھی

ہو۔ اسی طرح جتنی مدت باہر رہے گا اتنی مدت کا گھر میں بال و بچوں کیلئے بھی خرچہ ہو تب حج فرض ہوتا ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں اگر کسی شخص کے پاس گھر سے لیکر بیت اللہ تک آنے جانے کا خرچہ ہو لیکن سفر مدینہ کا خرچہ نہ ہو تو وہ بھی اپنے آپ کو سبکدوش نہ سمجھے۔ اس پر بھی حج فرض ہے۔ حج کر کے واپس آجائے جب اللہ پاک مال دے دیں پھر حج کر لے اور سفر مدینہ بھی کر لے۔  
روضہ رسول اللہ ﷺ کی زیارت بھی ہو جائے۔ اور مسجد نبوی میں نمازیں پڑھنا بھی ہو جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَكُمْ حَجَّ النَّبِيِّ ﷺ

﴿ص ۱۶۸﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زِيَادٍ ..... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ

حَجَّ ثَلَاثَ حَجَجٍ حَجَّتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُهَاجَرَ:

فرضیت کے بعد تو آپ ﷺ نے ایک ہی حج فرمایا جس کو حجۃ الوداع کہتے ہیں۔ فرضیت حج و حجۃ سے پہلے دو حج کرنے کا ذکر آ رہا ہے مگر حجتین سے زائد (تھوڑا) کی نفی نہیں ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مفہوم عدد کا کسی کے ہاں بھی اعتبار نہیں (ممکن ہے دوست زائد حج بھی کئے ہوں)۔

فَسَاقُ ثَلَاثَةٍ وَسِتِّينَ بَدَنَةً وَجَاءَ عَلِيٌّ ﷺ مِنَ الْيَمَنِ بِبَقِيَّتِهَا، فِيهَا جَمَلٌ لِأَبِي جَهْلٍ فِي أَنْفِهَا بَرَّةٌ مِنْ فِضَّةٍ فَفَحَرَهَا:

ترتیب ۶۳ بدنیوں آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ مبارک سے ذبح کئے۔ اس سے نبی ﷺ کی قوت کا اندازہ لگانا چاہیے۔ سیرۃ کی کتابوں میں ہے کہ جب آپ ﷺ نحر فرما رہے تھے تو بدنیوں نحر کے لیے ایک دوسرے پر سبقت کرتے تھے۔

فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ كُلِّ بَدَنَةٍ بِبِضْعَةٍ فَطُبِخَتْ فَشَرِبَ مِنْ مَرَقِهَا:

شور بہ اس لیے پیا کہ اگر گوشت کھاتے تو ہر بدنہ سے ایک ایک بوٹی لینے کی وجہ سے گوشت بہت زیادہ ہو جاتا جو ایک انسان کیلئے ناقابل برداشت ہے۔ اس لیے اُن سب کے ٹکڑوں کا شور بہ پی لیا۔ (گویا سب سے کھانا ہو گیا) اس سے معلوم ہوا کہ تمتع و قرآن کے دم ”دم شکر“ ہوتے ہیں۔ دم جنایت نہیں ہوتے ورنہ آپ ﷺ ان کو استعمال نہ کرتے۔

### بَابُ مَا جَاءَكُمْ اِعْتَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ

﴿ص ۱۶۸﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: اِعْتَمَرَ أَرْبَعَ عُمَرِ الْخ:

ایک دوسری روایت میں ثلاث کا ذکر ہے ایک اور روایت میں دو کا ذکر ہے اصل بات یہ ہے کہ عمرہ حدیبیہ ناقص رہ گیا تھا اور عمرہ جعرانہ رات کے وقت ہوا اس کا کسی کو علم ہوا اور کسی کو نہ ہوا۔ تمام عمرے صرف دو ہوئے۔ ایک عمرہ القضاء اور ایک وہ عمرہ جو حج کے ساتھ ہوا۔ تو جس نے احرام کا خیال کیا اور سب کو شمار کیا اس نے اربعہ کہہ دیا۔ اور جس نے عمرہ

حُدُیْبَةُ وَ غُمَرَةُ جِعْرَانَةُ کو حذف کر دیا اس نے دو کہہ دیا۔ اور جس نے ان میں سے ایک کو حذف کیا اور ایک کو شمار کیا تو اس نے ثلاث کا ذکر کر دیا۔ فلا اشکال۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ أَحْرَمَ النَّبِيُّ ﷺ

اس میں بھی روایات کا اختلاف ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ذوالحلیفہ عند المسجد رکعتین کے بعد سے احرام کی ابتداء ہوئی۔ اور ایک میں ہے کہ مقام بیداء سے ہوئی یہ ذوالحلیفہ سے مکہ کی جانب ایک چٹیل میدان ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ احرام کی ابتداء عند الشجرہ ہوئی۔ ابوداؤد کے باب وقت الاحرام ص ۲۵۳ (طبع حقانیہ، ملتان) میں ہے کہ کسی نے یہی مشکل ابن عباسؓ سے پوچھی تو جواباً ابن عباسؓ نے یہ تقریر فرمائی۔ کہ آپ ﷺ نے احرام کی ابتداء تو مسجد ذوالحلیفہ سے کی۔ مگر مختلف مقامات پر تبلیہ کیا، جس نے عِنْدَ الْمَسْجِدِ سنا اس نے اس کو ذکر کر دیا، اور جس نے مقام بیداء میں سنا اس نے وہاں سے ابتداء بتائی۔ اور ترمذی کے ص ۱۶۹ پر اسی باب کی حدیث ابن عمرؓ میں شَجَرَةُ کا ذکر ہے پس جس نے عِنْدَ الشَّجَرَةِ تبلیہ سنا اس نے وہاں سے ابتداء بتائی۔ والکل صحیح۔ کیونکہ ہجوم زیادہ تھا۔ غالباً ساٹھ ہزار آدمی تھے۔ اس وجہ سے اختلاف روایات ہو گیا۔ اور یہ ہوتا رہتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي أَفْرَادِ الْحَجِّ

اقسام حج: افراد، تمتع اور قرآن کا بیان:

(۱) حج افراد: اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ حاجی نے میقات سے حج کا احرام باندھا اور حج کر کے واپس آ گیا اور عمرہ نہ کیا۔ یا عمرہ تو کیا لیکن حج کے بعد کیا۔ تو یہ حج افراد ہے۔

افراد بالعمرة (۱) عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کر کے واپس آ گیا اور حج نہیں کیا اگرچہ یہ عمرہ اشہرج میں ہی کیا۔ (۲) عمرہ اشہرج سے پہلے کیا اور پھر حج کیا۔ (۳) اکثر اشواط عمرے کے اشہرج سے پہلے کئے۔ بقیہ اشواط اشہرج میں کئے اور حج بھی کیا۔ تو ان سب صورتوں میں افراد بالعمرة ہے۔

(۲) حج تمتع: میقات سے عمرے کا احرام باندھا اور عمرہ کیا پھر اسی سفر میں یوم الترویہ میں حج کا احرام باندھ کر حج کیا۔ یہ اصطلاحی تمتع ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں (۱) سائق الہدی، یہ درمیان میں حلالی نہیں ہوتا۔ (۲) غیر سائق الہلالی، یہ درمیان میں حلالی ہو جاتا ہے۔

(۳) حج قرآن:- میقات سے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا۔ یا عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کے اکثر اشواط سے قبل حج کے احرام کی بھی نیت کر لی۔ یا حج کا احرام باندھا اور حج کے طواف قدوم سے قبل عمرہ کو بھی داخل کر لیا۔ یہ سب صورتیں حج قرآن کی ہیں۔ تیسری صورت والا قرآن قرآن مسی کہلاتا ہے۔ یہ تمام قسمیں بالا جماع جائز ہیں۔ جواز میں اختلاف نہیں

ہے۔ اولویت میں اختلاف ہے۔

### اقسام حج میں سے افضل میں اختلاف:

شوافع کے نزدیک: اس طرح ترتیب ہے کہ سب سے افضل افراد ہے **ثُمَّ التَّمَتُّعُ ثُمَّ الْفِرَاقُ**۔  
امام احمد کے نزدیک: اس طرح ترتیب ہے کہ سب سے افضل تمتع ہے **ثُمَّ الْإِفْرَادُ ثُمَّ الْفِرَاقُ**۔  
احناف کے نزدیک: ترتیب اس طرح ہے کہ سب سے افضل قرآن ہے **ثُمَّ التَّمَتُّعُ ثُمَّ الْإِفْرَادُ**۔  
امام مالک کے متعلق بعض نے لکھا ہے کہ ان کا مذہب شوافع کے موافق ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ امام احمد کے موافق ہے۔

### قرآن کی احادیث:

قرآن کی احادیث کثیر ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ قارن تھے۔ (یہ احادیث) زیادہ بھی ہیں اور صحیح بھی۔  
حتیٰ کہ حافظ بھی تسلیم کر گئے کہ ابتداء میں آپ ﷺ قارن نہیں تھے پھر قارن ہو گئے تھے۔ ان کا یہ کہنا اپنے مذہب کو بچانے کی  
ایک تدبیر ہے۔

### ہم کہتے ہیں:

کہ ہمیں یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ بخاری جلد اول، ص ۲۰۷ باب قول النبی ﷺ **الْعَقِيقُ وَادِ  
مُبَارَكٍ**۔ کے ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ جب عقیق میں آپ ﷺ پہنچے تو ایک فرشتہ (جبریلؑ) آیا اس نے کہا **وَقُلْ  
عُمْرَةٌ فِي حَجَّةٍ**۔ وادی عقیق ذوالحلیفہ کے قریب ہے۔ اور وہیں سے آپ ﷺ کا احرام شروع ہوا ہے۔ تو اس سے یہ بات  
خوب واضح ہوتی ہے کہ آپ ﷺ ابتداء ہی سے قارن تھے۔

الحاصل: مقصود یہاں افراد تمتع والی احادیث مخالفہ کا جواب دینا ہے، قرآن کی احادیث ذکر کرنا مقصود نہیں ہے (کیونکہ  
یہ تو انتہائی کثیر ہیں، خود شوافع بھی آخر میں تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ آخر میں قارن تھے)  
شوافع کی طرف سے حج افراد کی افضلیت پر دلیل اور اس کی توجیہات:

مصنف نے شوافع کی وکالت کرتے ہوئے افراد کی افضلیت پر اس باب میں عائشہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے اَنْ  
رَسُولَ اللَّهِ ﷺ **أَفْرَدَ الْحَجَّ** آپ ﷺ نے حج افراد ادا فرمایا۔ جو کہ افضلیت کی دلیل ہے۔

### ہماری طرف سے اس کی توجیہات:

(۱) **أَفْرَدَ الْحَجَّ** کا یہ معنی نہیں کہ آپ ﷺ نے خود افراد کیا ہے۔ بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ (آپ ﷺ نے) افراد کو بھی  
مشروع قرار دیا ہے۔

(۲) **أَفْرَدَ الْحَجَّ** کا یہ معنی ہے کہ حج و عمرہ دونوں ایک احرام سے ادا کیئے ہیں (یعنی قارن تھے)۔

(۳) آپ ﷺ تھے تو قارن لیکن قارن کے لیے توسع ہے کہ وہ اپنے تلبیہ میں حج و عمرہ دونوں کا ذکر کرے۔ یا صرف حج

کا۔ یا صرف عمرہ کا ذکر کرے۔

اب اَفْرَدَ الْحَجَّ کا معنی یہ ہے کہ بعض دفعہ آپ ﷺ نے تلبیہ میں صرف حج کا ذکر کیا۔

(۳) اَفْرَدَ الْحَجَّ کا معنی یہ ہے کہ عمرہ و حج کے افعال علیحدہ علیحدہ ادا کئے ہیں مداخل نہیں کیا ہے۔ اس پر اگر کوئی شافعی ناراض ہوتا ہے تو اس کی ناراضگی بے جا ہے۔ اسے پہلے اپنے گھر کا حال معلوم کرنا چاہیے۔ وہ یہ کہ ہم جب عمرہ فی حجة بخاری والی حدیث سناتے ہیں تو آگے سے وہ اس کی یہ توجیہ کر دیتے ہیں کہ عمرہ اشہر حج میں جائز ہو گیا اور رسم جاہلیت ختم ہو گئی۔ اس کے جواب میں اگر ہم نے اَفْرَدَ الْحَجَّ کی یہ توجیہ کر لی ہے تو کیا حرج ہو گیا ہے؟ کہ جب وہ بعید توجیہ کر رہے ہیں تو ہمیں بھی بعید سے بعید توجیہ کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔

امام احمدؒ کی طرف سے حج تمتع کی افضلیت پر دلائل اور ان کی توجیہات:

مصنف نے اگلے سے اگلے تمتع والے باب کو حنبلیہ کی تائید کیلئے پیش کیا ہے۔

حدیث تمتع کی توجیہات (من جانب الاحناف):

(۱) تمتع کا یہ معنی نہیں کہ خود تمتع کیا بلکہ معنی یہ ہے کہ تمتع کی اجازت دیکر اس کو بھی مشروع قرار دیا ہے۔

(۲) تمتع سے مراد تمتع لغوی ہے۔ یعنی ایک سفر میں آپ ﷺ نے حج بھی کیا اور عمرہ بھی کیا۔ تمتع لغوی و قرآن اصطلاحی دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ (یایوں کہا جائے کہ تمتع بمعنی قارن ہے)۔

امام احمدؒ کی طرف سے تمتع کی افضلیت پر دوسری دلیل:

مسلم شریف جلد اول ص ۳۹۳ پر حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی حدیث ہے اس میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ و صحابہؓ مکہ میں پہنچے تو آپ ﷺ نے فرمایا حج عمرہ سے فتح کر لو اور جو افعال کر چکے ہو ان کو عمرے کے بنا دو اور پھر یوم الترویہ سے احرام حج باندھ لینا۔ اس (امر) کے بارے میں صحابہؓ کو تردد ہوا (جیسا کہ مسلم جلد اول ص ۳۹۰ پر حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے اَوْ مَا شِعِرْتِ اَنِّيْ اَمَرْتُ النَّاسَ بِاَنْ يَّرْتَدُوْا اِلَيْهِ) تو اس تردد پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فَلَا اِنِّيْ سَقْتُ الْهَدْيَ لَفَعَلْتُ مِثْلَ الَّذِيْ اَمَرْتُكُمْ بِهٖ۔ اور حدیث عائشہؓ (جس کا ذکر ابھی ہوا) میں وَلَوْ اِنِّيْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ اَمْرِيْ مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سَقْتُ الْهَدْيَ عَنِ الْفَاظِ ہیں۔ اور بخاری ج اول ص ۲۱۳ پر ابو نعیم کی حدیث فَلَوْ لَا اِنِّيْ سَقْتُ الْهَدْيَ لَفَعَلْتُ مِثْلَ الَّذِيْ اَمَرْتُكُمْ الْخ کے الفاظ ہیں۔ یعنی میں اگر سابق الہدی نہ ہوتا تو میں بھی فتح حج بال عمرہ والا تمتع کر لیتا۔ تو رسول اللہ ﷺ تمتع کرنے کی تمنا کر رہے ہیں۔ اور تمنا تو افضل کی ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمتع افضل ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ و ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ ہم اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

یہ وہ دلیل ہے جس کو حنبلیہ عام طور پر پیش کرتے رہتے ہیں۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ ہمیں یہ دیکھنا ہو گا کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد (لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ اَمْرِيْ مَا

اُسْتَدْبَرْتُ الخ) کا سبب کیا ہوا۔ تو اس کا سبب یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب صحابہ کو حج بالعمرة کرنے کا حکم کیا تو ان پر اس سے بڑی گرانی گذری اور تردد ہوا۔ یوم عرفہ قریب تھا بلکہ بعض نے تو یہ بھی سوال کیا کہ پورے حلالی ہو جائیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں پورے حلالی ہو جاؤ۔ جیسا کہ بخاری جلد اول ص ۲۱۲ باب التمتع والقرآن والإفراد بالحج الخ میں ابن عباسؓ کی حدیث ہے اس میں ہے قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ ﷺ صَبِيحَةَ رَابِعِ مِهْلَيْنِ بِالْحَجِّ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَجْعَلُوهَا عُمْرَةً فَتَعَاظَمَ ذَلِكَ عَنْهُمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَيُّ الْحِلِّ؟ قَالَ الْحِلُّ كُلُّهُ - الْحِلُّ كُلُّهُ سے پورے حلالی ہونے کی وضاحت معلوم ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ عورتوں سے بھی حلالی ہو جاؤ۔ بعض کی زبان سے یہ لفظ بھی نکلا کہ ہم عرفات میں اس حال میں پہنچیں گے کہ تَقْطُرُوْا مَذَا كَيْفُنَا جیسا کہ مسلم شریف جلد اول باب بَيَانُ وُجُوْهِ الْإِحْرَامِ وَأَنَّهُ يَجُوزُ إِفْرَادُ الْحَجِّ الخ کے تقریباً اخیر میں ص ۳۹۲ پر جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی حدیث میں فَنَاتَيْنِي عَرَفَةَ تَقْطُرُوْا مَذَا كَيْفُنَا الْمَنِيِّ کے الفاظ منقول ہیں۔ تو اس سے آپ ﷺ کو غصہ آیا۔ مسلم شریف جلد اول کے اسی باب کے ص ۳۹۰ پر حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ حضرت عائشہؓ کے پاس آئے۔ حضرت عائشہؓ غماتی ہیں کہ آپ ﷺ غصے میں تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ عجب لوگ ہیں کہ میں ان کو ایک چیز کا امر کرتا ہوں لیکن یہ لوگ نہیں مانتے۔ اس موقع پر فرمایا وَلَوْ إِنْسَى اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سَقْتُ الْهَدْيَ اگر یہ سوق ہدی والا مانع نہ ہوتا تو میں خود حلالی ہو جاتا جس سے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلالی ہونے میں کوئی تردد نہ ہوتا۔ تو بھی!! اس سے مقصود تمنا نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود اپنی مجبوری کو ظاہر کرنا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہوا جیسا کہ عمرہ حدیبیہ میں ہوا تھا۔ جب قریش کی شرائط مان کر آپ ﷺ نے مدینہ جانے کا حکم فرمایا اور فرمایا کہ حلالی ہو جاؤ تو وہاں بھی صحابہ ﷺ کو تردد ہوا۔ ام سلمہؓ کے پاس آپ ﷺ آئے انہوں نے مشورہ دیا کہ آپ ﷺ کسی کو نہ کہیں آپ ﷺ خود جلد سے حلالی ہو جائیں چنانچہ آپ ﷺ نے اسی پر عمل کیا۔ جب خود حلالی ہو گئے تو تمام صحابہ ﷺ بھی حلالی ہو گئے اور حلالی ہونے میں کسی کو تردد نہ رہا۔

علاوہ ازیں یہ کوئی قانون تو نہیں کہ جس چیز کی تمنا کی جائے وہ لامحالہ افضل ہو۔ بعض دفعہ مفضل کی بھی تمنا ہوتی ہے۔ امام احمد: کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر سائق الہدی ہو تو قرآن افضل ہے اور اگر سائق الہدی نہ ہو تو پھر ترجیح افضل ہے۔ یہ قول روایات پر زیادہ منطبق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو روایات ہمارے سامنے آئی ہیں۔ کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قارن سے فسخ کرایا ہو بلکہ فسخ کا حکم ان کو دیا جو مفرد تھے یا جنہوں نے میقات سے عمرے کا احرام باندھا ہوا تھا۔ (تو نبی ﷺ سائق الہدی تھے ان کے لیے قرآن افضل تھا)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ

اصطلاحی تمتع یا فسخ الحج بالعمرة والتمتع کے متعلق تین احادیث کا بیان اور ان کی توجیہات:

﴿ص ۱۶۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ ..... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ

نُوفَلٍ : فَقَالَ الضَّحَّاكُ بْنُ قَيْسٍ لَا يَصْنَعُ ذَلِكَ إِلَّا مَنْ جَهَلَ أَمْرَ اللَّهِ :

پہلی تقریر : جس تمتع کا وہ تذکرہ کر رہے تھے اس سے تمتع اصطلاحی مراد ہے۔ ضحاک کا تمتع اصطلاحی کے بارے میں یہ لفظ کہنا لَا يَصْنَعُ ذَلِكَ إِلَّا مَنْ جَهَلَ أَمْرَ اللَّهِ تَعَالَى ان کے اپنے فہم کے اعتبار سے ہے۔ کہ انہوں نے قرآن کی آیت اتموا الحج والعمرة کا مطلب یہ سمجھا ہوا تھا کہ حج و عمرہ کو الگ الگ سفروں کے ساتھ کیا جائے۔

فَقَالَ سَعْدُ بْنُ سَعْدٍ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أَخِي :

پس حضرت سعدؓ کی طرف سے رد کرنا بجا ہے۔

فَقَالَ الضَّحَّاكُ فَإِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ؓ قَدْ نَهَى عَنْ ذَلِكَ :

اس سے نبیؐ کی تنزیہی مراد ہے۔

فَقَالَ سَعْدُ ؓ قَدْ صَنَعَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَصَنَعَهَا مَعَهُ :

تقریر اول : گو حضرت عمرؓ اس کو مرجوح سمجھتے ہیں اولیٰ نہیں سمجھتے مگر پھر بھی یہ (تمتع) اولیٰ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے یہ کہا ہے۔ یعنی اس کے کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور اس کو مشروع قرار دیا ہے۔ (اس جملے کی یہ ایک تقریر ہوگی)

دوسری تقریر : تمتع سے مراد تمتع اصطلاحی نہیں ہے بلکہ فسخ الحج بالعمرة والا تمتع ہے۔ اس کے متعلق ضحاکؓ کا یہ کہنا لَا يَصْنَعُ ذَلِكَ إِلَّا مَنْ جَهَلَ أَمْرَ اللَّهِ ۔ بالکل بجا ہے۔ کیونکہ وہ (فسخ الحج بالعمرة) اُس سال کی خصوصیت تھی۔ اور مقصود اس سے رسم جاہلیت کا رد تھا۔ آگے سے اس پر حضرت سعدؓ کا کہنا : ”بَنَسَ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أَخِي“ بھی بجا ہے۔ کیونکہ ان کو اس خصوصیت کا علم نہیں ہو سکا۔ آگے سے پھر ضحاکؓ کا کہنا کہ یہ نبیؐ تحریم تھی۔ پھر آگے سے حضرت سعدؓ کا کہنا کہ : ”قَدْ صَنَعَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيْ أَمْرَ بِهِ : (یعنی کرنے کا حکم فرمایا تھا)۔ حضرت سعدؓ کا بَنَسَ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أَخِي کہنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گو ضحاکؓ کی بات درست تھی کہ اب اگر کوئی یہ کرے گا تو وہ جاہل ہے لیکن سورۃ حدیث کا مقابلہ تھا اس لیے اس کو بَنَسَ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أَخِي کہا۔

﴿ص ۱۶۹﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ ..... عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ : وَهُوَ يَسْأَلُ

عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ ؓ عَنِ التَّمَتُّعِ بِالْعُمْرَةِ

یہ تمتع اصطلاح تھا اس لیے ابن عمرؓ نے اس کے جواب میں کہا بھی حلال ہے۔ (فسخ الحج بالعمرة والا تمتع یہاں مراد نہیں وہ تو حرام ہے)۔ فَقَالَ الشَّامِيُّ إِنَّ أَبَاكَ قَدْ نَهَى عَنْهَا الخ یہ نبیؐ کی تنزیہی اور شامی نبیؐ کی تحریمی سمجھا ہوا تھا۔ اس

لیے ابن عمرؓ نے جواب میں یہ کہنے کی بجائے ”کہ یہ نبی تزیہی ہے تحریمی نہیں ہے چونکہ وہ عامی آدمی تھا اس قسم کا جواب نہیں سمجھتا تھا“ یوں کہا کہ اگر میرے باپ نے اس کی نبی کی ہے تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو کیا ہے یعنی اس کے کرنے کو مشروع فرمایا ہے۔ اب ثوبتا کہ رسول اللہ ﷺ کی اتباع کرے گا یا میرے باپ کی اتباع کرے گا الخ۔

﴿ص ۱۶۹﴾ حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ: وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى

عَنْهُ مُعَاوِيَةُ ؓ:

سوال: معاویہ ؓ سے پہلے تنج سے نبی کرنے والے عمرؓ اور عثمانؓ ہیں۔ پھر ان کو اول کیسے کہہ دیا گیا ہے؟  
اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): ممکن ہے ابن عباسؓ کو عمرؓ و عثمانؓ کی نبی کا علم نہ ہو سکا ہو۔

جواب (۲): یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معاویہ ؓ کی نبی ذرا سخت ہو اور عمرؓ و عثمانؓ کی نبی سخت نہ ہو۔ (اب معنی ہو گا کہ سختی سے منع کرنے والے پہلے شخص معاویہ ؓ تھے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّلْبِيَةِ

احرام باندھتے وقت ایک بار تلبیہ کہنا واجب، تین بار سنت ہے اور بقیہ مواضع میں کثرت سے کہا جائے:

احرام کی ابتداء کے وقت ایک دفعہ تلبیہ کہنا واجب ہے اور تین دفعہ کہنا سنت ہے۔ اس کے علاوہ باقی مختلف مواضع میں کثرت سے تلبیہ کہنا مندوب ہے۔ تلبیہ کے قائم مقام سوقِ حدی بھی ہو جاتا ہے۔ یعنی جیسے ایک دفعہ تلبیہ کہنے سے آدمی احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تلبیہ نہ کہا بلکہ سوقِ حدی کر لی پھر بھی وہ محرم بن جاتا ہے۔

بعض نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تلبیہ سنت ہے۔ بعض کا قول رکیت کا بھی نقل کیا گیا ہے۔ رکیت کا قول امام صاحبؒ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بعض کے نزدیک رکیت نہیں بلکہ واجب ہے۔ ترک سے دم لازم آتا ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کا مذہب وجوب کا نقل کیا ہے۔ لیکن ترک سے دم لازم نہیں آتا۔

مرد اور عورت کیلئے تلبیہ کہنے اور اس میں اضافہ کی ترتیب:

مردوں کو تلبیہ بلند آواز سے کہنا ہے اور عورتوں کو پست آواز سے۔ اگر کوئی تلبیہ منقول (جس کو تلبیہ سنت بھی کہتے ہیں) پر اضافہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی ترتیب نہ بدلے۔ تو اس کی صورت یہی ہوتی ہے کہ آخر میں اضافہ کرنا ہے تو کرے (ابتداء اور وسط میں اضافہ نہ کرے تاکہ ترتیب نہ بدلے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ عِنْدَ الْإِحْرَامِ

احرام سے قبل غسل کرنا سنت ہے جیسے جمعہ کا غسل سنت ہے اسی طرح یہ بھی۔ مگر یہ (غسل) سنت عظیم ہے سنت تطہیر

نہیں ہے۔ حائضہ و نفساء بھی یہ غسل کرے اگرچہ وہ طاہرہ نہیں ہوگی۔

**الحاصل:** خوب بدن کو منلے، ناخن کٹوائے، زیر ناف بال وغیرہ صاف کرے۔ اور پھر دو چادریں احرام کی پہن لے۔ ایسی خوشبو جس کا اثر باقی رہتا ہو بدن پر لگا سکتا ہے کیونکہ وہ بدن کے تابع ہو جاتی ہے کپڑے پر نہیں لگا سکتا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيتِ الْإِحْرَامِ لِأَهْلِ الْآفَاقِ

مواقیت زمانی اور مکانی کی تفصیل:

مواقیت احرام دو قسم پر ہیں۔

(۱) **مواقیت زمانی:** شوال، ذیقعد، ذی الحج ان کو اشہر حج بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) **مواقیت مکانی:** مواقیت مقررہ ہیں جن کا حدیث میں ذکر ہے۔ آفاقی کے لیے ان مواقیت مکانیہ سے بغیر احرام کے تجاوز جائز نہیں۔ اگر اشہر حج نہ بھی ہوں تب بھی یہاں سے احرام باندھنا ضروری ہے۔ جا کر پہلے عمرہ کرے، پھر اپنا جو کام کرنا ہو وہ کرے اور جن لوگوں کے راستے میں مواقیت مکانیہ دو آتے ہیں جیسے اہل مدینہ کے راستے میں دو میقات ہیں ذوالحلیفہ بعید ہے جس کو آج کل کی اصطلاح میں آبار علی کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بعد ایک اور آتا ہے تو اہل مدینہ کیلئے دوسرے میقات سے احرام باندھنا ضروری ہوتا ہے۔ (اگرچہ اول میقات سے احرام باندھنا افضل ہے) مواقیت مکانیہ سے احرام کی تقدیم بھی جائز ہے بلکہ افضل ہے۔ یہ تو اپنی ہمت کی بات ہے (بحری راستہ میں پاکستانیوں کیلئے یلملم آتا ہے اور بڑی طور پر جائیں تو کراچی (پاکستان کا ایک بڑا شہر ہے) ہی سے احرام باندھتے ہیں۔

﴿ص ۱۷۱﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: وَقَتٌ لِأَهْلِ الْمَشْرِقِ الْعَقِيقُ:

اہل مشرق سے مراد اہل عراق ہیں۔ ان کا میقات کسی حدیث میں ذات عرق ذکر ہے اور کسی میں عقیق ذکر ہے۔ ان میں کوئی تعارض نہیں اس لیے کہ یہ دونوں مقام قریب قریب ہیں۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي مَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ لُبْسُهُ

جو کپڑا انسان کی بناوٹ پر سلا ہوا ہو جیسے قمیض، شلوار وغیرہ۔ ان کو پہننا منع ہے۔ پس اگر کوئی سلی ہوئی چادر استعمال کرتا ہے تو اس کے لیے جائز ہے اور اگر ایک پاٹ کی ہو، سلی ہوئی نہ ہو تو یہ اولیٰ ہے۔ محرم کیلئے ایسی جوتی پہننا بھی منع ہے کہ جس سے ٹخنے ڈھک جائیں۔ دستانے اور جورا میں بھی مرد محرم کیلئے پہننا منع ہیں۔ عورت محرمہ کیلئے قفازین پہننا جائز ہے۔ حدیث میں جو لا تلبس القفا ذین آ رہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت ویسے ہی ضعیف الخلق ہے کام کاج اور سامان اٹھانے میں دقت ہوگی اس لیے منع فرمایا اور نہ از روئے مسئلہ جائز ہے۔ محرم مرد کیلئے سر کو ڈھانپنا بھی منع ہے۔ محرم عورت کیلئے چہرے کو ڈھانپنا منع ہے اس لیے کہ مرد کا احرام سر میں ہوتا ہے اور عورت کا احرام چہرے میں ہوتا ہے ستر کے لیے کپڑا ڈالنا ہو تو اس کے

لیے یہ حکم ہے کہ کپڑا چہرے پر ڈال لے۔ چہرے سے نہ لگے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي لُبْسِ السَّرَاوِيلِ وَالْخَفَيْنِ لِلْمُحْرَمِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْإِزَارَ وَالنَّعْلَيْنِ

اگر مجبوری ہو اور ستر کیلئے کوئی اور کپڑا نہ ہو تو اس کا پہننا لازم ہے اور دم بھی لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اتنی بڑی ہو کہ اس کی ہیئت بگاڑ کر استعمال کر سکتا ہے تو اس کو استعمال کرے۔ اب اس پردہ بھی لازم نہیں آئے گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُحْرَمُ وَ عَلَيْهِ قَمِيصٌ أَوْ جُبَّةٌ

سر چھپانا جنایت ہے، لہذا فیض اتارتے وقت اس کو پھاڑ دے۔ اگر معروف طریقے سے اتارے گا تو بوجہ تغطیۃ الراس ایک اور جنایت ہو جائے گی اور دوم لازم آجائیں گے۔

### بَابُ مَا جَاءَ مَا يَقْتُلُ الْمُحْرَمُ مِنَ الدَّوَابِّ

﴿ص ۱۷۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي الشَّوَّارِبِ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا

خَمْسُ فَوَاسِقٍ يَقْتُلْنَ فِي الْحَرَمِ الْفَارَةَ وَالْعَقْرَبُ وَالْغُرَابُ وَالْحَدْيَا (چیل) وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ:

حالت احرام میں فواسق خمسہ کے علاوہ درندوں کے قتل میں اختلاف:

احناق کے نزدیک: ان خمس کے سوا کسی کو قتل کرنا جائز نہیں البتہ شیر، چیتا، بھیڑیا اور دوسرے جنگلی درندے جو مفترس ہوں کلب عقور کے حکم میں ہو کر مستثنیٰ ہو جائیں گے۔ اور کوئی جانور مستثنیٰ نہیں۔

امام شافعی کے نزدیک: ہر غیر ما کول اللحم کو قتل کر سکتا ہے۔ خمس میں حصہ نہیں ہے۔

امام مالک کے نزدیک: ہر موذی جانور کو قتل کر سکتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَبَامَةِ لِلْمُحْرَمِ

نفس حجامت تو جنایت نہیں ہے۔ لیکن اگر کسی ایسی جگہ لگواتا ہے جہاں سے بال کاٹنے پڑیں جیسے سر ہے تو پھر بال کاٹنا جنایت ہو جائے گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ تَزْوِيجِ الْمُحْرَمِ

مسئلہ تزویج محرم:

یہ مسئلہ بھی مشہور اختلافی مسائل میں سے ہے۔

**احناف کے نزدیک:** محرم کیلئے مناسب تو نہیں کہ احرام کی حالت میں نکاح کرے۔ لیکن اگر کسی مصلحت کی بنا پر کر لیا تو منعقد ہو جاتا ہے۔

**جمہور کے نزدیک:** یہ نکاح کا عدم اور باطل ہے۔ اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ البتہ مجوزین نکاح اور غیر مجوزین نکاح دونوں کے ہاں حالت احرام میں وطی جائز نہیں۔

**اس نزاع کا فیصلہ مشکل** ہے کیونکہ دونوں طرف صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ ابن مسعود، ابن عمر، انس، ابن عباس، جواز کے قائل ہیں اور عمر و علی عدم جواز کے قائل ہیں۔ (اور جو مسئلہ قرن اول میں مختلف فیہ ہو جائے اس میں فیصلہ مشکل ہوتا ہے)۔ مگر بظاہر احناف کا مذہب رائج معلوم ہوتا ہے۔ حضرت میمونہ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کرنے کی روایتوں میں اختلاف ہے۔ شوافع کا استدلال ابو رافع رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے۔ ابو رافع رضی اللہ عنہ کی روایت مصنف نے ذکر کی کہ تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ اور اس روایت کو مصنف نے حسن کہا ہے۔

اس کے مسند و مرسل ہونے میں اختلاف ہو گیا تو حماد بن زید اس کو مسند ذکر کرتا ہے اور مالک بن انس اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں۔ اور امام مالک بن انس کا مرتبہ حماد سے فائق ہے۔ پھر امام مالک بن انس کا متابع سلیمان بن یسار بھی موجود ہے تو اس طرح مرسل ہونے کا پلہ بھاری ہو گیا۔

مرسل حدیث احناف و مالکیہ کے ہاں توجہ ہوتی ہے لیکن شوافع و حنابلہ کے ہاں حجت نہیں۔ اس لیے مصنف نے اس کے بعد یزید بن اہم رضی اللہ عنہ کی روایت عَنْ مَيْمُونَةَ ذَكَرَ قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ حَلَالٌ۔ مگر اس کے بارے میں بھی یہ اختلاف ہو گیا کہ یہ مسند میمونہ ہے یا مسند یزید بن اہم؟ دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ اور یزید بن اہم میمونہ کا بھانجا ہے۔ ابو رافع رضی اللہ عنہ قاصد ہے۔ ظاہر ہے کہ ان سے زیادہ حقیقت حال کا واقف کوئی نہیں ہو سکتا۔ پس اس طرح مصنف نے زور لگا کے یہ ثابت کر دیا کہ میمونہ کے ساتھ آپ ﷺ کا تزوج حالت احرام میں نہیں ہوا بلکہ حالت حل میں ہوا ہے

**احناف کا استدلال** حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے۔ اس کے بعد مصنف نے حسب عادت بِأَبِ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ ذَكَرَ كَمَا رَأَى فِي رِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي حَدِيثِ ذَكَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ۔ اس کو حسن صحیح کہا ہے۔ یہی حدیث حنفیہ کا مستدل ہے یہ بڑی مضبوط حدیث ہے۔

امام بخاری نے اس کو بخاری میں چار مقام پر ذکر کیا ہے۔ اور یزید بن اہم رضی اللہ عنہ کی روایت کو ایک جگہ بھی ذکر نہیں کیا (تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ والی روایت بخاری میں ہے ہی نہیں)۔ حتیٰ کہ حافظ کو یہ ماننا پڑ گیا کہ یزید بن اہم رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کی شرط پر پوری نہیں ہوتی۔ اور یہ بھی کہا کہ اس مسئلہ میں بخاری کا میلان اہل کوفہ (نعمان) کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

**الحاصل:** یہ حدیث اصح مافی الباب ہے۔ ظاہر ہے کہ اصح مافی الباب (حدیث) کو اصل بنایا جائے گا۔ اور اس کے مخالف روایت کی توجیہ کی جائے گی۔

پھر اگر فقہ رواۃ کو دیکھا جائے تو اس سے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے زہری و عمرو بن دینار کا آپس

میں اس مسئلہ میں مکالمہ ہوا۔ زہری نے یزید بن اصبہؓ کی روایت پیش کی اور عمرو بن دینار نے ابن عباسؓ کی روایت پیش کی۔ اور یزید بن اصبہؓ کے متعلق عمرو نے کہا کہ وہ کیا جانتا ہے اعرابی، بوال یعنی فقہات میں ابن عباسؓ کا درجہ فائق ہے اور وہ مفوق ہے تو اس جہت سے بھی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ (لہذا اب احناف کا متدل روایت ابن عباسؓ سے پکا ہو گیا)۔

اب ایسی کوئی کلام نہیں ہے جس میں اس حدیث کی صحت و ضعف سے بحث ہو۔ البتہ فریق مخالف کے چونکہ حدیث خلاف ہے اس لیے ان کو اس کی توجیہات کرنے کا حق حاصل ہے۔ اب ہم ان کی توجیہات ذکر کرتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان کا جواب بھی دیتے ہیں۔

فریق مخالف کی جانب سے روایت ابن عباسؓ کی توجیہات اور ان کے جوابات:

**توجیہ (۱):** کسی نے یہ توجیہ کی ہے کہ یہ (روایت ابن عباسؓ) خصوصیت پر محمول ہے (کہ حضور ﷺ کیلئے حالت احرام میں نکاح جائز ہے)

**جواب:** احناف جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اصل عدم خصوصیت ہے۔ اگر خصوصیت کی کوئی دلیل ہے تو لاؤ۔

**توجیہ (۲):** ان کی بڑی توجیہ یہ ہے جس کو مصنف نے بھی ص ۷۲ پر باب ۷۲۰ میں "مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي ذَالِكَ" کے اندر ابن عباسؓ کی حدیث میں فَقَالَ بَعْضُهُمْ کے حوالہ سے وَظَهَرَ أَمْرُ تَزْوِيجِهَا وَهُوَ مُحَرَّمٌ ذکر کیا ہے۔

**جواب:** یہ ہے کہ یہ توجیہ اس واقعہ پر منطبق نہیں ہے واقعہ یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے عمرہ حدیبیہ میں کفار سے صلح کر لی تھی۔

اور یہ طے ہوا تھا کہ اگلے سال آپ ﷺ عمرہ کرنے آئیں۔ تین دن رہیں۔ چنانچہ اس صلح کے مطابق آپ ﷺ اگلے سال عمرہ کیلئے گئے جس کو عمرۃ القضاء کہتے ہیں۔ جب آپ ﷺ عمرہ سے فارغ ہو گئے تو کفار نے علیؓ کو کہا کہ اپنے صاحب کو کہو کہ

تین دن پورے ہو گئے ہیں لہذا چلے جائیں۔ تو نبی ﷺ نے اس موقع پر فرمایا کہ میں نے میمونہؓ کے ساتھ نکاح کیا ہے میں بناء (رخصتی) کرنا چاہتا ہوں مجھے مکہ میں رہنے کا کچھ اور وقت دیا جائے تو انہوں نے انکار کیا۔ آپ ﷺ نے مکہ سے خروج کیا اور

مقام سرف میں آ کر بناء فرمائی۔ تو دیکھئے کہ امر تزوج کا ظہور حالت احرام میں ہونے کی بجائے حالت حل میں ہو رہا ہے۔ بلکہ احناف کیلئے (اس میں) گنجائش ہے کہ وہ مخالف روایت کی یہ توجیہ کریں کہ تَزْوِجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَيْمُونَةَ ۖ وَهُوَ

حَلَالٌ أُنِيَ ظَهَرَ أَمْرُ تَزْوِيجِهَا وَهُوَ حَلَالٌ۔ (یہ توجیہ اس واقعہ پر بہت اچھی طرح منطبق ہو جائے گی نہ کہ ان کی توجیہ)۔

**توجیہ (۳):** تَزْوِجَ مَيْمُونَةَ ۖ وَهُوَ مُحَرَّمٌ کی توجیہ: داخل فی الحرم کرتے ہیں (کہ خود محرم نہیں تھے بلکہ داخل فی الحرم تھے)۔

**جواب:** یہ توجیہ بھی دو وجہ سے غلط ہے۔ (۱): ایک تو اس لیے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر نبی ﷺ میقات سے احرام کے بغیر تجاوز کر گئے۔ اس توجیہ کو مضبوط بنانے کیلئے حافظ نے یہ احتمال پیدا کیا کہ ممکن ہے اس وقت تک ابھی موافقت کا تقرر نہ ہوا ہو۔

**جواب:** ہم کہتے ہیں کہ احتمال سے کام نہیں چلے گا۔ (حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تعین موافقت تو پہلے ہی ہو چکا تھا جیسا کہ اس سے پہلے سال ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا)۔

(۲): بخاری جلد اول کے ص ۲۳۸ پر بَابُ تَزْوِجِ الْمُحْرِمِ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں لفظ اس طرح ہیں تَزْوِجٌ مِّمُّونَةٌ وَهُوَ مُحْرِمٌ۔ اور بخاری جلد دوم کے ص ۶۶ پر بَابُ نِكَاحِ الْمُحْرِمِ میں حضرت ابن عباسؓ سے حدیث ہے اس میں لفظ ہیں تَزْوِجِ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ۔ اس تقابل کا تقاضہ یہ ہے کہ محرم کا معنی حالت احرام ہو۔ اس کا معنی داخل فی الحرم نہ ہو۔ ورنہ تقابل فوت ہو جائے گا۔

**الحاصل:** نبی ﷺ کا نکاح میمونہؓ سے حالت احرام میں ہوا ہے۔ میمونہؓ کے نکاح سے متعلق عجائبات زمانہ حقیقت پر مبنی ہیں۔ نسائی کی روایت میں ہے راوی تعجب کرتا ہے کہ عجائبات زمانہ سے ہے یہ بات کہ میمونہؓ کا نکاح بھی مقام سرف میں ہوتا ہے اور بناء بھی مقام سرف میں ہوتی ہے اور ان کی وفات بھی مقام سرف میں ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات عجائبات زمانہ سے تب بنے گی جب یہ مختلف سفر و کا واقعہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ مکہ کی طرف جاتے ہوئے مقام سرف میں نکاح ہوا جبکہ آپ ﷺ محرم تھے اور مقام سرف میں بناء ہوئی مکہ سے واپس آتے ہوئے۔ اور پھر کسی سفر میں وہاں مقام سرف میں پہنچیں تو فوت ہو گئیں۔ یا یوں کہو! کہ صورت حال دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو یہ نکاح مکہ کی طرف جاتے ہوئے ہوا ہے کہ جب آپ ﷺ محرم تھے یا مکہ سے واپسی پر ہوا ہے کہ جب آپ ﷺ احرام سے فارغ ہو چکے تھے۔

اگر پہلی صورت ثابت ہو جاتی ہے تو مذہب احناف ثابت ہے اور اگر دوسری صورت ثابت ہو جاتی ہے تو مذہب شوافع ثابت ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا احتمال مرتفع ہے اس لیے کہ اصل واقعہ پر منطبق نہیں ہے پس پہلا احتمال متعین ہو گیا (اور مذہب احناف ثابت ہو گیا کہ حضور ﷺ کا نکاح حالت احرام میں ہوا ہے)۔ پس معلوم ہوا کہ محرم کا نکاح جائز ہے باطل نہیں ہے۔

**سوال:** جمہور کی طرف سے سوال یہ ہے کہ ابو رافعؓ اس نکاح میمونہؓ کے قاصد ہیں۔ یزید بن اصمؓ میمونہؓ کے ابن اخت ہیں اور میمونہؓ خود صاحب واقعہ ہیں۔ تو دوسرے لوگوں کی نسبت حقیقت حال سے یہ زیادہ واقف ہیں۔ اور یہ (حضرت ابو رافعؓ وغیرہ) کہتے ہیں وہو حلال۔ جبکہ تم اے خفیو! دوسرے حضرات کو علم بالا حوال کہتے ہو۔

**جواب (۱):** اس کا ایک جواب اوپر عرض کر دیا گیا ہے۔ (کہ تَزْوِجٌ مِّمُّونَةٌ وَهُوَ حَلَالٌ اُنْیَ ظَهَرَ اَمْرُ تَزْوِجِهَا وَهُوَ حَلَالٌ والی توجیہ کر لی جائے)۔

**جواب (۲):** دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ تمام حالات کو ملحوظ رکھنے سے یہ شبہ دور ہو جائے گا وہ حالات یہ ہیں کہ میمونہؓ مکہ میں تھیں اور حضور ﷺ مدینہ میں تھے۔ میمونہؓ کے ساتھ نکاح کا پیغام حضرت ابو رافعؓ کے ذریعہ بھجوا یا۔ پھر آپ ﷺ عمرۃ القضاء کیلئے تشریف لیجاتے ہوئے مقام سرف میں جب پہنچے تو حضرت عباسؓ جو میمونہؓ کی طرف سے وکیل نکاح تھے وہ بھی وہاں پہنچے تو وہاں انہوں نے آپ ﷺ کا نکاح کر دیا۔ اور یہاں نہ میمونہؓ ہیں اور نہ ابو رافعؓ۔ اور وہ تو احرام کی حالت تھی۔ حضرت عباسؓ اگر اس بارے میں کوئی روایت ہوتی تو وہ حتمی ہوتی مگر ان سے تو کسی کوئی روایت نہیں ہے۔ ہاں ان کے لڑکے ابن عباسؓ سے ہے (وہو حرام والی)۔ ظاہر ہے والد نے یہ بتایا ہوگا۔ اس طرح حقیقت حال سے زیادہ

واقف ابن عباسؓ ہوئے اس لیے ہم ان کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔

**سوال:** وہ یہ ہے کہ جمہور کے پاس قولی روایت ہے۔ جو کہ مسلم شریف کے جلد اول ص ۳۵۳ پر بَابُ تَحْرِيمِ نِكَاحِ الْمُحْرَمِ وَ كَرَاهَةِ خُطْبَتِهِ میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: إِنَّ الْمُحْرَمَ لَا يُنْكَحُ وَلَا يُنْكَحُ. ضابطہ ہے کہ جب قول فعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

**جواب (۱):** ایک تو پہلے ظاہر ہو چکا ہے کہ تعارض ہونے کیلئے قوت میں مساوات ضروری ہے۔ جبکہ ابن عباسؓ کی فعل والی روایت اصح مافی الباب ہے اور یہ قولی روایت اس کے مساوی نہیں ہے۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ اس قولی روایت میں لَا يُنْكَحُ ”وطی“ پر محمول ہے۔ عقد پر محمول نہیں ہے (کہ محرم وطی نہیں کر سکتا۔ ہاں عقد کر سکتا ہے)۔

**سوال:** حافظ کی طرف سے اس پر اشکال یہ ہے کہ اس کے بعد تو لفظ لَا يُنْكَحُ (کہ محرم وطی نہ کرے) کا بھی کھڑا ہوا ہے وہ اس توجیہ سے آئی ہے۔

**جواب:** ابن ہمام نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ عورت اگر محرمہ ہو تو وہ وطی نہ کرے اور لَا يُنْكَحُ مذکر کا صیغہ بتاویل شخص ہے۔

**جواب (۳):** اس روایت میں وَلَا يَخْطُبُ کا لفظ بھی ہے وہ بھی اس حدیث کا حصہ ہے حالانکہ وَلَا يَخْطُبُ کی نہی ہمارے نزدیک نہی تنزیہی کی ہے۔ پس جب بعض حدیث میں نہی، تنزیہی کی ہوئی تو باقی حدیث میں بھی نہی، تنزیہی کی ہوگی ورنہ فرق بتلاؤ؟ واللہ اعلم۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي أَكْلِ الصَّيْدِ لِلْمُحْرَمِ

**محرم کیلئے حرمت اکل میں دلالت و اشارہ کے مؤثر ہونے میں اختلاف:**

**عند الاحناف:** حرمت میں دلالت و اشارہ (مؤثر) ہے۔

**دلالت و اشارہ میں فرق:** ان میں یہ فرق ہوتا ہے کہ اشارہ حاضر میں ہوتا ہے اور دلالت غائب میں۔ اگر حلالی نے شکار محرم کی طرف سے کیا اس میں نہ کوئی دلالت ہے نہ کوئی اشارہ۔ اور نہ اعانت ہے۔ تو محرم کیلئے اس کو کھانا حلال ہے۔ اگرچہ شکار کرنے والے نے محرم کو کھلانے کی نیت بھی کر لی ہو۔ حاصل یہ ہے کہ حرمت میں نیت مؤثر نہیں ہے۔

**شوافع کے نزدیک:** حرمت میں بھی نیت مؤثر ہے۔

**دلیل احناف:** واقعہ حدیث ابی قتادہؓ ہے کہ یہ نبی ﷺ کے ساتھ سفر میں تھے۔ باقی اصحاب محرم تھے۔ اور یہ غیر محرم۔ انہوں نے اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر حمار وحشی پر حملہ کیا اور اسے شکار کر لیا۔ اب نبی ﷺ کے اصحابؓ میں سے بعض نے کھایا اور بعض نے انکار کر دیا پھر نبی ﷺ سے جب اس بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا اِنَّمَا هِيَ طُعْمَةٌ اطْعَمَكُمْ مَوْهَا

اللہ یعنی کھانے کی اجازت فرمائی۔ اب اس میں سوچنے کی بات یہ ہے کہ ابوقادہؓ ہمارو حشی جیسے بڑے شکار پر حملہ کر رہے ہیں۔ صرف یہ نیت تو نہیں ہوگی کہ یہ سارا میں ہی کھاؤں گا بلکہ دوسرے محرم صحابہؓ کو کھلانے کی بھی نیت کی ہوگی۔ پھر بھی رسول اللہؐ نے اس کا کھانا حلال فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے میں محرم کیلئے نیت مؤثر نہیں ہے۔

**دوسری وجہ:** حرمت میں مؤثر نہ ہونے کی یہ بھی ہے کہ مسلم شریف جلد اول باب تَحْرِيمِ الصَّيْدِ الْمَأْكُولِ الْبَرِّيِّ أَوْ مَا أَصْلَهُ ذَلِكَ عَلَى الْمُحْرَمِ الخ میں ص ۳۸۰ کے اخیر میں ابوقادہؓ کی حدیث کے آخر میں ص ۳۸۱ پر هَلْ مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَوْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِشَيْءٍ قَالَ قَالُوا لَا قَالَ فَكُلُوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا کے الفاظ منقول ہیں۔ نیز ص ۳۸۱ پر پہلی حدیث حضرت شیبانؓ کی ہے اس میں فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا أَوْ أَشَارَ إِلَيْهَا وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ قَالَ أَشْرْتُمْ أَوْ أَعْنَيْتُمْ أَوْ أَصَدَّيْتُمْ کے الفاظ مذکور ہیں۔ تو انہوں نے لا کہا۔ اسی حدیث ابی قتادہؓ کے حاشیہ نمبر اترمذی شریف جلد اول میں ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہؓ سے یہ نہ کہا کہ اس ابوقادہؓ نے تمہارے لیے شکار کیا ہے کیونکہ حضور ﷺ اس بات کو بخوبی جانتے تھے کہ حلالی کا محرم کیلئے شکار کرنا بدو ن محرم کے اشارے کے محرم کیلئے اکل لحم من الصيد کو جائز کرتا ہے۔ نیز آپ ﷺ نے ابوقادہؓ سے سوال نہ کیا کہ هَلْ نَوَيْتَ أَكْلَ أَصْحَابِهِ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت میں نیت مؤثر نہیں ہے۔ واللہ اعلم

**سوال:** ابوقادہؓ غیر محرم کیوں تھے میقات سے بغیر احرام کے کس طرح تجاوز کیا؟

**جواب:** یہ ہے کہ اہل مدینہ کے میقات دو ہیں تو انہوں نے خیال کیا کہ میں اگلے میقات سے احرام باندھ لوں گا اس لیے یہ غیر محرم تھے۔

**دلیل شوافع:** اس باب کی پہلی حدیث ہے قَالَ ﷺ صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَدَّ لَكُمْ. شوافعؒ لام کو لام اجلیہ بناتے ہیں۔ (کہ صید البر تمہارے لیے حلال ہے جبکہ تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو۔ بلکہ نیت بھی نہ کی گئی ہو) پس اس سے ثابت کرتے ہیں کہ حرمت میں نیت بھی مؤثر ہے۔

**جواب:** احناف کی طرف سے ایک جواب دیا جاتا ہے کہ لام اجلیہ نہیں بلکہ لام سببیہ ہے اور یہ بھی دلالت و اشارے والی صورت پر محمول ہے۔ مگر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میں اس جواب کو پسند نہیں کرتا ہوں اس لیے کہ متبادر الی الذہن تو لام کا اجلیہ ہونا ہے۔ پھر خود اپنی طرف سے جواب دیا کہ یہ سد ذرائع پر محمول ہے۔ یعنی نیت سے پھر نوبت دلالت پر پہنچے گی پھر اشارے پر پہنچے گی پھر معاونت پر پہنچے گی۔ (نہ یہ کہ حرمت میں نیت مؤثر ہے)۔ واللہ اعلم

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ لَحْمِ الصَّيْدِ لِلْمُحْرَمِ

﴿ص ۱۷۳﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ ؓ : فَأَهْدَى لَهُ

**حَمَارًا وَحُشِيًّا فَرَدَّهُ عَلَيْهِ:**

اگر یہ حمار وحشی زندہ تھا تو پھر حدیث عنوان کے مطابق نہیں۔ اور اگر اس کا لحم و گوشت تھا تو پھر نبیؐ نے رد کیوں فرمایا؟  
جواب: یہ ہے کہ یہ لحم تھا جیسا کہ بلعجم حمار کے لفظ آتے ہیں۔ باقی رد کرنا سد رائج پر محمول ہے۔ (گولینا و کھانا بھی جائز تھا۔ اگر آپ ﷺ یہ لے لیتے تو پھر ہر منزل پر لوگ لحم صید کو لے کر حاضر ہوتے)۔

**بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِالصَّفَا قَبْلَ الْمَرْوَةِ**

عند الاحناف سعی واجب ہے۔ اور عند الشوافع سعی رکن ہے۔ اسی طرح احناف کے نزدیک ابتداء بالصفا بھی واجب ہے۔  
اگر اس کو ترک کر دیا تو دم لازم آ جائے گا۔

**بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ**

﴿ص ۱۷۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ: لِيَرَى الْمُشْرِكِينَ قُوَّتَهُ:

یعنی شروع شروع میں سعی کی جو صورت بنی اس کا سبب یہ بنا کہ جب صحابہ عمرہ القضاء کرنے کیلئے آئے اور مشرکین مکہ نے ان کو دیکھا تو کہنے لگے کہ مدینہ کی آب و ہوانے ان کو کمزور کر دیا ہے یہ ہو گیا ہے وہ ہو گیا ہے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے سعی کا حکم فرمایا تاکہ ان کے خیال کی تغلیط ہو کہ ہم کمزور نہیں۔ جیسا کہ بخاری جلد اول ص ۲۲۳ پر بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔ إِنَّمَا سَعَى رَسُولُ اللَّهِ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ لِيَرَى الْمُشْرِكِينَ قُوَّتَهُ۔ پھر اس کے بعد حجۃ الوداع میں بھی اس پر عمل کیا گیا تو اللہ کو یہ ادا پسند آئی۔ اب سب کیلئے یہ سعی ہے۔ طحاوی جلد اول ص ۳۱۸ پر بَابُ الرَّمْلِ فِي الطَّوَافِ میں پوری تفصیل مذکور ہے۔

سوال: بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صفا، مردہ کے درمیان ہاجرہ رضی اللہ سے کے دوڑنے کی ادا اللہ کو پسند آئی اس سے یہ (سعی والی) رسم ہو گئی؟

جواب: یہ ہے کہ لامزاحمة فی الاسباب۔

**بَابُ مَا جَاءَ فِي الطَّوَافِ رَاكِبًا**

﴿ص ۱۷۵﴾ حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ هَلَالٍ الصَّوَّافِ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ: طَافَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَاحِلَتِهِ:

سعی اور طواف کے ماشیا واجب ہونے کی کئی وجوہات:

سعی و طواف ماشیا واجب ہے۔ راکباً جائز نہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کی کئی وجہیں بتلائی ہیں۔ (۱) ایک تو یہ ہے کہ لوگوں کو تکلیف ہوگی۔ (۲) دوسری وجہ یہ بتلائی کہ طواف مسجد میں ہوتا ہے اور سواری کے بول و براز کرنے اور مسجد کے

تکوث کا اندیشہ ہے۔ (۳) یہ ہے کہ سوار ہونے کی صورت میں عجز و نیاز کی ہیئت ختم ہو جاتی ہے۔

**سوال:** پھر آپ ﷺ نے سعی اور طواف کو رکاب کیا کیوں فرمایا؟

**جواب:** یہ ہے کہ یہ عذر پر محمول ہے (باقی وہ عذر کیا تھا؟) ممکن ہے وہ عذر یہ ہو۔ کہ لوگ حج کے مسائل دریافت کرتے ہوں تو سواری پر ہونے کی صودت میں بتلانے میں سہولت ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ خود مصنف نے بھی ص ۸۰ اباب ما جاء فی رمی الجمار راکباً میں وَوَجْهَ الْحَدِيثِ عِنْدَنَا أَنَّهُ رَكِبَ فِي بَعْضِ الْأَيَّامِ لِيَقْتَبِذَ بِهِ فِي فِعْلِهِ میں اسی طرح کے عذر و وجہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

**سوال:** نبی ﷺ کا اپنی سواری کو مسجد میں داخل کرنا کیسے جائز ہو گیا؟

**جواب:** یہ ہے کہ آپ ﷺ کی ناقہ بڑی سمجھدار تھی وہ مسجد میں بول و براز نہیں کرتی تھی اور یہ آپ ﷺ کا معجزہ تھا۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الطَّوَافِ عُرْيَانًا

ستر کے ساتھ طواف کرنا واجب ہے۔ اگر بغیر ستر کے طواف کیا تو ہو جائے گا۔ لیکن سختی رہوگا۔ بخلاف صلوة کے کہ صلوة میں ستر فرض ہے۔ (بغیر ستر کے نماز ہوگی ہی نہیں)۔

﴿ص ۱۷۵﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ..... عَنْ زَيْدِ بْنِ أُنَيْعٍ: سَأَلْتُ عَلِيًّا بَأْتِي شَيْءٍ بَعْثُ:

حضرت ابو بکر ؓ کو رسول اللہ ﷺ نے پہلے سمجھایا پھر ان کے بعد حضرت علی ؓ کو یہ چار باتیں دیکر بھیجا۔ اس بارے میں لوگ حضرت علی ؓ سے پوچھا کرتے تھے۔ بعض نادانوں نے یہ سمجھا کہ حضرت علی ؓ کو اس لیے بھیجا کہ ابو بکر ؓ پر اعتماد نہیں تھا۔ یہ سراسر غلط ہے۔ اگر ایسا تھا تو شروع میں ابو بکر ؓ کو کیوں بھیجتے شروع ہی سے حضرت علی ؓ کو بھیج دیتے۔ بلکہ علی ؓ کو بھیجنے کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ کا دستور تھا کہ کئے ہوئے معاہدے کو ختم کرنا امیر کی ذمہ داری ہوتی تھی۔ یا امیر خود نہ ہو تو اس کا کوئی قریبی رشتہ دار ہو۔ تو اس دستور کو پورا کرنے کیلئے بعد میں علی ؓ کو روانہ فرمایا گیا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي دُخُولِ الْكَعْبَةِ

﴿ص ۱۷۶﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ..... عَنْ عَائِشَةَ: إِنْ لَمْ أَكُنْ فَعَلْتُ:

کیونکہ لوگ اس کی تاسی کرتے ہوئے دخول کی کوشش کریں گے۔ پس ظاہر ہے کہ اس سے اذہام ہوگا تکلیف ہوگی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ

دو طرح کی روایتیں آ رہی ہیں بعض صلتی کہہ رہے ہیں اور بعض لم یصل۔ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ واقعہ متعدد ہے کسی وقت نماز پڑھی اور کسی وقت نہیں پڑھی۔ مگر محدثین اس پر راضی نہیں کہ واقعہ متعدد بنایا جائے۔ اس

لیے یہ جواب اچھا ہے کہ جب نفی و اثبات میں تعارض ہو تو ترجیح اثبات کو ہوتی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كُسْرِ الْكُفَّةِ

﴿ص ۱۷۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ..... عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ رَحِمَهُ اللَّهُ : لَوْلَا أَنَّ

قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِالْجَاهِلِيَّةِ لَهَذَمْتُ الْكُفَّةَ:

خانہ کعبہ کی شہادت اور اس کی تعمیر سے ہارون الرشید کے رکنے کی وجہ:

ابن زبیر ؓ نے بیت اللہ کو شہید کر کے نبی ﷺ کی تمنا کے مطابق بنایا۔ پھر بعد میں عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں حجاج نے اس کو منہدم کر کے ایسے بنادیا جیسے اہل جاہلیت کا بنا ہوا تھا۔ ہارون رشید کے زمانہ میں اس نے چاہا کہ پھر نبی ﷺ کی تمنا کے مطابق بنایا جائے تو امام مالکؒ سے پوچھا۔ امام مالکؒ نے منع کر دیا۔ اور فرمایا کہ یہ تو پھر ہر کہ آمد عمارت نو ساخت کی صورت بن جائے گی۔ اور ایسا کوئی بعید بھی نہیں تھا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ وَالرُّكْنِ وَالْمَقَامِ

﴿ص ۱۷۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ : فَسَوَّدَتْهُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ:

انبیاء و صلحاؑ کے چھونے کے باوجود حجر اسود کے سیاہ ہونے کی وجہ:

سوال: صالحین نے بھی تو اس کا استیلام کیا۔ انبیاء و اولیاء کے بھی اس کو ہاتھ لگے ہیں جس سے اس کو سفید ہونا چاہیے تھا۔ جب ایسا نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ من گھڑت ہے۔

جواب (۱): حافظ نے اس کا جواب ایک تو یہ نقل کیا کہ سواد صلیغ ہے مصیغ نہیں ہے۔ کہ یہ اور کو تو رنگین کر سکتا ہے، اس پر کوئی رنگ نہیں چڑھ سکتا۔

جواب (۲): ابن جریر طبری سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ یہ سفید ہوتا مگر عبرت کیلئے اس کو سیاہ ہی رکھا گیا۔ تاکہ لوگوں کو اس سے عبرت حاصل ہو کہ دیکھو پتھر جیسی سخت چیز انسانوں کے گناہوں سے متاثر ہو گئی۔ انسانوں کے دل تو بطریق اولیٰ گناہوں سے متاثر اور سیاہ ہو جاتے ہیں۔

جواب (۳): حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا کہ نتیجہ اخس، ارذل کے تابع ہوتا ہے۔ (ایجاب و سلب ملے تو نتیجہ سالبہ ہوتا ہے کلیہ و جزئیہ ملے تو نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُقُوفِ بِعَرَافَاتِ وَاللَّحَاءِ فِيهَا

﴿ص ۷۷﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ يَزِيدَ بْنِ شَيْبَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وَنَحْنُ وَقُوفٌ بِالْمَوْقِفِ مَكَانًا

يُبَاعِدُهُ عَمْرُو:

عمر و سے مراد عمرو بن دینار ہے جو سفیان کا شیخ ہے۔ یعنی ہم موقف میں ایسے مقام میں ٹھہرے اور وقوف کیا جس کے بارے میں عمرو بن دینار کہتا تھا کہ وہ مقام (جبل رحمت سے) کچھ دور تھا۔  
یباعده عمرو: کا معنی ہے کہ عمرو اس کو دور سمجھتا تھا۔

﴿ص ۷۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: - وَالْخُمْسُ هُمْ

أَهْلُ الْحَرَمِ:

مصنف نے یہ خُمُس کا مصداق بتلایا ہے خُمُس کا مفہوم نہیں بتایا ہے مفہوم تو اس کا یہ بنتا ہے کہ دلیر و بہادر آدمی۔ یہ (حمس) جس کی جمع ہے۔

**بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ عُرْفَةَ كُلَّهَا مَوْقِفٌ**

﴿ص ۷۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَجَعَلَ يُشِيرُ

بِيَدِهِ عَلَى هَيْئَتِهِ

یعنی ہاتھ سے لوگوں کی طرف اشارہ کرتے تھے اور ان کو سمجھاتے تھے کہ اطمینان سے چلو۔ سکون اور وقار اختیار کرو۔

قَالَ حُجُبِي عَنْ أَبِيكَ:

شیخ فانی کی طرف سے اس کی پچی کو آپ ﷺ کے حکم حج پر سوال و جواب:

سوال: اس کا والد شیخ کبیر تھا۔ اور حج فرض ہونے کیلئے قدرت شرط ہے۔ تو پھر نبی ﷺ نے اس کی طرف سے حج کرنے کا اس کو حکم کیسے دیا؟

جواب: یہ ہے کہ تندرستی کے زمانہ میں اس پر حج فرض ہو گیا تھا اس نے سستی کی۔ پس شیخ کبیر ہو گیا اور عمر ہو گیا اس لیے حضور ﷺ نے اس کی بیٹی کو اس کی طرف سے حج کرنے کا حکم فرمایا۔

أَحْلِقْ وَلَا حَرَجَ:

رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت کی ترتیب میں ائمہ کا اختلاف:

عند الاحناف: متتابع وقارن ہو تو اس کے لیے یوم النحر میں، (رمی) ذ (ذبح)، ح (حلق)، ط (طواف زیارۃ) میں

ترتیب ہے۔ مگر پہلے تین میں واجب جب کہ طامیں مستحب ہے۔

اور اگر مفرد باجماع ہو تو اس کے لیے ذبح تو ہے نہیں لہذا را، حا، طامیں ترتیب واجب ہے یہ احناف کا مذہب ہے اگر اس ترتیب کے خلاف ہو گیا تو دم لازم ہو جائیگا۔

جمہور ائمہ اور صاحبین کے نزدیک یہ ترتیب واجب نہیں ہے۔ بظاہر اس حدیث سے ان کی تائید ہوتی ہے۔

جواب (۱): حدیث الباب کا احناف کی طرف سے ایک جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جس زمانہ میں جہل عذر تھا لوگوں کو ابھی مناسک حج معلوم نہیں ہوئے تھے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ لا حرج سے اخروی گناہ کی نفی ہے یعنی گناہ نہیں ہوگا و جب دم کی نفی مقصود نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمُزْدَلِفَةِ

مزدلفہ پر جمع بین الصلواتین بالافتاق جائز ہے۔ جس کی شرائط یہ ہیں۔

(۱) احرام ہو (۲) عشاء کا وقت ہو (۳) مغرب پہلے پڑھی جائے اور عشاء بعد میں پڑھی جائے۔

جمہور ائمہ کے نزدیک: یہ جمع باذان و إقامة ہوتی ہے۔

احناف کے نزدیک: اگر فصل نہ ہو تو باقائمہ ہے اور اگر فصل ہو کھانے پینے کا تو پھر باقامتین ہے۔

اس سے قبل عرفہ کی جمع بھی بالافتاق ہے۔ اس کی شرائط یہ ہیں۔ (۱) ظہر کا وقت ہو۔ (۲) احرام کی حالت ہو۔ (۳) پہلے

ظہر پڑھی جائے پھر عصر پڑھی جائے۔ (۴) اور امام کبیر ہو۔ اگر الگ اپنی جماعت کرائے یا اکیلے نماز پڑھے تو پھر جمع کی

اجازت نہیں ہے پھر ہر نماز کو اپنے وقت میں ادا کرے۔ یہ جمع باذان و إقامة ہوتی ہے۔ مزدلفہ کی جمع کیلئے امام کبیر کا

ہونا ضروری نہیں ہے اپنے طور پر بھی جمع کر سکتا ہے۔

مزدلفہ کی جمع کے بارے میں روایتوں میں اختلاف ہے۔ ترمذی کی روایت میں ایک اقامت کا ذکر ہے ابو داؤد میں

بَابُ الصَّلَاةِ بِجَمْعٍ ص ۴۷ پر مختلف دو روایتیں ہیں ایک میں ایک اقامت کا اور دوسری میں دو اقامتوں کا ذکر ہے۔

بخاری ج اول باب مَنْ أَذَّنَ وَأَقَامَ لِحَجٍّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا ص ۲۲۷ میں روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں نمازوں

میں فصل کیا مغرب کی نماز کے لیے اذان و اقامت ہوئی اور مغرب کی نماز باجماعت ادا کر کے اس کے بعد دو رکعت بھی ادا

کی گئیں، پھر کھانا منگوایا گیا پھر کھانے کے بعد عشاء کی نماز کے لیے اذان و اقامت پڑھی گئی اور نماز عشاء جماعت کے ساتھ

ادا کی گئی۔

صاحب ہدایہ کی تقریر: انہوں نے یہ تقریر کی کہ ایک اقامت ہونی چاہیے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا

ہے۔ اگر فصل ہو جائے تو دو اقامتیں ہونی چاہئیں، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے۔

اس پر ابن ہمام کا سوال: ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ نبی ﷺ نے دو حج کیے ہیں حالانکہ یہ تو

واقعہ کے خلاف ہے؟

**جواب:** اس کا جواب اس طرح ہے کہ آپ ﷺ نے خود تو مزدلفہ کی جمع یا قیامۃ و احدة فرمائی۔ بعض صحابہؓ نے فصل کر لیا کھانا پینا کر لیا تو ان کو اقامتین کا امر فرمایا۔ پس اس تقریر سے اختلاف روایات ختم ہو گیا اور تطبیق بھی پیدا ہو گئی اور صاحب ہدایہ کی تقریر بھی درست ہو گئی۔

### بَابُ مَا جَاءَ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ بِجَمْعٍ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ

﴿ص ۱۷۸﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ..... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْمَرَ ؓ: أَيَّامٌ مِنِّي ثَلَاثَةٌ:

**سوال:** ایام منی ثلاثہ تو نہیں بلکہ اربعہ ہیں؟

**جواب:** یہ ہے کہ وہ ثلاثہ مراد ہیں جو منی کے ساتھ خاص ہیں وہ گیارہ، بارہ، تیرہ تاریخیں ہیں اور یوم النحر دسویں تاریخ کا دن منی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ آدھا یہاں گذرتا ہے اور آدھا مکہ میں۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْجَمَارَ الَّتِي تُرْمَى مِثْلُ حِصْيِ الْخَذَفِ

خذف بالحصاء ہوتا ہے۔ اور خذف بالعصاء ہوتا ہے۔

**رمی کی مختلف کیفیات:**

(۱) ستہ کا عدد بنایا جائے۔ (۲) دس کا عدد بنایا جائے۔ (۳) ابھام و سبابہ سے رمی کی جائے، یہ سب سے آسان صورت ہے۔ ہر جنس الارض سے رمی جائز ہے۔ پتھر ضروری نہیں۔ ڈھیلہ وغیرہ سے بھی جائز ہے۔ جمرات چونکہ منی میں ہیں اس لیے رمی کی کنکریاں مزدلفہ سے اپنے ساتھ لے لینا افضل ہے۔

**یوم النحر اور دوسرے ایام کی رمی کا وقت:**

یوم النحر کی رمی طلوع صبح صادق سے گیارہویں کی صبح صادق تک ہے۔ اس کے بعد والے دنوں کی رمی کا وقت زوال سے زوال تک ہوتا ہے۔ لیکن یوم النحر کی رمی میں افضل یہ ہے کہ طلوع شمس کے بعد کی جائے۔ (جیسا کہ حضور ﷺ نے یوم النحر کی رمی چاشت کے وقت کی ہے) ان دنوں کی لیسالی ایام کے تابع ہیں۔ (گیارہویں دن کے بعد آنے والی رات حکم میں گیارہویں دن کے تابع ہوتی ہے)

**یوم النحر** میں ایک جمرہ کی رمی ہوتی ہے یعنی جمرہ عقبہ کی۔ اور گیارہ، بارہ، تیرہ میں تینوں جمرہوں کی رمی ہوتی ہے اس طرح رمی کی کل کنکریاں ستر بن گئیں۔ ہر رمی جس کے بعد رمی ہو اس میں مٹی افضل ہوتی ہے ورنہ رکوب افضل ہے۔ (یعنی یوم النحر اور یوم ثلاثہ عشر میں رکوب افضل ہے)۔ قاضی ابو یوسف کے مناقب میں لکھا ہے کہ وفات سے چند لمحات پہلے اپنے تلمیذ کو یہی مسئلہ سمجھا رہے تھے۔

(نوٹ) مندرجہ بالا کئی بابوں کی تقریر ہے خوب ذہن نشین کر لی جائے۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِشْتِرَاكِ فِي الْبُقْرَةِ

﴿ص ۱۸۰﴾ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ وَغَيْرُ وَاحِدٍ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: وَفِي الْجُزُورِ عَشْرَةٌ: اس کی توجیہ یہ ہے کہ یہ واقعہ کسی سفر سے متعلق ہے اور مسافر پر تو ویسے ہی اضحیہ واجب نہیں پھر یہ کوئی تطوع اضحیہ ہوگا اور تطوع کیلئے سات کی کوئی حد بندی نہیں ہے بلکہ بیس بھی شریک ہو سکتے ہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي إِشْعَارِ الْبَدَنِ

جمہور ائمہ کے نزدیک شعر بدنہ سنت ہے۔ امام صاحب کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ اس کو مکروہ بلکہ بدعت کہتے ہیں۔ اس نسبت کی وجہ سے علامہ خطابی وابن حزم نے امام صاحب پر بڑی طعن و تشنیع کی ہے۔ حافظ فرماتے ہیں کہ اعلم بمذہب ابی حنیفہ امام طحاوی ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ کے اس اشعار کو بدعت کہتے تھے جس میں مبالغہ ہوتا تھا۔ زخم زیادہ کر دیا جاتا تھا۔ اشعار قلیل کو وہ بھی سنت کہتے ہیں۔ حافظ فرماتے ہیں امام طحاوی کی اس وضاحت کے بعد امام ابو حنیفہ پر طعن و تشنیع بند کر دینی چاہیے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْلِيدِ الْغَنَمِ

تقلید الغنم بھی سنت ہے۔ احناف اس کا انکار کرتے ہیں۔ مگر اس میں بھی ان کے انکار کا مطلب یہ ہے کہ تقلید الغنم اس کے شایان شان ہو کوئی دھاگہ یا کوئی چھوٹا جوتا گلے میں ڈال دیا جائے۔ جس تقلید کا انکار ہے وہ یہ ہے کہ جوان کی شایان شان نہ ہو مثال کے طور پر ان کے گلے میں کوئی ٹل ڈال دیا جائے۔

### بَابُ مَا جَاءَ إِذَا عَطَبَ الْهَدْيُ مَا يُصْنَعُ بِهِ

اگر ہدی واجب ہو تو اس کو ذبح کر دے اور دوسری اس کے قائم مقام کرے۔ اور اگر نفل ہو تو اس کو ذبح کر دے دوسری اس کے قائم مقام کرنا ضروری نہیں۔  
تنبیہ: دونوں ہدیوں سے نہ خود کھائے نہ دوسرے غنی رفقہ کھائیں۔ ہاں اگر خود فقیر ہے تو پھر اس ہدی تطوع سے کھا سکتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ إِلَى اللَّيْلِ

گیارہ، بارہ، تیرہ تک طواف زیارت کو مؤخر کرنا جائز ہے اس کے بعد اگر تاخیر کی تو پھر دم واجب ہو جاتا ہے۔ ان دنوں میں جیسے طواف زیارت کرنا جائز ہے اسی طرح ان کی لیلی میں جائز ہے۔ مگر افضل یہی ہے کہ یوم النحر میں کر لیا جائے۔

**سوال:** رسول اللہ ﷺ کے طواف زیارت کے متعلق مشہور صحیح روایات جو ہیں ان میں تو یہ ذکر ہے کہ آپ ﷺ نے طواف زیارت یوم النحر کو دن میں کر لیا تھا۔ (البتہ ان روایتوں میں یہ اختلاف ہے کہ اس دن ظہر آپ ﷺ نے منیٰ میں پڑھی یا مکہ میں)۔ حدیث الباب بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ اس میں **أَخْرَطُوا فِي الزِّيَارَةِ إِلَى اللَّيْلِ** آیا ہوا ہے اور یہ مشہور احادیث کے خلاف ہے۔

**اس کی توجیہات و جوابات:** (۱) یہ ضعیف روایت ہے دوسری قوی روایات کے مقابلے میں مرجوح ہے۔ ابن قیم نے کہا ہے **هَذَا افْتِرَاءٌ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ**۔ گو ان کی طبیعت میں شدت ہے حدیثوں کو جلدی ضعیف کہنا شروع کر دیتے ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

**جواب (۲):** یہ ہے کہ اس حدیث میں زیارت سے مراد طواف زیارت نہیں ہے بلکہ زیارت بیت اللہ ہے۔ امام بخاری نے باب قائم کیا **بَابُ الزِّيَارَةِ يَوْمَ النَّحْرِ** اور اس کے تحت جو روایت ذکر کی ہے اس میں طواف کا لفظ بھی نہیں ہے۔

**جواب (۳):** شیخ عینی نے یہ دیا کہ اس طواف سے مراد کوئی نقلی طواف ہے۔ طواف زیارت جو فرض ہے وہ مراد نہیں (وہ تو یوم النحر میں کر لیا تھا) نقلی طواف آپ ﷺ راتوں کو کر لیتے جب آپ ﷺ کو موقع ملتا۔

**جواب (۴):** یہ ہے کہ **أَخْرَطُوا فِي الزِّيَارَةِ** کا معنی ہے **رَخَّصَ فِي تَأْخِيرِ طَوَافِ الزِّيَارَةِ إِلَى اللَّيْلِ**۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي نَزُولِ الْأَبْطَحِ

بعض نے کہا یہ بھی مناسک سے ہے۔ اور بعض نے کہا مناسک سے نہیں ہے بلکہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہوا۔

نزول فی الابطح کے عجائبات قدرت کا بیان:

**سوال:** وہ مصلحت کیا تھی؟

**جواب (۱):** کسی نے کہا وہ مصلحت عجائبات قدرت کا اظہار تھا۔ کہ ایک وقت وہ تھا جب اسی جگہ بیٹھ کر مشرکین مکہ نے بنی ہاشم سے (۲ سال کے لیے) مقاطعہ کا مشورہ کیا تھا۔ اب یہ وقت آیا کہ آج ہمارا تسلط ہے۔

**جواب (۲):** کسی نے کہا وہ مصلحت یہاں سے مدینہ کی طرف خروج و نزول کرنے کی سہولت تھی۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو بھی مصلحت ہو بہر حال اب تاسی بالنبی ﷺ کی وجہ سے مستحب ہے۔ اور یہ بھی اسی حیثیت میں ہے جس میں رمل و سعی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي حَجِّ الصَّبِيِّ

صبی اگر ممیز ہے تو اس کا احرام وجع معتبر ہے۔ اور اگر غیر ممیز ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ (ممیز صبی وہ ہے جو نفع و نقصان کو

سمجھتا ہے اس کا یہ حج نفل بن جائے گا اور فرض حج بعد البلوغ معتبر ہے۔ اگر وقوف عرفات سے پہلے صبی بالغ ہو گیا تو وہ اپنے اس احرام کو فسخ کر کے حج کا احرام بنا سکتا ہے۔ فرض ادا ہو جائے گا۔ اور اگر رقیق ہے اور وہ وقوف عرفہ سے پہلے آزاد ہو جاتا ہے تو وہ اپنے احرام کو فسخ نہیں کر سکتا بلکہ غلام اسی احرام سے حج کرے گا۔ کیونکہ بوجہ بالغ ہونے کے اس کا پہلا احرام صحیح ہے۔ اور صحیح احرام فسخ نہیں ہو سکتا۔ پھر کبھی قدرت ہو تو فرض حج ادا کرے۔

﴿ص ۱۸۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْوَاسِطِيُّ ..... عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَكُنَّا نُلَبِّي عَنْ

النِّسَاءِ وَنَرْمِي عَنْ الصَّبِيَّانِ :

اس کی تاویل یہ ہے کہ مردوں کی طرح عورتیں بھی تلبیہ کہتی تھیں لیکن بلا دفع الصوت۔ ان کی طرف سے دفع الصوت ہماری ہوتی تھی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَجِّ عَنِ الشَّيْخِ الْكَبِيرِ وَالْمَيِّتِ

شیخ فانی پر حج کب واجب ہوتا ہے اور کب نہیں؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: اگر شیخ فانی بالدار ہو گیا تو بوجہ عدم قدرت کے اس پر حج واجب نہیں ہے۔

صاحبن: فرماتے ہیں وجوب تو ہے لیکن

خوش طبعی کے لیے ایک شعر جملہ معترضہ کے طور پر

نبھائے جانہ کر ترک محبت بہت دن شہر میں چرچا ہوا ہے۔

وجوب ادا نہیں ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ:

امام صاحب کے نزدیک: اس کو نیلۃ حج کرانا ضروری نہیں ہوگا۔

صاحبن کے نزدیک: ضروری ہوگا۔ یہی اختلاف ہے مرآہ کے بارے میں بھی۔ کہ اگر وہ بالدار ہے اور حج پر جانے

کیلئے اس کے ساتھ محرم نہیں ہے یا محرم کا خرچہ برداشت نہیں کر سکتی تو امام صاحب کے نزدیک وجوب نہیں ہوگا۔ صاحبین کے

ز نزدیک وجوب تو ہوگا لیکن وجوب ادا نہیں ہوگا۔ (اختلاف کا ثمرہ اوپر والا ہی ہوگا)

اگر شیخ کبیر ہونے سے پہلے حج فرض ہوا اور پھر تاخیر کی یہاں تک کہ شیخ کبیر ہو گیا تو اس صورت میں نیابت سب کے

ز نزدیک ضروری ہے۔ حدیث الباب کے بارہ میں اختلاف ہو رہا ہے۔ کسی سند میں ابن عباسؓ اور نبیؐ کے درمیان حضرت

فضلؓ کا واسطہ ہے۔ اور کسی سند میں سنان بن عبد اللہؓ کا واسطہ ہے۔ اور کسی میں واسطہ نہیں ہے۔ تو مصنف نے اس

مشکل کو امام بخاری کے سامنے پیش کیا۔ تو بخاری نے اس کا حل بتا دیا کہ سب درست ہے۔ اس طرح کہ دونوں کی وساطت

سے ابن عباسؓ نے یہ حدیث سنی ہو اور پھر ار سال کر دیا ہو (اور درمیان کے واسطے کو حذف کر دیا ہو)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ أَوْاجِبَةٌ هِيَ أَمْ لَا

احناف کہتے ہیں کہ فرض نہیں اور دلیل پیش کرتے ہیں وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ۔ اگر عمرہ فرض ہوتا تو آیت میں اس کا بھی ذکر ہوتا۔ اذلیس فلیس۔ شوافع وغیرہ کہتے ہیں کہ عمرہ فرض ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ ۔ الآیۃ معلوم ہوا حج بھی فرض ہے اور عمرہ بھی۔

جواب (۱): پہلا فریق اس کا جواب دیتا ہے کہ اُنّی اَذُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ عَنْ وَجْهِ التَّمَامِ ۔ فَأَيْنَ الْفَرْضِيَّةُ ۔ (مطلب یہ نہیں کہ عمرہ فرض ہے)۔

جواب (۲): یہ بھی دیا جاتا ہے کہ عمرہ فرض تو نہیں ہے لیکن اس کو شروع کر لو تو پھر فرض ہو جاتا ہے۔ جیسے احناف کے ہاں نقلی عبادت شروع کر لو تو فرض ہو جاتی ہے عند الاحناف مشہور قول (عمرہ کے بارے میں) سنت کا ہے۔ اور ایک قول وجوب کا بھی ہے۔ اگر قرآن کی آیت قطعی سے بھی استدلال کیا جائے تو پھر بھی فرضیت نہیں نکلتی کیونکہ فرضیت کو ثابت کرنے کیلئے دلیل میں دو باتوں کا ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے کہ وہ آیت اور دلیل قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالت بھی ہو۔ اور قرآن کی مذکورہ آیت قطعی الثبوت تو ہے لیکن قطعی الدلالت نہیں کیونکہ اس میں ان معانی کا بھی احتمال ہے جو ہم نے جواب کی صورت میں (مندرجہ بالا) ذکر کیے ہیں۔ پس زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔

## بَابُ مِنْهُ

﴿ص ۱۸۶﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّبِيِّ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ: دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ

فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ:

دخول عمرہ فی الحج کے معنی میں اختلاف:

شوافع نے اس کی یہ توجیہ کی کہ عمرہ کے افعال افعال حج میں داخل ہوتے ہیں۔ قارن کیلئے عمرہ کے الگ افعال کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں یہ تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے۔ حنابلہ نے اس کا معنی کرتے ہوئے کہا کہ فَسَخُ الْحَجِّ بِالْعُمْرَةِ کا اختیار ہے۔ لیکن یہ معنی بھی غلط ہے اس لیے کہ عثمان، بلال، حارث سودائی کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فَسَخُ الْحَجِّ بِالْعُمْرَةِ صرف اس سال کی خصوصیت تھی۔ اس کے بعد اب کسی کیلئے ایسا کرنا جائز نہیں۔

پس اس کا صحیح معنی وہ ہے جس کو وَمَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ الخ سے مصنف خود بیان کر رہے ہیں کہ مقصود اس سے اہل جاہلیت کا رد ہے۔ کہ شہر حج میں عمرہ کرنا بھی جائز ہے۔ جبکہ وہ اس کو ناجائز سمجھتے تھے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ التَّنْعِيمِ

﴿ص ۱۸۶﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي مُوسَى ..... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ ؓ: أَنَّ

النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ ؓ (أَيَّ أَمْرَيْنِ) أَنْ يُعْمِرَ عَائِشَةَ ؓ مِنَ التَّنْعِيمِ:

جج قرآن میں افعال عمرہ کا افعال جج میں داخل والا مذہب شوافع حضرت عائشہؓ کے قصہ سے منتقص ہو جاتا ہے: وہ اس طرح کہ حضرت عائشہؓ کا احرام عمرہ کا تھا۔ جب وہ مکہ پہنچیں تو حائضہ ہو گئیں پس رسول اللہ ﷺ نے ان کو عمرہ چھوڑنے کا حکم فرمایا۔ پھر انہوں نے حج کیا۔ اور جب حج سے فارغ ہوئیں تو کہنے لگیں کہ سب لوگ عمرہ حج کر کے جا رہے ہیں اور میں صرف حج کر سکی۔ تو نبی ﷺ نے ان کے بھائی عبدالرحمنؓ کو فرمایا کہ ان کو مقام تنعیم میں لے جاؤ اور وہاں سے ان کو عمرہ کراؤ یعنی احرام عمرہ بندہواؤ۔ تنعیم یہ ”حل“ کا قریبی مقام ہے۔ (جو مکہ سے تین میل کے فاصلے پر ہے۔ حاشیہ (نکتہ) بخاری ج اول ص ۲۳۹ بَابُ عُمْرَةِ التَّنْعِيمِ) کیونکہ مکہ معتمر کا احرام حل سے شروع ہوتا ہے حرم سے نکلنا پڑتا ہے۔ (دیکھو حاشیہ ۱۰ بخاری جلد اول ص ۲۳۹، بَابُ عُمْرَةِ التَّنْعِيمِ)

حقیقت حال: حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ ہے کہ وہ ابتداء سے قارنہ تھیں ان کا احرام قرآن کا تھا۔ چونکہ شوافع کے ہاں قارن کیلئے عمرہ کے افعال کا حج کے افعال میں داخل ہو جاتا ہے اس لیے انہیں جگہ جگہ دقتیں پیش آئیں۔ مثال کے طور پر یہی امر ہے کہ عائشہؓ کو عمرہ کی قضاء کیوں کرائی گئی۔ اسی طرح نبی ﷺ نے عائشہؓ کو فرمایا اِنْقِضِيْ عُمْرَتَكَ وَامْتَشِطِيْ۔ اب شوافع نے ان کی تاویلات کیں۔ قضاء کی تاویل کی کہ مقصود اس سے عائشہؓ کو تسلی اور تسکین قلب تھا۔ (ورنہ ان کا عمرہ تو ہو گیا تھا حج کے افعال میں داخل ہو گیا تھا)۔

اور وَاِنْقِضِيْ عُمْرَتَكَ کی تاویل کی کہ اس کا معنی یہ ہے کہ عمرے کے افعال کرنا ضروری نہیں بلکہ وہ تو افعال حج میں داخل ہو گئے ہیں۔ (لیکن اَمْتَشِطِيْ کا معلوم نہیں کیا جواب دیں گے) حضرت شاہؒ فرماتے ہیں کہ شوافع کی ان تاویلات پر میں بڑا حیران ہوں۔ حضرت عائشہؓ کے حج اور عمرہ کے متعلق پوری تفصیل (بخاری جلد اول بَابُ الْعُمْرَةِ لَيْلَةَ الْحَضِيَّةِ وَ غَيْرِهَا۔ اور بَابُ عُمْرَةِ التَّنْعِيمِ ص ۲۳۹، اسی طرح بَابُ الْاِعْتِمَارِ بَعْدَ الْحَجِّ بِغَيْرِ هَذِي۔ اور بَابُ اَجْرِ الْعُمْرَةِ عَلَى قَدْرِ النَّصَبِ اور بَابُ الْمُعْتَمِرِ الخ ص ۲۴۰ میں موجود ہے) دیکھی جاسکتی ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمْرَةِ مِنَ الْجَعْرِانَةِ

﴿ص ۱۸۶-۱۸۷﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ مُحَرَّرِ بْنِ الْكُفَيْيِّ ؓ: فَلَمَّا زَالَتْ

الشَّمْسُ مِنَ الْغَدِ خَرَجَ فِي بَطْنٍ سَرَفَ حَتَّى جَاءَ مَعَ الطَّرِيقِ طَرِيقَ جَمْعِ بَطْنٍ سَرَفَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ خَفِيتْ عُمرُتُهُ عَلَى النَّاسِ:

یعنی جب اگلے دن کا زوال ہوا تو پھر دوبارہ مکہ نہیں گئے۔ بلکہ مزدلفہ سے جو مدینہ کو راستہ جاتا تھا اور جس میں بطن سرف بھی پڑتا تھا اس کے ذریعے مدینہ کو کوچ کیا۔ (اسی وجہ سے عمرہ ہجرانہ) لوگوں پر مخفی ہوا کسی کو معلوم ہوا اور کسی کو معلوم نہ ہوا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يَهْلُ بِالْحَجِّ فَيُكْسِرُ أَوْ يَعْرِجُ

﴿ص ۱۸۷﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ ..... حَدَّثَنِي الْحَجَّاجُ بْنُ عَمْرٍو: قَالَ رَسُولُ

اللَّهِ ﷺ مَنْ كُسِرَ أَوْ عَرَجَ فَقَدْ حَلَّ:

یہ دونوں لفظ مرض سے کنایہ ہیں۔ اور فَقَدْ حَلَّ کا معنی یہ ہے کہ یَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَحِلَّ۔

احصار بالمرض میں ائمہ کا اختلاف:

احصار بالعدو تو بالاتفاق ہے۔ احصار بالمرض کے بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک مرض سے بھی احصار ہو جاتا ہے، شرط کرے یا نہ کرے۔ یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔ شوافع کے نزدیک: احصار بالمرض شرط کرنے سے ہوتا ہے اگر شرط نہ کرے تو پھر احصار نہیں ہوتا۔

دلیل: ان کی دلیل بعد میں آنے والے باب میں ہے کہ ایک بوڑھیا عورت ضیاع بنت زبیرؓ نے آکر نبی ﷺ سے پوچھا کہ میں حج کیلئے جانا چاہتی ہوں اور مجھے ڈر ہے کہ راستہ میں بیمار نہ ہو جاؤں اور میں شرط کرنا چاہتی ہوں کر لوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کر لو اور اس طرح کہ ہو مُحِلِّي مِنَ الْأَرْضِ حَيْثُ تَحْبِسُنِي ..... معلوم ہوا شرط کرنے کو اس میں دخل ہے۔

جواب: یہ ہے کہ شروع کی ہوئی عبادت کو چھوڑنا انسان کیلئے بڑا گراں گذرتا ہے اور بڑی تشویش لاحق ہوتی ہے۔ اس کو شرط کی اجازت دینا اس لیے تھا کہ اس کو حج چھوڑنے میں کوئی تشویش لاحق نہ ہو۔ تو یہ اس کو اطمینان دلانے کیلئے تھا۔

### بَابُ مَا جَاءَ مَنْ حَجَّ أَوْ اعْتَمَرَ فَلْيَكُنْ آخِرُ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ

﴿ص ۱۸۸﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوفِيُّ ..... عَنْ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَوْسٍ :

مَنْ حَجَّ هَذَا الْبَيْتِ أَوْ اعْتَمَرَ فَلْيَكُنْ آخِرُ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ:

طوافِ صدر کے وجوب فی الحج وعدمہ فی العمرة کی تفصیل:

- سوال:** حج میں اخیر طواف وداع واجب ہے۔ عمرے میں تو (یہ واجب) نہیں ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں۔
- جواب (۱):** حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اِغْتَمَرَ کا لفظ محدثین کے ہاں معلول ہے۔ (لہذا اب حرف من حج رہ گیا۔ اب طواف صدر صرف حج میں ہوگا)۔
- جواب (۲):** یہ او شکی راوی کیلئے ہے یعنی راوی کو شک ہے کہ نبی ﷺ نے مَنْ حَجَّ کا لفظ فرمایا یا اِغْتَمَرَ کا۔ لیکن اعتمر بمعنی حج کے ہے۔
- جواب (۳):** یہ ہے کہ فَلْيَكُنْ آخِرُ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ میں وجوباً و استحباباً کی تعلیم کر لیتے ہیں تو وجوب حج میں ہو جائے گا اور استحباب عمرہ میں۔ فلا اشکال۔

### فَقَالَ لَهُ عُمَرُ خَرَرْتُ مِنْ يَدَيْكَ:

یہ خبر ہے یا بد دعاء ہے۔ اس بد دعاء کی وجہ یہ ہوئی کہ عمرؓ بھی لوگوں کو پہلے طواف وداع کے وجوب کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن اپنے اجتہاد سے۔ جب یہ حدیث سنی جس سے وجوب ثابت ہوتا ہے تو حدیث سننے والے پر غصے ہوئے کہ اتنی دیر تم نے یہ حدیث کیوں چھپائے رکھی اس کو تو پہلے بتانا چاہیے تھا؟

یا اس بد دعاء کی وجہ یہ ہوئی کہ بعض روایتوں میں ہے کہ اسی حارثؓ نے حضرت عمرؓ سے پوچھا طواف وداع کے بارے میں کہ واجب ہے یا نہیں؟ تو عمرؓ نے کہا کہ واجب ہے پھر کہنے لگا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنْ حَجَّ الْخ - اس پر عمرؓ کو غصہ آیا کہ جو مسئلہ تم نبی ﷺ سے سن چکے ہو اس کے بارے میں ہم سے پوچھنے کی کیا ضرورت ہے؟ ہمیں مغالطہ میں ڈالتے ہو! اس لیے خَرَرْتُ مِنْ يَدَيْكَ کی بد دعاء دی۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْقَارْنَ يَطُوفُ طَوَافًا وَاحِدًا

قارن حاجی اکھرے افعال کرے یا دوھرے؟

اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

**عند الاحناف:** قارن کیلئے دوھرے افعال ہوتے ہیں جن کی ترتیب اس طرح ہے کہ قارن مکہ میں پہنچ کر پہلے عمرہ کا طواف وسعی کرے۔ پھر اس کے بعد آگے حج کا طواف قدوم کرے پھر حج کی سعی کرے۔ پھر دو ف عرفہ کے بعد یوم النحر میں طواف زیارت کر کے دونوں احراموں سے حلالی ہو جائے۔ طواف قدوم و عمرہ کا طواف اگر چودہ شوط ۱۴ اور اسی طرح سعی بھی چودہ شوط ۱۴ کر لے تو یہ بھی جائز ہے مگر اولیٰ کے خلاف ہے۔

طواف زیارت سے قبل جو بھی جنابت کرے گا تو وہ جنابت دو احراموں پر واقع ہوگی۔ ایک دم کی بجائے اس کو دو دم دینے پڑیں گے۔ متمتع سائق الہدی بھی درمیان میں حلالی نہیں ہو سکتا مگر وہ طواف زیارت سے قبل جو جنابت کرے گا وہ صرف

احرام حج پر واقع ہوگی۔ احرام عمرہ تو اس کا پہلے ختم ہو چکا ہے صرف اتنا ہے کہ سوق ہدی کی وجہ سے وہ حلالی نہیں ہو سکتا۔ حج کا طواف قدوم سنت ہوتا ہے۔ اس کو چھوڑا بھی جاسکتا ہے۔ (یہ ترتیب تو احناف کے نزدیک ہوگئی)۔

**شوافع و جمہور ائمہ کے نزدیک:** قارن پر دوہرے افعال نہیں ہوتے۔ عمرے کی سعی و طواف کا حج کی طواف سعی میں تذلل ہو جاتا ہے۔ قارن اس طرح حج کرے گا جیسے مفرد باحج کرتا ہے۔

**اصل واقعہ:** رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب ﷺ کے حج کے بارے میں تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ جب یہ لوگ مکہ میں پہنچے تو انہوں نے طواف کیا۔ پھر اس کے بعد سعی کی۔ پھر متمتع غیر سائق الہدی حلالی ہو گیا اور باقی حلالی نہ ہوئے۔ پھر سب نے یوم النحر میں طواف زیارت کیا۔ پھر سوائے حائضہ و نفساء کے سب نے طواف وداع کیا۔ اس طرح تین طواف و ایک سعی پر سب کا اتفاق ہو گیا۔

**شوافع** کہتے ہیں کہ جو پہلا ایک طواف ہو اور حج کا طواف قدوم تھا۔ عمرے کا طواف اس میں داخل ہو گیا۔ **احناف:** کہتے ہیں کہ وہ عمرے کا طواف تھا اور سعی بھی عمرے کی تھی۔ حج کا طواف قدوم چونکہ سنت ہے اس لیے وہ چھوڑ دیا گیا۔ ہر فریق اس واقعہ کو اپنے مذہب پر منطبق کرتا ہے۔

**شوافع کی دلیل:** (۱) اس باب کی جابر ﷺ کی حدیث ہے اَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَرْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَطَافَ لَهُمَا طَوَافًا وَاحِدًا۔ جابر ﷺ بھی ان صحابہ ﷺ سے ہیں جو نبی ﷺ کو قارن بتلاتے ہیں۔

(۲) بخاری ج ۱ ص ۲۲۱ باب طَوَافِ الْقَارِنِ میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے۔ وَأَمَّا الَّذِينَ جَمَعُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَإِنَّمَا طَافُوا طَوَافًا وَاحِدًا۔ اس طرح کی احادیث کو احناف کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ اور تذلل کا قول کرنے والوں کے موافق (خیال کیا جاتا ہے)۔ (کہ تذلل داخل ہو گیا ہے ورنہ طواف واحد کیلئے ہوتا)۔

**جواب:** احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ روایات تو اصل واقعہ پر منطبق بھی نہیں ہیں واقعہ بھی اوپر بتایا جا چکا ہے کہ تین طواف اور ایک سعی پر روایات کا اتفاق ہے۔ یہ روایات جیسے احناف کے خلاف ہیں اسی طرح جمہور کے بھی خلاف ہیں۔ اس لیے سب کو ان کا جواب دینا ہوگا۔

**شوافع کا جواب:** شوافع نے کہا کہ ہمیں ان کا جواب آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان حدیثوں میں طواف بمعنی سعی ہے اور سعی ایک ہی ہوئی ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ تمہارا یہ جواب نامتام ہے۔ اس لیے کہ روایتوں میں ہے کہ نبی ﷺ نے سعی را کباً کی اور یہ بھی ہے کہ ماشیاً کی۔ اس سے تو سعی کا تعدد نکل آیا (تم کیسے کہتے ہو کہ طواف سے مراد سعی ہے اور سعی ایک ہوئی ہے)۔ جبکہ حج آپ ﷺ نے ایک ہی کیا ہے۔

آگے سے شوافع نے کہا کہ سعی تو ایک ہی تھی لیکن اس کے بعض اشواط را کباً تھے اور بعض ماشیاً لہذا جواب بحال ہو گیا۔ احناف کہتے ہیں۔ کہ یہ تو جیبہ بھی غلط ہے۔ صحیح روایتوں میں ذکر ہے جیسا کہ مسلم جلد اول ص ۴۱۳ باب جَوَازِ الطَّوَّافِ عَلَى بَعِيرٍ

وغيره واستلام الحجر بمحجن ونحوه للراكب في حديث جابر رضي الله عنه في رواية طاف النبي ﷺ في حجة الوداع على راحلته بالبيت وبالصفا والمروة الخ اور حضرت عائشة رضي الله عنها في حديث الوداع حول الكعبة على غيره الخ اور ام سلمه رضي الله عنها في حديث قال قلت لرسول الله ﷺ اني اشتكى فقال طوف من وراء الناس وانت راكبة الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ سعی کے سات اشواط را کبہ تھے اور مسلم جلد اول ص ۳۹۶ ثم نزل إلى المروة حتى انصبقت قد ماہ فی بطن الوادي سعی الخ والی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ماشیا تھے۔ اس طرح کے الفاظ ابوداؤد کے اندر بھی ہیں۔ تو جواب ختم ہو گیا (لہذا اوپر والا اثر ام اب بھی ان پر باقی رہا)۔

**جوابات:** ان حدیثوں (انما طافوا طوافاً واحداً وغیرہ) کے جوابات احناف کی طرف سے ذیل ہیں۔

**جواب (۱):** یہ ہے کہ چونکہ محرم دو احراموں کے ساتھ محرم ہوتا ہے اس لیے مکرر افعال کرتا آ رہا ہوتا ہے۔ جب يوم النحر میں حلائی ہونے کا وقت آتا ہے تو یہاں بھی یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس کو دو طواف کر کے پھر حلائی ہونا چاہیے۔ تو اس خیال کی یہ رواۃ واحادیث مذکورہ تردید کرتی ہیں اور انما طافوا طوافاً واحداً سے حلائی ہونے کیلئے صرف ایک طواف کافی سمجھا گیا ہے اور قرینہ اس کا بعد والی ابن عمر کی روایت کا لفظ (حتى يحل منهما جميعاً) ہے۔

**جواب (۲):** طحاوی جلد اول ص ۳۲۸ پر فنظرنا سے حضرت امام طحاوی نے یہ جواب دیا ہے کہ ان حدیثوں میں قارن سے مراد متمتع ہے۔ اور انہوں نے ایک طواف کیا کیونکہ عمرہ کا طواف اس سے پہلے کر چکے تھے۔ (اور قرآن کا اطلاق متمتع پر ہوتا رہتا ہے)۔

**حافظ کا تعجب:** حافظ کہتے ہیں کہ طحاوی کے اس جواب پر مجھے بڑا تعجب آتا ہے۔ بخاری جلد اول ص ۲۲۱ پر حضرت عائشہ کی روایت میں پہلے متمتع کا ذکر ہے۔ اور پھر انہی الفاظ کے ساتھ قارن کا ذکر ہے۔ (تو اب قارن سے متمتع مراد لینا کیسے صحیح ہے؟ متمتع کا تو پہلے ذکر ہو چکا ہے) تو طحاوی کا جواب کمزور ہو گیا۔

**جواب:** مگر ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ متمتع کی قسمیں ہیں۔ (۱) سائق الہدی (۲) غیر سائق الہدی۔ تو جہاں متمتع کو ذکر کیا وہاں متمتع غیر سائق الہدی ہے۔ اور انما طافوا لهما طوافاً واحداً کو ذکر کر کے متمتع سائق الہدی مراد لیا ہے۔ فلا اشکال قارن کے تکرار افعال کی دلیل: امام طحاوی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعلق نقل کیا کہ ان کا احرام قرآن کا تھا انہوں نے دو طواف و دو سعی کیں۔ معلوم ہوا تکرار افعال ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کیا۔ جیسا کہ طحاوی جلد اول ص ۴۳۰ کی آخری پانچ اور ص ۴۳۱ کے شروع کی پانچ لائنوں کے اندر موجود ہے۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ ان کا احرام قرآن کا تھا انہوں نے دو طواف و دو سعی کیں بعض صحابہ نے ان پر نکیر کی تو وہ عمرہ رضی اللہ عنہ کے پاس گئے۔ ان کو بتایا کہ میں نے ایسا کیا ہے تو عمرہ رضی اللہ عنہ نے کہا اصبت السنة۔

**بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُحْرَمِ يَمُوتُ فِي إِحْرَامِهِ**

احرام کی حالت میں فوت شدہ کے حکم میں اختلاف ہے کہ یہ عام مردوں کی طرح ہے یا نہیں:

احناف کے نزدیک: موت سے احرام ختم ہو جاتا ہے اب اس کی تجہیز و تکفین ویسے ہی کی جائے گی جیسے غیر محرم کی جاتی ہے۔

دلیل: تجہیز و تکفین سے متعلقہ نصوص میں عموم و اطلاق ہے۔ شوافع کے نزدیک محرم کا احرام موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

دلیل: شوافع کی دلیل واقعہ حدیث الباب ہے کہ احرام کی حالت میں ایک شخص عرفہ میں اونٹنی سے گر کر فوت ہو گیا نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کو اپنے احرام کے دو کپڑوں میں کفن دو وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ فَإِنَّهُ يُعْتَبَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَهْلُ أَوْلَىٰ. جواب: احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اس کی خصوصیت تھی۔ بذریعہ وحی نبی ﷺ کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ قیامت کے دن یہ ایسے ہی اٹھے گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ لِلرُّعَاةِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمًا وَيَدْعُوا يَوْمًا

﴿ص ۱۹۰﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ ..... عَنْ أَبِيهِ ﷺ: ثُمَّ يَجْمَعُونَ رَمَى يَوْمَيْنِ

بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ الْخ:

مشہور تو اسی طرح ہے کہ یوم النحر کے بعد رمی کا وقت عن الزوال الی الزوال ہے جیسے میں پہلے عرض کر چکا ہوں۔ لیکن ابن ہمام نے امام صاحب سے حسن بن زیاد کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اگر طلوع شمس کے بعد بھی گیارہ کی رمی کر لے تو جائز ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ یہ جو دو دن کی رمی کو ایک دن میں جمع کرنے کا فرمایا گیا ہے۔ جمہور کے نزدیک تو یہ جمع حقیقی تاخیری ہے یعنی یوم النحر کو رمی کی پھر چلے گئے گیارہ کو پھر رمی نہیں کی۔ بلکہ بارہ کو آ کے گیارہ و بارہ دونوں (دنوں) کی رمی کر لی۔

احناف کے نزدیک: یہ جمع صوری ہے وہ اس طرح کہ یوم النحر کو رمی کی اور چلا گیا۔ پھر گیارہ کو رمی نہیں کی بلکہ بارہ کی رات کو آ گیا۔ صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے گیارہ کی رمی کر لی۔ اور طلوع شمس کے بعد بارہ کی رمی کر لی حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق تو یہ جمع صوری بن گئی۔ جمع تقدیمی تو کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ یعنی ۱۲ کی رمی دن آنے سے پہلے کر لی جائے یہ کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ (گیارہ اور بارہ کی رمی گیارہ میں کی جائے یہ جائز نہیں)۔

قَالَ مَالِكٌ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَالَ فِي الْأَوَّلِ مِنْهُمَا ثُمَّ يَرْمُونَ يَوْمَ النَّفَرِ:

اس سے بظاہر جمع تقدیمی معلوم ہو رہی ہے۔ (کہ دو دن کی رمی اول منهما دن میں جمع کرنی ہے)۔

جواب (۱): یہ ہے کہ مالک کی یہ کلام پہلی عبارت کی تفصیل ہے۔ یعنی فی الْأَوَّلِ مِنْهُمَا سے مراد دوسو گیارہ ہوس میں سے "یوم النحر" ہے۔ اس میں رمی کرنی ہے۔ پھر ایک یوم یعنی گیارہ کی رمی نہیں کرنی۔ پھر یوم النَّفَرِ الْأَوَّلِ یعنی بارہ کو

دونوں دن (گیارہ، بارہ) کی رمی کرنی ہے۔

جواب (۲): مسند احمد کی روایت میں لفظ فی الآخر مِنْهُمَا کا ہے۔ اب دو طرح کے لفظ آگئے فی الاول مِنْهُمَا، فی الآخر مِنْهُمَا لیکن ترجیح دوسرے لفظ فی الآخر مِنْهُمَا کو ہے (کیونکہ یہ قواعد پر منطبق ہے)۔ (وہ یہ ہے کہ اول دن میں اگر رمی کی جائے گی تو شاید ادا نہ ہو لیکن آخری دن میں کی جائے گی تو اگر ادا نہ بھی ہو تو کم از کم قضاء تو ہو جائے گی) یہ جواب اسی سال میرے ذہن میں آیا ہے۔ قالہ المؤلف استاذ یم محمد یاسین صابر صاحب



## أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

### بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْمَرَضِ

حافظ نے بعض علماء کا قول نقل کیا کہ ثواب مرض پر نہیں ہوتا بلکہ مرض پر صبر کرنے سے ہوتا ہے۔ پھر اس کی تردید کی اور فرمایا کہ مرض پر بھی ثواب ہوتا ہے۔ اور صبر مستقل عمل ہے اس پر الگ ثواب ہوتا ہے۔

﴿ص ۱۹۱﴾ حَدَّثَنَا هَذَا ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : وَفِي الْبَابِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي

وَقَاصٍ (الِي) وَأَبِي مُوسَى :

ان کی حدیث حافظ نے الْعَصَابَةِ فِي مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ میں ذکر کی ہے کہ ان سے ابی بن کعب ؓ نے پوچھا کہ مرض پر ثواب ہوتا ہے یا نہیں تو ابوسعید ؓ نے فرمایا کہ مرض انسان کے گناہوں کا کفارہ بنتی ہے۔ اس پر ابی بن کعب ؓ نے بخار کے مرض کی تمنا کی مگر ایسا بخار نہیں جو عبادت کیلئے مانع ہو۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ آخر وقت تک بخار نے جان نہ چھوڑی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ التَّمَنِّيِ لِلْمَوْتِ

﴿ص ۱۹۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ حَارِثَةَ بْنِ مُضَرِّبٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى خَبَّابٍ ؓ الْخ

یہ قدیم الاسلام صحابی ہیں عمر ؓ کے اسلام سے پہلے ان کی بہن کو قرآن پڑھاتے تھے۔

فَقَالَ مَا أَغْلَمَ أَحَدًا مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ لَقِيَ مِنَ الْبَلَاءِ مَا لَقِيتُ :

خاباب ؓ نے دو چیزوں کو بلا بتلایا ہے۔ ایک تو مال کو بلا بتلایا ہے۔ بے شک مال بھی بلا ہے۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا تھا لَيْسَلُونِيْ اَءْ شُكْرًا اَمْ اَكْفُرًا صحابہ ؓ بھی فرماتے ہیں کہ پہلے ہمیں ضراء (بھوک) سے آزمایا گیا پھر سراء سے آزمایا گیا۔ دوسری چیز مرض کو بلا بتلایا۔

وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ وَأَنَسٍ ؓ وَجَابِرٍ ؓ ..... لَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ

لِضَرْ نَزَلَ بِهِ :

اس قید سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دین کی خاطر موت کی تمنا کرتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ حضرت یونس علیہ السلام نے بھی موت کی تمنا کی تُوَفِّسِيْ مُسْلِمًا وَ الْحَقْنِيْ بِالصَّالِحِيْنَ حضرت عمر ؓ نے فرمایا تھا اَللّٰهُمَّ كَبِّرْ سِتِّيْ وَ ضَعْفْ قُوَّتِيْ وَ اَنْتَشِرْ رِعْنِيْ فَاقْبِضْنِيْ غَيْرَ مَكْتُوْمٍ بخاری نے اپنی موت سے قبل موت کی تمنا کی تو بیس بائیس دن کے بعد وصال ہو گیا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحِثِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

آیت میراث نازل ہونے سے پہلے وصیت واجب تھی۔ اور آیت میراث نازل ہونے کے بعد اس کا وجود ختم ہو گیا۔ لیکن استحباب باقی رہ گیا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوَصِيَّةِ بِالثَّلْثِ وَالرُّبْعِ

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ ؓ : فَمَا زِلْتُ أَنَا قِصَّةُ الْخ :

اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ جو آپ ذکر کرتے تھے، میں اس کو کم سمجھتا تھا، مثال کے طور پر آپ ؓ نے فرمایا فَقَالَ أَوْصِ بِالْعَشْرِ میں نے اس کو کم سمجھا الخ۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ میں اس سے پہلے زیادہ کی وصیت کر چکا تھا اب اس سے کم کرتا تھا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَلْقِينِ الْمَرِيضِ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالِدْعَاءِ لَهُ

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ يَحْيَى بْنُ خَلْفٍ نِ الْبَصْرِيِّ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ نِ الْخُدْرِيِّ ؓ :

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَقِّنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ :

اس سے محتضرون مراد ہیں یعنی جو لوگ قریب الموت ہوں۔ ورنہ مرنے کے بعد تلقین کا کوئی فائدہ نہیں۔

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : وَإِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِ عَبْدِ اللَّهِ

إِنَّمَا أَرَادَ مَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ كَانَ آخِرُ قَوْلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ :

یہ صیغہ (کہنا) ضروری نہیں بس زبان پر ذکر اللہ جاری ہونا چاہیے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرمانے کے وقت آخری کلمات اَللّٰهُمَّ رَفِّقِ الْاَعْلٰی تھے۔ تین دفعہ یہ کلمہ آپ ﷺ کی زبان مبارک سے نکلا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ عِنْدَ الْمَوْتِ

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : اَللّٰهُمَّ اَعِنِّيْ عَلَى غَمَرَاتِ

الْمَوْتِ وَسَكْرَاتِ الْمَوْتِ :

غممرات: کہتے ہیں ڈبودینے والا پانی۔ مراد اس سے موت کی سختیاں ہیں۔ سكرات: کہتے ہیں عین روح پرواز ہونے کا وقت

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ الْبَزَّازُ ..... عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ مَا أَغْبَطُ أَحَدًا

بَهُونُ مَوْتٍ بَعْدَ الَّذِي رَأَيْتُ مِنْ شِدَّةِ مَوْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ :

معلوم ہوا کہ نجات کا مدار موت کی شدت و عدم شدت پر نہیں ہے۔ انبیاء علیہم السلام دنیا میں بھی مصائب میں مبتلا کیے جاتے ہیں اور موت کے وقت بھی ان پر سختی کی جاتی ہے۔ (حسن خاتمہ و سوء خاتمہ کا یہ مدار نہیں)۔

سوال: مشکوٰۃ میں ایک روایت آتی ہے کہ مومن کی روح ایسے نکال لی جاتی ہے جیسے آٹے سے بال نکال لیا جاتا ہے یعنی اس میں آسانی ہوتی ہے۔ بظاہر اس حدیث میں اور اس حدیث میں تعارض ہے۔

جواب (۱): بعض دفعہ دیکھنے والوں کو شدت معلوم ہوتی ہے لیکن مبتلا یہ کو شدت معلوم نہیں ہوتی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ ایک ہے نزع اور ایک ہے سکر۔ مومن کو بعض دفعہ نزع کے وقت سختی ہوتی ہے اور یہ پہلے ہوتی ہے اور سکر کہتے ہیں عین روح نکلنے کا وقت۔ اس میں آسانی ہو جاتی ہے اس لیے عائشہؓ فرماتی ہیں کہ مجھے پتہ بھی نہ چلا اور آپ ﷺ کی روح آپ ﷺ کے بدن مبارک سے نکل گئی۔

## بَابُ

﴿ص ۱۹۲﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ ﷺ : الْمُؤْمِنُ يَمُوتُ

بِعَرَقِ الْجَبِينِ :

بعض نے تو اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے۔ اور بعض نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ دنیا کی مصیبتیں جھیلنے جھیلنے چل رہا ہے۔ واللہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّعْيِ

جاہلیت میں جب کوئی بڑا مر جاتا تو آگ جلاتے وغیرہ وغیرہ۔ یہی جاہلیت مذموم ہے منع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مرنے والے کے جنازے کا اتنا اہتمام نہ کیا جائے ڈھنڈورا نہ پیٹا جائے پس قریبی عزیز و اقارب کو اطلاع کر دی جائے وہ جنازے میں آجائیں۔ (ورنہ ڈر لگتا ہے کہ جاہلیت کے ساتھ تشابہ و سرحد نہ مل جائے)۔

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّبْرَ فِي الصَّدْمَةِ الْأُولَى

یعنی صبر تو مصیبت پہنچنے کے وقت ہوتا ہے۔ بعد میں تو سب کو صبر آ جاتا ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْبِيلِ الْمَيِّتِ

﴿ص ۱۹۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبَّلَ

عُثْمَانَ بْنَ مَطْعُونٍ ﷺ وَهُوَ مَيِّتٌ :

یہ مہاجرین سے تھے اور مہاجرین میں سے سب سے پہلے یہی فوت ہوئے۔ انصار میں سے سب سے پہلے سعد بن زراہ فوت ہوئے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي غُسْلِ الْمَيِّتِ

﴿ص ۱۹۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ ۖ وَصَفَرْنَا شَعْرَهَا ثَلَاثَةَ قُرُونٍ:

عند الاحناف نہ صفر ہے اور نہ ثلاثاً۔ باقی اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ غسل دینے والیوں نے اپنی رائے سے کیا نہ یہ کہ نبی ﷺ نے اس کی ان کو تعلیم دی تھی۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اختلاف اولویت کا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْغُسْلِ مِنَ غُسْلِ الْمَيِّتِ

یہ قطع و ساوس کیلئے ہے کہ ممکن ہے کوئی تمہیں وغیرہ پڑ گئی ہوں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفْنِ النَّبِيِّ ﷺ

﴿ص ۱۹۴، ۱۹۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ:

دوسری روایت میں ہے کہ قمیض بھی تھی پس یہ تعارض ہو گیا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): ایک جواب یہ ہے کہ ان تین میں قمیض نہیں تھی۔ بلکہ قمیض ان کے علاوہ تھی۔

جواب (۲): یہ ہے کہ قمیض معیض نہیں تھی ویسے قمیض (بغیر سلی ہوئی) تھی۔ (جیسے مردہ کو کفن دیا جاتا ہے)۔

﴿ص ۱۹۵﴾ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ ..... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ۖ: كُفِّنَ حَمْرَةَ بَنُ

عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فِي نَمْرَةٍ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ:

اس کی وجہ قلعہ ثياب تھی حتیٰ کہ متعدد شہداء کو ایک ایک کپڑے میں کفن دیا گیا۔ ممکن ہے کہ درمیان میں حائل بناتے ہوں۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ بوجہ ضرورت درمیان میں حائل نہ بناتے ہوں۔ (اور ایک ہی کپڑے میں دو تین شہیدوں کو لپیٹ دیا گیا ہو)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبُكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ

﴿ص ۱۹۳﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زِيَادٍ ..... عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ ۖ: الْمَيِّتُ

يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ:

بہت ساری حدیثوں میں تعذیب میت کا بیکاء اہلہ ذکر ہے۔ بظاہر یہ لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ والی آیت

کے خلاف ہے۔ اس لیے حضرت عائشہؓ اس کا انکار کرتی تھیں اور ابن عمرؓ کی تغلیط کرتی تھیں۔ مگر یہ مضمون ابن عمرؓ کے علاوہ صحابہؓ سے بھی منقول ہے۔ اس لیے حافظ نے اس کی اس طرح تفصیل کی ہے کہ یہ مضمون دو حال سے خالی نہیں ہے بکاء کی وصیت کی ہے یا نہیں؟ پھر شق ثانی میں بکاء نہ کرنے کی وصیت کی یا نہیں۔ پھر شق ثانی میں قوم کی عادت ہے یا نہیں؟ پہلی و تیسری صورت میں تو اس کو عذاب ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں تو ظاہر ہے اور تیسری صورت میں بھی عذاب ہوگا۔ جب اس کو معلوم تھا کہ قوم کی عادت ہے تو پھر اس نے کیوں منع نہیں کیا؟ باقی صورتوں میں بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ مرنے والے کے واقعہ کے خلاف اوصاف بیان کیے جاتے ہیں تو فرشتے اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا تو ایسا تھا؟ تو اس سے اس کو شرمندگی ہوتی ہے۔

بعض دفعہ اس مرنے والے میں وہ اوصاف ہوتے ہیں تو پھر اُن بکاء کرنے والوں کو عذاب ہوتا ہے ان کے عذاب والے اعمال جب اس میت پر پیش کیے جاتے ہیں تو اس سے اس کو تکلیف ہوتی ہے۔ اس تشریح کے بعد اب یہ حدیث قرآن کی آیت لا تزد وازرة وذر اخری کے خلاف نہیں رہے گی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْبُكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ

﴿ص ۱۹۵، ۱۹۶﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ ..... عَنْ جَابِرٍ ؓ . وَلَكِنْ نَهَيْتُ عَنْ صَوْتَيْنِ

أَحْمَقَيْنِ فَاجْرَيْنِ:

اس کے بعد ایک صوت کا ذکر ہے دوسری صوت غناء و مزامیر کی ہے۔ اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔ (یعنی خَمْشٌ وَجُوءٌ وَ شَقٌّ جُيُوبٌ وَرَنَةُ شَيْطَانٍ۔ یہ سارا پہلی موت ہی کا ذکر ہے۔ دوسری موت یہاں مذکور نہیں)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَشْيِ أَمَامَ الْجَنَازَةِ

شوافع کے نزدیک: امام الجنازة مشی افضل ہے۔

احناف کے نزدیک: خلف الجنازة مشی افضل ہے۔

دلیل شوافع: ابن عمرؓ کی حدیث الباب ہے۔ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ؐ وَأَبَا بَكْرٍ ؓ وَ عُمَرَ ؓ يَمْشُونَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ.

دلیل احناف: اس کے بعد والے باب میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمَشْيِ خَلْفَ الْجَنَازَةِ فَقَالَ مَادُونُ الْخَبَبِ تَوَاسَّيْتُ مَشْيَ خَلْفِ الْجَنَازَةِ كَمَا أُشَارُهُ مَلَأَ بِهِ وَرَنَهُ اَصْلَاحُ فَرَمَادِيَّةٍ اَوْ مَرَّعٍ كَرَدِيَّةٍ۔

باقی مادون الخبب کی وجہ: ایک تو یہ ہے کہ خبب کی صورت میں تلویث کا بھی اندیشہ ہوتا ہے۔ دوسرا اس میں میت کی بے احترامی کا پہلو بھی پایا جاتا ہے اس لیے اس سے منع فرمایا۔ ویسے کچھ نہ کچھ تیزی ہونی چاہیے۔

**الحاصل:** اختلاف فضیلت کا ہے۔ مگر اس حدیث قولی (ابن مسعود رضی اللہ عنہ والی جس میں الْجَنَازَةُ مَبْنُوعَةٌ وَلَا تُتْبَعُ لَيْسَ مِنْهَا مَنْ تَقَدَّمَهَا کے الفاظ موجود ہیں) کی سند میں مصنف نے کلام کیا ہے اگر یہ حدیث قولی ثابت ہو جاتی تو پھر اس میں زیادہ تشدید تھی۔ بہر حال اتباع کا لفظ تو صحیح حدیثوں میں ہے اور وہ خلف کی دلیل بننے کیلئے کافی ہے۔ لَيْسَ مِنْهَا مَنْ تَقَدَّمَهَا اگرچہ یہ صحیح احادیث میں نہیں۔ لیکن خلف و امام کا پلہ دونوں کا برابر ہو گیا۔ اس کے علاوہ اعتبارات ہیں۔ احادیث سے گذر کر اب اعتبارات کو ذکر کرتے ہیں۔

**شوافع:** کہتے ہیں کہ جنازے کے ساتھ چلنے والے لوگ شفیع ہوتے ہیں اس لیے شفیع کو مجرم کے آگے آگے چلنا چاہیے۔ اس کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ عین شفاعت کا وقت تو صلوٰۃ ہے تو اس میں بھی تمہیں جنازہ سے آگے کھڑا ہونا چاہیے۔ **احناف کی تقریر:** احناف کہتے ہیں کہ شفاعت دو قسم کی ہوتی ہے۔ کبھی اس طرح شفاعت ہوتی ہے کہ مجرم کا جرم تسلیم کر کے کہا جائے کہ اب اس کو معاف کر دو۔ اور کبھی اس طرح شفاعت ہوتی ہے کہ مجرم کو مجرم ہی نہ بننے دیا جائے۔ تو مٹی خلف الجنائزہ میں شفاعت کی یہی دوسری صورت ہے۔ جنازے کو کندھوں پر اٹھا کر لے جانا اور بڑے احترام کے ساتھ غسل و کفن دینا۔ نئے کپڑے پہنانا اور خوشبو وغیرہ لگانا۔ قبر میں بڑے احترام کے ساتھ اس کو اتارنا۔ جنازے کی دعا میں خصوصیت کی بجائے تعمیم پیدا کرنا یہ ساری ترتیب بتاتی ہے کہ یہاں شفاعت کی دوسری صورت ہوتی ہے کہ اس کو مجرم ہی نہ بننے دیا جائے۔ یہ (تمام) نکات ہیں۔ فضیلت کو ثابت کرنے کیلئے کام دے جائیں گے۔ (کیونکہ نزاع فضیلت میں ہے جواز و عدم جواز میں نہیں ہے۔ حدیث الباب (رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَأَبَا بَكْرٍ ﷺ وَعُمَرَ ﷺ يَمْشُونَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ الخ) کا جواب: جنازے کے ساتھ چلنے والے لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں بعض وہ ہوتے ہیں جو جنازے کو اٹھاتے ہیں یا اٹھانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ اور بعض وہ ہوتے ہیں کہ جن کا یہ ارادہ نہیں ہوتا۔ تو حدیث الباب میں دوسری قسم کا ذکر ہے۔ پہلی کا ذکر نہیں ہے اور مسئلہ پہلی قسم کے بارے میں ہے۔ واللہ اعلم (یا بیان جواز پر محمول ہے)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي قَتْلَى أَحَدٍ وَذِكْرِ حَمَزَةٍ

﴿ص ۱۹۶﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضی اللہ عنہ: فَكَفَّنَ الرَّجُلُ وَالرَّجُلَانِ وَالثَّلَاثَةُ

#### فِي الثُّوبِ الْوَاحِدِ:

اس کا ایک معنی تو وہی ہے جو ظاہر ہے پھر درمیان میں کوئی گھاس وغیرہ حائل بناتے ہونگے۔ ابن تیمیہ نے یہ دعویٰ کیا کہ ثوب واحد کو پھاڑ پھاڑ کر متعدد شخصوں کا کفن بنایا جاتا تھا۔

#### وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ:

شوافع کے نزدیک: صلوٰۃ علی الشہید بھی نہیں ہے کالغسل۔ اور یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔

احناف کے نزدیک: صلوٰۃ ہے۔ دلیل امام طحاوی نے بَابُ الصَّلٰوۃ عَلٰی الشَّہِید میں ص ۳۲۲، ۳۲۳ پر حضرت عقبہ بن عامر ؓ کے حوالہ سے ایک حدیث ذکر کی کہ رسول اللہ ﷺ وصال فرمانے سے قبل قبرستان تشریف لے گئے اور شہداء احد کی قبروں پر نماز پڑھی، حدیث یہ ہے عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلَاحَةً عَلَى الْمَيِّتِ۔ امام نوویؒ نے اپنے مخالف ہونے کی بناء پر اس حدیث کی توجیہ کی کہ اس میں صلوٰۃ سے مراد دعاء ہے۔ مگر یہ توجیہ نام تمام ہے اس لیے کہ صَلَواتُہُ عَلٰی الْمَيِّتِ کی تشبیہ اس سے آبی ہے۔ پس اب اس حدیث میں اور حدیث الباب میں نفی و اثبات کا تعارض ہو گیا۔

جوابات: جواب (۱): یہ ہے کہ لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ کا معنی یہ ہے کہ دفن کے وقت لم یصل علیہم۔ اور لحد میں پھر صلی علیہم۔ لہذا تطبیق ہو گئی۔

جواب (۲): لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ کا معنی یہ ہے کہ فرد افراد ان شہداء کی یہ نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ بلکہ دس، دس کو لایا جاتا تھا۔ اور ان پر نماز جنازہ پڑھتے تھے اور ان کو اٹھالیا جاتا تھا اور پھر اور رکھے جاتے۔ لیکن حضرت حمزہ ؓ کی میت وہیں رکھی رہتی تھی۔ جواب (۳): یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے خود تو نہ پڑھی ہو کیونکہ دانت مبارک شہد ہو گئے تھے اور دوسرے مسلمانوں نے پڑھی ہو۔ فلا تعارض بینہما (الراجع هو الاول)۔ واللہ اعلم بالمداب

### بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّكْبِيرِ عَلَى الْجَنَازَةِ

آٹھ تکبیرات جنازہ روایتوں میں ذکر ہیں۔ حضرت عمر ؓ کے زمانہ میں صحابہ ؓ میں یہ مذاکرہ ہوا کہ کس پر عمل ہونا چاہیے تو طے ہوا کہ نبی ﷺ نے زندگی میں جو آخری جنازہ پڑھایا اس کو دیکھا جائے۔ آخری جنازہ (نبی ﷺ نے) نجاشی کا پڑھایا تھا اس میں اربع تکبیرات تھیں تو اربع تکبیرات پر صحابہ ؓ کا اجماع ہو گیا۔

(ص ۱۹۸) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى عَلَى النَّجَاشِيِّ

فَكَبَّرَ أَرْبَعًا :

غائبانہ نماز جنازہ میں اختلاف:

شوافع کے نزدیک: جائز ہے اور یہ واقعہ ان کی دلیل ہے۔

احناف کے نزدیک: صلوٰۃ جنازہ کے صحیح ہونے کیلئے میت کا حاضر ہونا شرط ہے۔

واقعہ نجاشی کے جوابات۔

جواب (۱): یہ ہے زمیعی نے روایت نقل کی ہے لَا يَطْنُونَ إِلَّا أَنَّهُ بَيْنَ يَدَيْهِ۔ یعنی لوگ یہ خیال کرتے تھے کہ نجاشی کا جنازہ آپ ﷺ کے سامنے رکھا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ حاضر کر دیا گیا تھا۔ محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ

جنازے کا حاضر ہونا یہ امام کے سامنے ضروری ہے مقتدیوں کے سامنے حاضر ہونا ضروری نہیں۔ واقعہ معراج کے بعد مکہ کے کافروں نے جب بیت المقدس کے بارے میں پوچھا تو کیا آتا نہیں کہ بیت المقدس آپ ﷺ کے سامنے حاضر کر دیا گیا۔ تو جو خدا وہ کر سکتا ہے وہ خدا یہ بھی کر سکتا ہے۔

**جواب (۲):** یہ نجاشی کی خصوصیت پر محمول ہے۔

**جواب (۳):** ابوداؤد نے عنوان لگایا ہے الصَّلَاةُ عَلَى الْمُسْلِمِ يَمُوتُ فِي بِلَادِ الشَّرْكِ۔ اس سے بھی ایک جواب نکلا کہ بلاد شرک میں اگر کوئی مسلمان شہید ہو جائے اور اس کا جنازہ پڑھنے والا کوئی نہ ہو تو اس کے لیے غائبانہ جنازہ جائز ہے۔ (یہ صورت عام قاعدوں سے مستثنیٰ ہے)۔

اس پر حافظ نے کہا کہ یہ بات تو معقول ہے لیکن اثبات کی ضرورت ہے؟

تو بھئی! اس کو ثابت کرنا بھی کوئی مشکل نہیں اس لیے کہ نجاشی مسلمان ہو چکا تھا اس نے اپنے اسلام کو ظاہر نہیں کیا تھا اور اس کے قریبی عزیز رشتہ داروں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا۔ تو اس حالت میں اس کا جنازہ کون پڑھتا۔ (اس لیے اس پر غائبانہ جنازہ جائز ہو گیا)۔

**نفی کی دلیل:** ظاہر ہے کہ جہادوں میں صحابہ شہید ہوتے تھے۔ نبی ﷺ کا ان پر جنازہ پڑھنا ان کے لیے کتنا خیر و برکت کا باعث ہوتا۔ تو صلوة علی الغائبین کے تو بے شمار واقعات ہوتے۔ جب ایسا نہیں! تو معلوم ہوا کہ صلوة غائبانہ جائز نہیں۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ فِي الْمَسْجِدِ

**عند الاحناف:** یہ اولیٰ کے خلاف ہے۔

**عند المالک:** ایضا کہ جنازہ مسجد میں نہیں ہونا چاہیے۔

**عند الشافعی:** یہ خلاف اولیٰ بھی نہیں ہے۔ ابوداؤد ص ۹۸ پر بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَازَةِ فِي الْمَسْجِدِ میں روایت ہے مَعْنَى صَلَّيْ عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ۔ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ فی الْمَسْجِدِ کا تعلق یا تو صَلَّي (فعل) سے ہے یا جَنَازَةٍ سے ہے۔ یا اس کا تعلق (دونوں کے) مجموعہ سے ہے۔ یعنی اگر جنازہ اور مصلیوں دونوں مسجد میں ہوں تو پھر اجر نہیں ملے گا۔ اور اگر اُحْدُهُمَا ہو تو پھر ثانی صورت میں اجر مل جاتا ہے۔ یعنی جنازہ باہر ہو اور نمازی مسجد کے اندر ہوں۔ مگر یہاں کوئی قرینہ ایسا موجود نہیں کہ جس سے یہ فیصلہ ہو سکے کہ اس فی الْمَسْجِدِ کا تعلق کس سے ہے اور کس سے نہیں؟ اس لیے سب صورتیں اولیٰ کے خلاف معلوم ہوتی ہیں۔ اور حدیث ابوداؤد سے احناف کی تائید ہوتی ہے۔

**صاحب ہدایہ:** نے اس کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ (۱) دلیل یہ ہے کہ مساجد کی بناء جنازے کیلئے نہیں ہے۔ (۲) مسجد کی تلویت کا نتیجہ ہے۔ پہلی دلیل کی رو سے ہر صورت کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے اور دوسری دلیل کی رو سے (نمازی بھی اندر ہو

اور جنازہ بھی اندر) اس صورت کا منع ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر جنازہ باہر ہو تو اس صورت کا منع ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ بہر حال سب صورتیں احتیاط کے خلاف ہیں۔ اس لیے سب صورتوں سے بچنا چاہیے۔

واقعہ حدیث الباب: کہ نبی ﷺ نے سہیل بن بیضاءؓ کی نماز جنازہ مسجد میں پڑھائی ہے اس کے جوابات یہ ہیں۔  
جواب (۱): جواب یہ ہے کہ یہ خصوصیت پر محمول ہے۔

جواب (۲): ضرورت یا عذر پر محمول ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ يَقُومُ الْإِمَامُ مِنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ

احناف کے نزدیک دونوں کے صدر کے مقابلے میں کھڑا ہو۔

امام شافعی کے نزدیک: رجل ہو تو اس کے مقابلے میں اور مرأۃ ہو تو وسط کے مقابلے میں کھڑا ہو۔ بہر حال اس میں وسعت ہے جہاں بھی کھڑا ہو جائز ہے۔ یہی احناف کا دوسرا قول ہے۔

حدیث الباب میں حضرت انسؓ کے (فعل) فَقَامَ حِيَالِ وَسَطِ السَّرِيرِ کے جوابات:  
جواب (۱): یہ غیر مشہور قول پر محمول ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ یہ لفظ وسط اگر سین کے سکون کے ساتھ ہو تو اس کا اطلاق سر سے لیکر پاؤں تک پر ہوتا ہے۔ تو اب ہم اس کو ساکن پڑ گئے تو یہ مذہب پر بھی منطبق ہو جائے گا۔

جواب (۳): اس زمانہ میں میت کے اوپر کپڑے نہیں ہوتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت انسؓ نے ایسا سر کیلئے کیا ہو۔ واللہ اعلم (یہ تو جیہات فعل النبی ﷺ کی بھی ہیں اور فعل انسؓ کی بھی)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الْقَبْرِ

﴿ص ۲۰۱﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ: فَصَفَ أَصْحَابُهُ ﷺ فَصَلَّى عَلَيْهِ:

صلوۃ علی القبر کے احناف قائل نہیں خواہ دفن سے قبل اس کی نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔ بہر حال جب اتنی مدت (وقت) گزر جائے کہ میت کے تقح کا احتمال ہو تو پھر قبر پر نماز جنازہ نہیں ہے۔

إِلَّا لِلنَّبِيِّ حَدِيثُ الْبَابِ كَاجَاب: یہ ہے کہ یہ یا تو مدفون کی خصوصیت پر محمول ہے۔ یا آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے کیونکہ نبی ﷺ کے اموات پر جنازہ پڑھنے سے اموات کو بہت فائدہ ہوتا تھا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ اَللّٰهُدُنَا وَالشَّقُّ لَغَيْرِنَا

بعض نے کہا لَغَيْرِنَا سے مراد یہود ہیں۔ اس طرح شق کرنا یہ مکروہ تحریمی ہو جائے گا۔ بعض نے کہا لَغَيْرِنَا سے مراد اہل مکہ ہیں۔ اس طرح شق کرنا یہ مکروہ تحریمی ہو جائے گا۔ بعض نے کہا لَغَيْرِنَا سے مراد اہل مکہ ہیں۔ کیونکہ وہاں کی زمین نرم تھی۔

لحد کیلئے بہتر نہیں تھی۔ تو اس طرح لحد کی طرح شق کرنا جائز ہو جائے گا۔ بعض نے کہا کہ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اَللَّحْدُ لَنَا كَامَطْلَب یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ لحد ہم انبیاء علیہم السلام کے لیے ہے تو اب مطلب یہ بنے گا کہ لحد تو انبیاء علیہم السلام کیلئے ہے اور شق غیر کیلئے ہے۔ لیکن یہ معنی مناسب نہیں ہے۔ اس لیے کہ صحابہ ﷺ کا اختلاف ہوا کہ نبی ﷺ کیلئے لحد ہونی چاہیے یا شق؟ دونوں طرح مشورہ دیا گیا۔ آخر کوئی بات طے نہ ہو سکی۔ اور دعا کی گئی کہ اے اللہ! جس کو تو پسند کرتا ہے اپنے نبی کیلئے اس کو پہلے لے آ۔ تو مدینہ میں لحد کھودنے والا ابو طلحہ پہلے آ گیا اور لحد بنائی گئی۔ اگر پہلا مطلب ہوتا تو صحابہ ﷺ کو اختلاف نہیں کرنا چاہیے تھا۔ پس دوسرا مطلب ہی درست ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الثُّوبِ الْوَاحِدِ يُلْقَى تَحْتَ الْمَيِّتِ فِي الْقَبْرِ

﴿ص ۲۰۲، ۲۰۳﴾ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَخْزَمَ الطَّائِيُّ: وَالَّذِي أَلْقَى الْقَطِيفَةَ الْخ:

جواب (۱): اس قطیفہ کا القاء اس لیے نہیں ہوا کہ یہ سنت ہے۔ بلکہ یہ اس لیے ہوا تاکہ آپ ﷺ کی قطیفہ کو کوئی دوسرا استعمال نہ کرے۔ جیسا کہ ترمذی ص ۲۰۳ حاشیہ نمبر ۱ میں امام نووی فرماتے ہیں کہ حضرت شقران ﷺ نے آپ ﷺ پر چادر ڈالی اور کہا کَرِهْتُ أَنْ يُلْبِسَهُ أَحَدٌ بَعْدَهُ ﷺ وَكَانَ ﷺ يَفْتَرِشُهَا الْخ۔

جواب (۲): شروع شروع میں اس کا القاء ہوا لیکن بعد میں صحابہ ﷺ نے اس کو نکال لیا۔ جیسا کہ ترمذی ج ۱ ص ۲۰۳ حاشیہ نمبر ۱ میں ہے وَقَالَ الشَّيْخُ الْعِرَاقِيُّ وَفَرَشْتُ فِي قَبْرِهِ قَطِيفَةً، وَقِيلَ أُخْرِجَتْ وَهَذَا أَثْبَتٌ وَكَأَنَّهُ أَشَارَ إِلَى مَا قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي الْأَسْتِعَابِ أَنَّهَا أُخْرِجَتْ قَبْلَ إِهَالَةِ التُّرَابِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ، كَذَا قَالَهُ عَلِيُّ فِي الْمَرْقَاةِ شَرْحَ الْمَشْكُوتَةِ۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَسْوِيَةِ الْقَبْرِ

﴿ص ۲۰۳﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ أَبِي وَائِلٍ ﷺ: أَنْ لَا تَدَعَ قَبْرًا مُشْرِفًا

إِلَّا سَوَّيْتَهُ:

اس سے مراد یہاں بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں کیونکہ یہ تو مسئلہ کے خلاف ہے۔ بلکہ قریب من الارض کر دینا مراد ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْوُطِيِّ عَلَى الْقُبُورِ وَ الْجُلُوسِ عَلَيْهَا

علی القبور کا معنی (۱): وہی جو متبادر الی الذہن ہے۔ معنی (۲): قبروں پر مجاور بن کر نہ بیٹھو۔ معنی (۳): قبروں پر بول و براز نہ کرو۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي زِيَارَةِ الْقُبُورِ لِلنِّسَاءِ

﴿۲۰۳﴾ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْبٍ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ ؓ : وَكُنَّا كَنَدَمَانِيَّ

جَذِيمَةَ الْخ:

اسی حدیث کے حاشیہ نمبر ۱۰ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ دو شعر عقیل نامی شاعر نے اپنے بھائی مالک کے مرثیہ میں کہے تھے۔ عائشہؓ بھی ان کو اپنے مناسب حال سمجھ کر پڑھ رہی ہیں

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الدَّفْنِ بِاللَّيْلِ

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ : دَخَلَ قَبْرًا لَيْلًا:

ایک دوسری حدیث میں دفن باللیلہ سے منع کیا گیا ہے تو دونوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ دفن باللیلہ میں حرج ہو تو منع ہے۔ اور اگر لوگ آسانی سے شریک ہو سکتے ہوں تو کوئی حرج نہیں۔

فَأَخَذَهُ مِنْ قَبْلِ الْقَبْلَةِ:

احناف کے نزدیک: تو میت کو قبر میں داخل کرنے کا یہی طریقہ ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: سَلُّ ہے یعنی پاؤں کی جانب سے میت کو قبر میں داخل کیا جائے۔

دلیلہم: ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ کی تدفین ایسے ہی ہوئی ہے۔

جواب (۱): وہ فعل صحابہؓ ہے اور یہ عمل نبوی ہے اس لیے اسی کو ترجیح ہوگی۔

جواب (۲): نبی ﷺ کی تدفین میں فعل اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ حجرہ مبارکہ تک تھا قبلہ کی جانب سے چار پائی نہیں آ سکتی تھی

## بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ مَنْ قَدَّمَ وَلَدًا

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ : أَنَّ رَسُولَ

اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَمُوتُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوُلَدِ فْتَمَسَّهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ :

إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ سے زمانہ قلیل مراد ہے۔ جیسے کوئی قسم کھائے کہ کھانا نہیں کھاؤں گا تو پھر وہ اکل قلیل سے بار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی زمانہ قلیل داخلہ (فی الجہنم) ہوا۔

دوسرا مطلب: اللہ کی قسم ہے وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا۔ اور یہ مرور علی الصراط سے بھی پوری ہو جائے

گی۔ کیونکہ مرور علی الصراط میں بھی فرق مراتب ہوگا۔

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَمْ يَلْغُوا الْحَنْتَ :  
اس قید کی وجہ دوسری حدیث سے معلوم ہو جاتی ہے کہ چھوٹی عمر میں فوت ہونے والے بچے اپنے والدین کیلئے سفارشی  
نہیں گے۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الشُّهَدَاءِ مَنْ هُمْ

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ  
الشُّهَدَاءُ خَمْسٌ، الْمَطْعُونُ وَالْمَبْطُونُ :

جو پیٹ کی بیماری میں مر گیا ہو۔ کسی نے اس کا مصداق ذات الجنب بیماری کا مریض بتلایا ہے۔ کسی نے اس کا مصداق  
اسہال کی بیماری کا مریض بتلایا ہے۔ کسی نے اس کا مصداق ولادت میں جو عورت مر جاتی ہے اس کو بتلایا ہے۔ حضرت شاہ  
صاحب فرماتے ہیں کہ لفظ میں وسعت ہے۔ لفظ ان سب کو شامل ہے۔

### وَالشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ :

اگرچہ حکم آخرت کے اعتبار سے یہ سب شہداء ہیں مگر فرق مراتب ہے۔ جو مرتبہ شہید معرکہ کا ہے وہ دوسروں کا نہیں۔ بلکہ  
شہید معرکہ میں بھی فرق مراتب ہے بعضہا فوق بعض۔ بعض دوسری روایتوں میں اس سے زیادہ کا بھی ذکر ہے تو تطبیق  
اس طرح ہے کہ مفہوم عدد معتبر نہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْفَرَارِ مِنَ الطَّاعُونَ

﴿ص ۲۰۴﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : فَقَالَ بَقِيَّةُ رَجَزٍ :

رجز کا معنی عذاب ہے۔ بنی اسرائیل کے لیے تو یہ عذاب تھا۔ مگر اس امت کیلئے عذاب نہیں بلکہ رحمت ہے۔

### فَإِذَا وَقَعَ بَارِضٌ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا وَإِذَا وَقَعَ الْخ :

یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے قرآن میں آیات لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تُمْتَنُونَ إِلَّا  
قَلِيلًا اور بھی آیات مبارکہ ہیں اور یہ ایسے ہی جیسے جہاد کی تمنا کرنے سے منع کیا گیا۔ لیکن جب سامنے آجائے تو پھر ثابت قدم  
رہنے کی تعلیم ہے۔ دیکھو بخاری جلد اول باب لَا تَمْنُوا لِقَاءَ الْعَدُوِّ ص ۴۲۳، ۴۲۵

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ

﴿ص ۲۰۵﴾ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ مَسْعَدَةَ ..... عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ

## كُنَّا يَكْفُرُهُ الْمَوْتُ:

حضرت عائشہؓ کے اس سوال کا حاصل یہ ہے کہ لقاء اللہ کا ذریعہ تو موت ہے۔ جب کہ موت تو سب کو مکروہ و ناپسند ہے پھر لقاء اللہ کس طرح محبوب ہو گیا؟ اور پھر یہ تقسیم کیسے صحیح ہوئی؟

**جواب:** اس طرح بھی ہو سکتا تھا کہ ذرائع و وسائل کے ناپسند ہونے سے مقصد کا ناپسند ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ذریعہ ناپسند ہوتا ہے لیکن مقصود پسند ہوتا ہے۔ جیسے کڑوی دوا صحت کے حاصل ہونے کا ذریعہ ہے۔ اور صحت انسان کو محبوب ہے اور کڑوی دوا ناپسند ہے۔ اسی طرح شہید ہونے کا ذریعہ جہاد ہے اور شہید ہونا محبوب ہے لیکن جہاد کی تمنا کرنے سے منع فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھ لیا جائے۔ (یوں جواب دیا جاسکتا تھا) لیکن آپ ﷺ نے اس طرح جواب نہیں دیا بلکہ ارخاء عنان کے طور پر ارشاد فرمایا کہ جب انسان کی موت کا وقت آتا ہے تو نیک انسان کو اپنے اعمال نظر آنے لگ جاتے ہیں اور اس کو خوشخبری سنائی جاتی ہے جس سے موت اس کو محبوب ہو جاتی ہے اور جو انسان نیک نہیں ہوتا بلکہ فاسق، فاجر ہوتا ہے تو اس کے لیے معاملہ برعکس ہو جاتا ہے۔ تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ تقسیم اس طرح صحیح ہو گئی۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ

قبر کا عذاب و ثواب حق ہے قرآن کریم کی آیات و احادیث سے ثابت ہے۔ آگے اس میں اختلاف ہے کہ یہ عذاب و ثواب قبر میں کس کو ہوتا ہے تو اس میں تین قول ہیں۔

(۱) روح کو ہوتا ہے لیکن بدن کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے۔ (۲) مثالی بدن کو (یہ عذاب) ہوتا ہے۔ (۳) (یہ عذاب) اسی بدن کو ہوتا ہے۔ باقی شعور بر چیز میں ہے کائنات کی کوئی چیز شعور سے خالی نہیں ہے۔

**سوال:** اب رہا اس (تیسرے قول) پر یہ سوال کہ ہمیں تو یہ عذاب و ثواب نظر نہیں آتا؟

**جواب:** تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کا نظر نہ آنا یہ اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتی۔ ایک آدمی سویا ہوا ہے وہ سونے کے دوران مختلف چیزیں دیکھ رہا ہوتا ہے۔ ان سے غمگین بھی ہوتا ہے اور خوش بھی ہوتا ہے لیکن پاس بیٹھنے والے کو کچھ نظر نہیں آتا۔ ایسے ہی انسانی بدن کو برزخ میں ثواب و عذاب ہو رہا ہوتا ہے لیکن ہمیں نظر نہیں آتا۔

**برزخ کی تشبیہ بالمنام** سے یہ نہ سمجھ لینا کہ جیسے منام کے حالات ایک افسانہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح برزخ کے حالات بھی ایک افسانہ ہیں۔ بلکہ اس تشبیہ کا مقصد یہ ہے کہ ایک نوع وجود کو دوسرے نوع وجود پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ورنہ ہر نوع وجود کا حکم جدا ہے۔ یہ تشبیہ صرف اسی میں ہے منام کو یقضہ پر اور یقضہ کو منام پر اور برزخ کو غیر برزخ پر۔

ڈاکٹروں کی تحقیق ہے کہ یہ پانی جو ہمارے سامنے ہوتا ہے اس میں ہزاروں کیڑے ہیں۔ لیکن ہمیں نظر نہیں آتے خورد بین لگاؤ اس سے نظر آتے ہیں۔ تو برزخ کے حالات دیکھنے کیلئے بھی اس کی آنکھ چاہیے۔ الحاصل برزخی حالات کا علم تو برزخ میں پہنچ کر ہی ہوگا۔ واللہ اعلم

## أَبْوَابُ النِّكَاحِ

فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر شہوت کا غلبہ ہو اور یقین ہو کہ اگر نکاح نہ کیا تو گناہ میں مبتلا ہو جاؤنگا تو اس کے لیے نکاح کرنا فرض ہے۔ اور اگر گناہ میں مبتلا ہونے کا غلبہ ظن ہو تو پھر نکاح کرنا واجب ہے۔ اور اگر اعتدال کی حالت ہو تو پھر نکاح کرنا سنت ہے۔ مگر ان سب صورتوں میں ضروری ہے کہ زوجہ کے نفقہ و سکنی و دیگر حقوق کی ادائیگی پر قدرت ہو۔ اگر یقین ہے کہ میں حقوق ادا نہیں کر سکونگا تو نکاح کرنا حرام ہے۔ اور اگر غلبہ ظن ہے کہ میں حقوق ادا نہیں کر سکونگا تو پھر نکاح کرنا مکروہ ہے۔ الحاصل مدارحالات پر ہے۔ (کب فرض ہوگا کب واجب ہوگا الخ)۔

نکاح کے عبادت اور معاملہ ہونے میں اختلاف:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک: نکاح عبادت ہے اس لیے نکاح کی مشغولیت شغل فی النوافل سے افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ معاملہ ہے اس لیے اس سے شغل بالنوافل افضل ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں کہ امام صاحب کی رائے اصوب معلوم ہوتی ہے کہ یہ عبادت ہے بلکہ اپنے اندر کئی عبادتوں کو لئے ہوئے ہے۔

**مثال** کے طور پر (۱) نکاح کرنے سے اپنی عفت حاصل ہوگی۔ (۲) زوجہ کی عفت حاصل ہوگی اور عقیف ہونے کو دین میں بڑی حیثیت حاصل ہے۔ (۳) بیوی کے نان و نفقہ کی محنت کرنا، اس کی لغزشات سے درگزر کرنا، اس کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنا یہ بھی ایک عبادت ہے۔ (۴) پھر اولاد ہو جائے تو اولاد کیلئے نان و نفقہ کمانا، ان کی تعلیم کی فکر کرنا، ان کو حسن اخلاق کی تعلیم دینا۔ یہ ایک اور عبادت ہے۔ (۵) نبی ﷺ ساری زندگی مباشر بالنکاح رہے ہیں ان کی تائسی کرنا یہ بھی ایک عبادت ہے۔ (۶) سارے انبیاء علیہم السلام مباشر بالنکاح رہے ہیں بجز حضرت یحییٰ علیہ السلام و حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تو بعد النزول نکاح کریں گے۔ صحابہؓ بھی مباشر بالنکاح رہے ہیں ان کی تائسی بھی عبادت ہے۔ تو یہ ایک عبادت اپنے اندر بے شمار عبادتوں کو لیے ہوئے ہے۔ مگر نیت قربت کی شرط ہے نکاح کرنے میں محض نیت مزہ اڑانے کی (عیش کرنا) نہیں ہونی چاہیے۔

## بَابُ مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بَوَلِيٍّ

احناف کا ظاہر مذہب و ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ عاقلہ، بالغہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر کفو میں نکاح کرے یا غیر کفو میں دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

حسن بن زیاد کی امام صاحبؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر غیر کفو میں ہو تو منعقد نہیں ہوتا۔ قاضی ابو یوسف کے دو قول تو

یہی ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ ولی ہو تو اس کی اجازت پر توقف ہوگا۔ امام محمد کا ایک قول تو ظاہر روایہ کے موافق ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ولی ہو تو اس کی اجازت پر توقف ہے۔

**شوافع و جمہور ائمہ کے نزدیک:** ولی کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ ولی کی عبارت ہو تو اس سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔ عبارات نساء ہوں تو اس سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

**احادیث:** (۱) حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّہِ۔ یہ بظاہر جمہور کے موافق اور احناف کے خلاف ہے۔ (۲) اسی طرح عائشہؓ کی حدیث اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُمَا بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلِيَّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ الخ یہ بھی احناف کے خلاف ہے۔ (اپنے دلائل اور ان کے دلائل مزید اگلے صفحہ پر آئیں گے)۔

**جوابات حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ (من جانبنا)۔**

**جواب (۱):** یہ ہے کہ اس کی سند میں جس کو مصنف ذکر کر رہا ہے۔ دو طرح کا اضطراب ہے۔ (۱) سند میں ابو اسحاق کا ذکر ہے یا نہیں۔ بعض ذکر کرتے ہیں اور بعض ذکر نہیں کرتے۔ (۲) دوسرا اختلاف یہ ہے کہ یہ حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی مسند سے ہے یا ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی مسند سے ہے کوئی اس طرح ذکر کرتا ہے اور کوئی اس طرح۔ مصنف یہ دوسرا اختلاف بھی ذکر کر رہا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ مضطرب حدیث ضعیف ہوتی ہے فلا یکون حجة۔

**جواب ۲:** اس ضعف و اضطراب سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث نفی کمال پر محمول ہے۔ یعنی ولی کی مداخلت کے بغیر نکاح کامل نہیں ہوتا۔ ولی کی مداخلت ہو جائے تو پھر نکاح کامل ہو جاتا ہے۔ نکاح کے مقاصد احسن طریقے سے حاصل ہوتے ہیں۔

**جواب ۳:** یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جہاں ولی ضروری ہے۔ یعنی صبیہ، مجنونہ وغیرہ۔ (کہ ان کا نکاح بغیر ولی کے نہیں ہوگا)۔

ان تاویلات و توجیہات کا باعث یہ ہے کہ مسئلہ الباب (واردہ احادیث) میں اختلاف پیدا نہ ہو بلکہ توافق پیدا ہو جائے۔ حدیث عائشہؓ کے جوابات۔ جواب (۱): اس کا بھی ایک جواب تو وہی ہے کہ اس میں ضعف ہے۔ مصنف سند پر کلام کر رہا ہے۔

**جواب (۲):** باطل کا معنی علی شرف المظان ہے کہ غیر کفو میں ہو تو ولی اس پر معترض بن سکتا ہے۔ اور عدالت کے ذریعے اس کو کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے۔ (یہ مطلب نہیں کہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوا)۔

**جواب (۳):** باطل کا معنی بے کار ہے اور یہ صبیہ، مجنونہ پر محمول ہے۔

**جواب (۴):** باطل کا معنی ہے اچھا نہیں۔ چونکہ جو نکاح اولیاء کی اجازت کے بغیر ہوتے ہیں عام طور پر ان میں خیر و برکت نہیں ہوتی اور جو اولیاء کی مداخلت سے ہوتے ہیں ان میں خیر و برکت ہوتی ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بَيِّنَةً

دو چیزیں ہوتی ہیں (۱) وجود نکاح۔ (۲) بقاء نکاح۔ بینہ وجود نکاح کیلئے شرط ہیں بقاء نکاح کیلئے شرط نہیں۔  
دومر دیا ایک مرد اور دو عورتیں نکاح کے گواہ بن سکتے ہیں اس میں یہ شرط ہے کہ ایجاب و قبول دونوں ایک مجلس میں سے جائیں۔ اگر ایجاب ایک مجلس میں اور قبول دوسری مجلس میں سنا تو نکاح نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ ایجاب و قبول دونوں کو دونوں سنیں۔ اگر ایک نے ایک کو اور دوسرے دوسرے کو سنا تو نکاح نہیں ہوگا۔ البتہ نکاح کے شہود کیلئے عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر عدالت نہ ہو تب بھی نکاح کے شہود بن سکتے ہیں۔ ہاں اگر بعد میں کوئی مسئلہ پیدا ہو گیا اور قاضی کی عدالت میں جانا پڑ گیا تو غیر عادل ہونے کی صورت میں وہ قاضی ان کی شہادت کو رد کر سکتا ہے۔ کیونکہ قضاء کیلئے شہود کی عدالت شرط ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي اسْتِیمَارِ الْبُكَرِ وَ الثَّيْبِ

عند الاحناف: ولایت دو قسم کی ہے۔ (۱) ولایت ندب یہ عاقلہ و بالغہ پر ہوتی ہے۔ (۲) ولایت اجبار۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ولی کے نکاح کر دینے کے بعد منکوحہ کو فسخ کا اختیار نہ ہو۔ اس کے مدار کے بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا مدار صغر ہے۔ اگر صغیرہ کا نکاح اب وجد نے کر دیا تو بالغ ہونے کے بعد اس کو اختیار نہیں ہے۔ ہاں اگر غیر کفو میں اور ایک قول کے مطابق مہر کم کر دیا تو پھر اس کو خیار بلوغ ملتا ہے۔ ہاں اگر غیر اب وجد نے نکاح کر دیا تو بالغ ہوتے ہی اس کو اختیار ہوتا ہے چاہے باقی رکھے اور چاہے فسخ کر دے۔

عند الشوافع: ولایت اجبار کا مدار بکر ہے پس اب چار صورتیں ہیں۔

(۱) صغیرہ باکرہ میں بالاتفاق ولایت اجبار ہے۔ (۲) ثیبہ کبیرہ میں بالاتفاق نہیں ہے۔ (۳) ثیبہ صغیرہ میں احناف کے نزدیک ہے۔ لا عند الشوافع۔ (۴) باکرہ بالغہ میں شوافع کے نزدیک ہے۔ لا عند الاحناف۔

﴿ص ۲۱۰﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا تُنْكَحُ الثَّيْبُ حَتَّى

تُسْتَأْمَرَ وَلَا تُنْكَحُ الْبُكَرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ وَإِذْنُهَا الصُّمُوتُ:

شوافع تو اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں بکر کو ثیبہ کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ثیبہ کا نکاح تو بعد الاستیمار ہو یعنی اس میں ولایت اجبار نہیں۔ پس مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ بکر میں ولایت اجبار ہو۔

جواب (۱): احناف کہتے ہیں کہ یہ مفہوم مخالف سے استدلال کیا جا رہا ہے جو ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

جواب (۲): دوسرا یہ کہ اگر باکرہ بالغہ پر جبر ہے تو پھر حَتَّى تُسْتَأْذَنَ کا کیا مطلب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ باکرہ بالغہ پر (ولی کو) ولایت اجبار نہیں ہے۔ باقی مقابلے کا جواب یہ ہے کہ مقابلہ صرف اس میں ہے کہ اذن و استیمار ثیب و بکر دونوں میں ہے۔ لیکن دونوں کے شایان شان۔ ثیب کا اذن صریح اور ضروری ہوتا ہے اور باکرہ کے اذن کیلئے صراحت شرط نہیں ہے

(بلکہ) واذنہا الصموت۔ کہ دلالت الاذن ہی کافی ہو جاتی ہے۔

﴿ص ۲۱۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: قَالَ أَلَا أَيْمٌ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا

وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا الْخ:

شوافع تو یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں بکھر مقابلے میں اَیْم کے ہے اور مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ اَیْم سے مراد شیب ہو۔ اور مہیب پر ولایت اجبار نہیں۔ بکر پر ولایت اجبار ہوگی۔

جواب: احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اَیْم کا معنی یہاں شیب نہیں ہے بلکہ (یہاں) اَیْم کا معنی ہے مَنْ لَا زَوْجَ لَهَا نَبِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ بَكْرًا۔ اور احق کا لفظ اسم تفضیل کا صیغہ ہے معنی یہ ہوا کہ عاقلہ بالغہ شیبہ ہو یا بکرہ یہ اپنے ولی کی نسبت زیادہ حقدار ہیں اس سے معلوم ہوا کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ ولی کی عبارت شرط نہیں ہے۔

سوال: اس پر سوال ہوا کہ بکر بھی اَیْم میں داخل تھی پھر اس کو بعد میں (دوبارہ) ذکر کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی؟

جواب: یہ ہے کہ چونکہ اس کے اذن میں اور شیب کے اذن میں فرق تھا۔ اس کا ایک خاص حکم بیان کرنا تھا اس لیے بعد میں اس کو پھر ذکر کر دیا گیا۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے فی الزَّكَازِ الْخُمْسُ کی تقریر گذری ہے۔

شوافع کی ایک بہت بڑی دلیل: فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ والی آیت ہے جو معقل بن سيار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ کی بہن (جس کو طلاق ہو گئی تھی) کے قصے میں نازل ہوئی اس میں اللہ نے اولیاء کو مخاطب بنایا ہے فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ الْخ کے ساتھ۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امر التزویج الی الاولیاء ہے۔ عبارات النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ (اس کی مزید تفصیل ترمذی جلد ثانی ابواب التفسیر میں دیکھ لی جائے)۔

جواب: احناف یہ دیتے ہیں کہ خود اسی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے غور کرو! ان ینکحن ازواجہن میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔ معلوم ہوا عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

آیت میں اولیاء کو مخاطب بنانے کی وجہ:

باقی اولیاء کو آیت کریمہ مذکورہ میں مخاطب بنانے کی وجہ یہ نہیں کہ امر تزویج الی الاولیاء ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ نساء بوجہ شرم و حیاء اپنے نکاح اولیاء کی مداخلت سے کراتی ہیں مجالس نکاح میں خود نہیں آتیں۔ اس لیے اولیاء کو مخاطب بنایا گیا۔ کہ اگر وہ اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنا چاہیں تو تم مانع نہ بنو۔

فَالنِّكَاحُ مَفْسُوحٌ عَلَى حَلِیْثٍ خَنْسَاءَ بَنَاتٍ خِدَام:

اس خنساء کے بارے میں دونوں قسم کی روایتیں ہیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شیبہ تھیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بکرہ تھیں۔ جو بھی ہو احناف کے کچھ بھی خلاف نہیں اس لیے کہ احناف تو دونوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ ولایت اجبار نہیں۔ بکرہ ہونے والی روایت شوافع کے خلاف ہے۔ نہ معلوم کہ وہ اس کا کیا جواب دیتے ہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي إِكْرَاهِ الْيَتِيمَةِ عَلَى التَّزْوِيجِ

اس حدیث میں یتیمہ سے مراد صغیرہ متوفیۃ الاب نہیں ہے کیونکہ حدیث میں جو یتیمہ کا حکم ذکر کیا گیا ہے لَنْ صَمَتَتْ فَهُوَ إِذْنُهَا اس صغیرہ متوفیۃ الاب پر مرتب نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کے اذن کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس یتیمہ سے مراد بابرہ بالغہ ہے۔ ممکن ہے اس کو یتیمہ کہنا ماکان کے اعتبار سے ہو۔ کیونکہ ایک زمانہ میں یہ یتیمہ تھی اسی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو یتیمہ کہہ دیا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوَلِيِّينَ يُزَوِّجَانِ

ان (دو ولیوں) میں سے اگر ایک قریبی ہے اور ایک بعیدی تو قریبی کا نکاح ہو جاتا ہے اور اگر دونوں مساوی ہیں تو جس نے پہلے نکاح کیا ہے وہ صحیح ہے اور اگر معا کیا تو پھر کوئی نکاح بھی صحیح نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مُهُورِ النِّسَاءِ

عند المالك: کم از کم مہر بلع دینا چاہیے۔

امام شافعی کے نزدیک مال قلیل ہو یا کثیر، سب مہر بن سکتا ہے۔ بلکہ غیر مال بھی مہر بننا جائز ہے جیسے تعلیم قرآن وغیرہ۔

امام محمد کے نزدیک: مال ہونا چاہیے قلیل ہو یا کثیر۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک: مہر کا مال ہونا بھی ضروری ہے۔ اور دس درہم یا اس سے زائد ہونا بھی ضروری ہے۔ دس درہم سے کم ہو تو مہر نہیں بن سکتا۔

احناف کے دلائل: دلیل (۱): اَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ: اس سے ”مہر“ کا مال ہونا ثابت ہوتا ہے جس کی پوری تقریر توضیح میں ہے۔

دلیل (۲): علامہ زیلعی نے دارقطنی کے حوالے سے حدیث نقل کی۔ لَا مَهْرَ أَقْلٌ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دس درہم سے کم کا مہر ہونا جائز نہیں۔ لیکن حجاج بن ارمات و بشر اویوں کی وجہ سے اس حدیث کو ضعیف کہا گیا ہے۔ مگر حافظ نے اس کو حسن کہا ہے۔ اس لیے یہ حجت ہے۔

﴿ص ۲۱۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ أَبِيهِ ﷺ : تَزَوَّجْتُ عَلَى نَعْلَيْنِ:

یہ حدیث امام شافعی وغیرہ کی دلیل ہے کہ کثیر کی طرح قلیل بھی مہر ہو سکتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں نعلین کی مالیت دس درہم سے کم ہوتی تھی۔ اسی طرح ایک وہ حدیث گذری جس میں وزن نواۃ کا ذکر ہے۔

جواب: احناف کی طرف سے یہ ہے کہ ایسی جملہ احادیث مہر مغل پر محمول ہیں۔ اصل مہر کا ان میں ذکر نہیں ہے (وہ تو دس

درہم سے زائد ہوتا تھا)۔

﴿ص ۲۱۱﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْخَلَّالِ ..... عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ ؓ :

زَوَّجْتُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ :

یہ حدیث بھی امام شافعی کی دلیل ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تعلیم قرآن بھی مہر بن سکتی ہے۔  
**جواب:** احناف کی طرف سے یہ ہے کہ یہ حدیث عز و شرف پر محمول ہے۔ یعنی چونکہ تو صاحب قرآن ہے ذی شرف ہے اس سبب سے تیرے ساتھ اس کا نکاح کر دیا۔ یعنی با سببہ ہے۔ عوض و مقابلہ کی نہیں ہے۔  
 یہ ایسے ہے جیسے ایک حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص کی بیوی پہلے مسلمان ہو گئی پھر بعد میں وہ بھی مسلمان ہو گیا تو حضور ﷺ نے فرمایا زو جتکھا بما اسلمت۔ تو جیسے وہاں سب کے نزدیک عز و شرف مراد ہے اسی طرح یہاں بھی عز و شرف مراد ہے۔  
**الحاصل:** مہر کا یہاں ذکر نہیں ہے وہ تو اپنی جگہ طے ہے (کہ کم از کم دس درہم ہو)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتُقُ الْأَمَةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

﴿ص ۲۱۱﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْتَقَ صَفِيَّةَ وَ

جَعَلَ عَتَقَهَا صَدَاقَهَا :

امام مالک، امام شافعی و طرفین کے نزدیک: عتق کا مہر بننا بھی جائز نہیں۔  
 امام احمد و قاضی ابو یوسف کے نزدیک: عتق کا مہر بننا جائز ہے حدیث الباب بظاہر ان کی دلیل ہے۔  
**جواب:** جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حضرت صفیہؓ کے ساتھ نکاح بلا مہر کرنا یہ آپ ﷺ کی خصوصیت تھی۔ راوی نے جب دیکھا کہ اس موقع پر عتق کے علاوہ کسی اور چیز کا مہر بننے کا ذکر نہیں تو اس نے اسی کو مہر بننا بیان کر دیا (اور کہہ دیا) وَجَعَلَ عَتَقَهَا صَدَاقَهَا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ ثُمَّ يُطْلِقُهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا

هَلْ يَتَزَوَّجُ ابْنَتَهَا أَمْ لَا

فقہاء نے اس کا قاعدہ اور کلیہ یہ ذکر کیا ہے نِكَاحُ الْبَنَاتِ تَحْرِيمُ الْأَمْهَاتِ ، وَطَى الْأَمْهَاتِ تَحْرِيمُ الْبَنَاتِ۔  
 اور یہ قاعدہ قرآن کی اس آیت سے نکلا ہے۔ وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ الْآيِسُ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ (الآیۃ) لہذا عنوان کے اندر ویتزوج اثبات میں جواب نکلے گا۔ کیونکہ ام کے ساتھ وطی نہیں ہوئی۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُحِلِّ وَالْمُحَلَّلِ لَهُ

﴿ص ۲۱۳﴾ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشْجَعِيُّ ..... عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَعَنَ

## الْمُحِلَّ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ :

اگر بشرط التحلیل نکاح ہو تو پھر لعنت ہوتی ہے اور اگر تحلیل کی شرط نہ ہو تو پھر لعنت نہیں ہوتی۔ باقی نکاح اگر تحلیل کی شرط سے ہو تب بھی منعقد ہو جاتا ہے اور تحلیل حاصل ہو جاتی ہے گو کراہت تحریمی ہوتی ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي نِكَاحِ الْمُتْعَةِ

متعہ و نکاح موقت میں یہ فرق ہوتا ہے کہ اگر متعہ کا مادہ ہو اور وقت کی تعیین نہ ہو اور بلا شہود ہو تو اس کو متعہ کہتے ہیں اور اگر یہ مادہ نہ ہو اور وقت کی تعیین ہو تو اس کو نکاح موقت کہتے ہیں۔

ابتداء اسلام میں متعہ جائز تھا۔ روایتوں میں ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر یہ مباح تھا۔ تبوک کی بھی روایتیں ہیں۔ حجۃ الوداع کی بھی روایت ہے۔ اور فتح مکہ کی بھی روایتیں ہیں۔ تبوک کی روایتیں تو ضعیف ہے۔ حجۃ الوداع کے موقع پر جس متعہ کا ذکر ہے اس سے مراد حج تمتع ہے۔ اب دو قسم کی روایتیں رہ گئیں۔ (۱) فتح مکہ والی۔ (۲) خیبر والی۔ اب سوال ہوتا ہے کہ جب غزوہ خیبر میں یہ منسوخ ہو گیا اور اس سے منع کر دیا گیا تو فتح مکہ کے موقع پر اس کے جائز ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ متعۃ النساء من جملہ ان امور کے ہے جن کی اباحت و نسخ مرتین ہوا ہے۔ پس اس تقریر سے روایتوں میں توافق پیدا ہو جائے گا۔

الحاصل: فتح مکہ کے بعد اس کی حرمت تابیدی نازل ہو گئی۔ اہل حق میں سے کوئی بھی اس کی اباحت کا قائل نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ کی طرف اس کی اباحت کی نسبت کی جاتی ہے مگر ان کا اس سے رجوع ثابت ہے۔ جیسا کہ اسی باب کی حدیث علی بن ابی طالبؓ میں ہے وَإِنَّمَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ شَيْءٌ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي الْمُتْعَةِ ثُمَّ رَجَعَ عَنْ قَوْلِهِ حَيْثُ أَخْبَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ۔

صاحب ہدایہ نے امام مالکؒ کی طرف اس کے جواز کی نسبت کی ہے۔ مگر محقق ابن حمام نے اس کو غلط بتلایا ہے۔ (اگرچہ اہل تشیع اس کے جواز کے قائل ہیں لیکن وہ اہل السنہ سے نکلے ہوئے ہیں)۔ واللہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ نِكَاحِ الشَّغَارِ

دو شخص اپنی بہن یا بیٹی کا رشتہ ایک دوسرے کو دے دیں اور نکاح کر دیں اور درمیان میں مہر نہ ہو تو اس کو شغار کہا جاتا ہے۔

عند الاحناف: یہ نکاح تو ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ مہر مثل واجب ہونے کی وجہ سے یہ شعار ہونے سے نکل جاتا ہے۔ مگر پھر بھی حدیث میں چونکہ اس سے نہیں ہے اس لیے یہ ناپسندیدہ و مکروہ ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ وَ عِنْدَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ

﴿ص ۲۱۲﴾ حَدَّثَنَا هَنَادٌ ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ غِيلَانَ بْنَ سَلَمَةَ الثَّقَفِيَّ أَسْلَمَ وَلَهُ

عَشْرُ نِسْوَةٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَسْلَمَ مَعَهُ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَتَخَيَّرَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا:

سوال: اس تخیر پر سوال ہے۔ کہ اگر ان عشرہ کا جاہلیت میں نکاح ترتیب سے ہوا تھا تو اسلام لانے کے بعد ان میں سے پہلی چار منکوحہ اور باقی کا عدم ہیں۔ اور اگر ان عشرہ کا نکاح معاً ہوا تھا تو اسلام لانے کے بعد ان سب کا نکاح کا عدم ہے۔ فما معنى التخيير۔

جواب: یہ ہے کہ حدیث میں نکاح جدید کی کوئی وضاحت تو نہیں ہے اس لیے اس میں يَتَخَيَّرَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا اُنْیٰ بِنِكَاحِ جَدِيدٍ کی قید کے ساتھ مقید کر دیں گے اس طرح تخیر موجه ہو جائے گی اور حدیث موافق مذہب ہو جائے گی۔

وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ:

سے بخاری کی غرض بتلانا چاہتے ہیں کہ یہاں دو متن تھے اور ان کی دو سندیں تھیں۔ ایک متن کے ساتھ دوسرے متن کی سند لگادی اور دوسرے متن کے ساتھ پہلے متن کی سند لگادی گئی۔ باقی دونوں متنوں میں واقعہ غیلان بن سلمہ ثقفی کا ہے۔ مگر ایک واقعہ حضور ﷺ کے زمانہ کا ہے جب وہ مسلمان ہوا اور دوسرا واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ کا ہے جب اس نے رہبانیت اختیار کرنے کے لیے بیویوں کو طلاق دے دی تھی۔

كَمَا رُجِمَ قَبْرُ أَبِي رِغَالٍ:

ابورغال کون تھا؟ ایک قول یہ ہے کہ یہ قوم ثمود کا آدمی تھا جب قوم ثمود پر عذاب آیا تو یہ حرم میں تھا تو عذاب سے بچا رہا۔ جب یہ حرم سے باہر نکلا تو اس پر بھی عذاب نازل ہو گیا۔ (نوٹ: قبرابی رغال حرم سے باہر ہے) اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اصحاب فیل کا کوئی رہنما تھا جس نے اپنی قوم ”قریش“ سے غداری کی، کہ بیت اللہ کے انہدام کی طرف اصحاب فیل کی راہنمائی کی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ وَ عِنْدَهُ أُخْتَانِ

﴿ص ۲۱۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ: اخْتَرْتُ ابْتَهُمَا شِئْتُ:

اس تخیر پر بھی وہی پہلے کا سوال ہے۔ کہ اگر ان دونوں بہنوں کا نکاح فیروز دلیمی رضی اللہ عنہ کے ساتھ جاہلیت میں ترتیب کے

ساتھ ہوا تھا تو پہلی کا نکاح باقی اور دوسری کا کالعدم ہے۔ اور اگر معاً ہوا تھا تو پھر دونوں کا کالعدم ہے۔ فہما معنی لہذا التخییر۔  
اس کا جواب بھی وہی ہے جس کا پہلے ذکر ہوا۔ اُنْیِ اخْتَرْتُ اُیْتَهُمَا شِئْتُ اُنْیِ بِنْكَاحٍ جَدِید۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِسْمَةِ لِلْبُكَرِ وَ الشَّيْبِ

﴿ص ۲۱۶﴾ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ يَحْيَى بْنُ خَلْفٍ ..... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا تَزَوَّجَ

الرَّجُلُ الْبُكَرَ عَلَى امْرَأَةٍ أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا:

امام شافعیؒ تو اسی کے قائل ہیں کہ جدیدہ کیلئے یہ سات و تین دن مختص ہیں (جیسا کہ حدیث میں آ رہا ہے) اس کے بعد پھر عدل پر عمل کرے۔

احناف کے نزدیک: قدیمہ و جدیدہ کے حقوق میں کوئی فرق نہیں ہے جتنے دن جدیدہ کے پاس رہے گا اتنے دن قدیمہ کے پاس رہنا بھی ضروری ہے۔

حدیث کا جواب: یہ ہے کہ سبعاً و ثلاثاً کا ذکر جو جدیدہ کے بارے میں ہوا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اتنے دن دوسری قدیمہ کے پاس نہ رہے۔ ان ایام کی نفی نہیں ہوتی۔ (تو شافعیؒ کا مذہب اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الزَّوْجَيْنِ الْمُشْرَكَيْنِ يُسَلِّمُ أَحَدُهُمَا

اگر دونوں معاً مسلمان ہو جائیں تو سابقہ نکاح باقی رہتا ہے اور اگر زوج مسلمان ہو جائے اور مرآہ کتابیہ رہے تو پھر بھی نکاح باقی رہتا ہے۔ اور اگر زوجہ مسلمان ہو جائے تو زوج جیسا بھی ہو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ الحاصل تفریق بین الزوجین کے اسباب ہیں ان میں سے ایک سبب اسلام ہے۔ اگر دار الحرب میں احد الزوجین مسلمان ہو اب اگر زوجہ مدخول بھا ہے تو عدت کے بعد تفریق ہے۔ اور اگر غیر مدخول بھا ہے تو فی الحال تفریق ہے۔ اور اگر دار الاسلام میں ہوں تو احناف کے نزدیک: دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کر لے تو فسخ نکاح باقی ہے۔ اور اگر قبول نہ کرے اور زوجہ مدخول بھا ہے تو بعد العدة تفریق ہے اور اگر غیر مدخول بھا ہے تو فی الحال تفریق ہے اور شوافع کے نزدیک: دوسرے پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا۔ زوجہ مدخول بھا ہے تو بعد العدة تفریق ہے اور اگر غیر مدخول بھا ہے تو فی الحال تفریق ہے۔

دوسرا سبب عند الاحناف: اختلاف دارین ہے اور

شوافع کے نزدیک: سبی (قید ہونا) ہے۔ اب یہاں چند صورتیں ہو جائیں گی۔ (۱) کافر زوجین میں سے کسی ایک کو قید کر کے لایا گیا ہے۔ تو بالا جماع تفریق ہو جائے گی۔ (عند الاحناف تو اختلاف دارین کی وجہ سے اور عندہم سبی کی وجہ سے)۔ (۲) خود بخود دونوں دار الحرب کو چھوڑ کر دار الاسلام میں آ گئے تو اس میں کسی کے نزدیک بھی تفریق نہیں۔

(۳) ان میں سے ایک خود بخود آ گیا تو عند الاحناف تفریق ہے۔ (اختلاف دارین کی وجہ سے) اور شوافع کے نزدیک تفریق نہیں ہے (بسی کے نہ ہونے کی وجہ سے) اسی طرح ابن ہام نے تقریر کی ہے۔

اس باب میں دو حدیثیں ذکر ہیں۔ (۱) عُمَرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ والی حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے اپنی بیٹی زینب کا رد کیا ابو العاصؓ پر بمہر جَدِيدٍ وَنِكَاحٍ جَدِيدٍ۔ تو یہ احناف کے مذہب پر منطبق ہے۔ اس لیے کہ حضرت زینب مدینہ میں تھیں۔ اور ابو العاصؓ مکہ میں تو اختلاف دارین ہو گیا۔ جس سے احناف کے نزدیک تفریق ہو جاتی ہے۔

(۲) دوسری حدیث ابن عباسؓ کی ہے اس میں ذکر ہے کہ زینبؓ کو ابو العاصؓ پر رد کیا بَعْدَ سِتِّ سِنِينَ بِالنِّكَاحِ الْأَوَّلِ۔ یہ حدیث سب کے خلاف ہے احناف کے بھی خلاف ہے اور شوافع کے بھی۔ کیونکہ چھ سال میں تو عدت گزر گئی۔ اور شوافع کے ہاں بھی زوج اول کا استحقاق عدت تک ہوتا ہے۔ اس کے بعد نہیں ہوتا۔ دونوں (فریقوں) کو اس کا جواب دینا ہوگا۔

احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بِالنِّكَاحِ الْأَوَّلِ کا معنی یہ ہے کہ نکاح اول کے سبب سے دوسرا نکاح کیا۔ یعنی ایک دفعہ چونکہ داماد بن چکے تھے نبی ﷺ ان کے حسن معاشرہ سے متاثر تھے اس لیے دوبارہ اپنی بیٹی کے ساتھ نکاح کر دیا۔ مگر بعد والا لفظ وَلَمْ يُخْذِ نِكَاحًا اس توجیہ سے آبی ہے۔ (کہ تجدید نکاح نہیں ہوا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ کسی راوی نے اپنے فہم کے لحاظ سے زیادہ کر دیا ہے۔



## أَبْوَابُ الرِّضَاعِ

### بَابُ مَا جَاءَ يُحْرِمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ

﴿ص ۲۱۷﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنَ الرِّضَاعِ مَا

حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ:

حرمت کی اقسام:

حرمت کی کئی قسمیں ہیں۔

﴿۱﴾ حرمت نسب: پھر اس کی بھی قسمیں ہیں۔ (۱) اصول کی حرمت (۲) فروع کی حرمت (۳) فرع اصل قریب کی حرمت۔ جیسے ماں باپ کی اولاد علی الاطلاق حرام ہے۔ (۴) صلیبہ اصل بعید کی حرمت۔ جیسے جد اور جدہ کی اولاد "مثلاً عم و عمّہ اور خال و خالہ کے" کہ یہ سب حرام ہیں مگر ان (عم و عمّہ وغیرہ) کی اولاد حرام نہیں ہے۔

سوال: قرآن نے تو حرمت نسب کی سات قسمیں بتلائی ہیں اور تم نے چار قسمیں ذکر کی ہیں؟  
جواب: یہ ہے کہ قرآن میں تفصیل ہے اور یہ جو چار قسمیں ذکر کی ہیں یہ اجمال ہے۔ اس تفصیل کا رجوع اس اجمال کی طرف ہے۔

(۲) حرمت جمع: اس کا قاعدہ یہ ہے کہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے کہ جن میں سے ایک عورت کو اگر مذکر فرض کیا جائے تو اس کا دوسری کے ساتھ نکاح جائز نہ ہو۔ جیسے (۱) دو بہنیں ہیں (۲) امراۃ و عمّتها ہیں۔ (۳) امراۃ و خالّتها ہیں۔ اس کو حرمت جمع کہتے ہیں۔

(۳) حرمت مصاہرۃ: اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موطوۃ کے اصول و فروع واطی پر اور واطی کے اصول و فروع موطوۃ پر حرام ہیں۔ یہ حرمت مصاہرہ ہوئی۔

(۴) حرمت رضاعت: یہ نسب کے حوالے ہے۔ یعنی جو رشتے نسب سے حرام ہوتے ہیں۔ رضاعت سے بھی وہ حرام ہو جاتے ہیں۔ شریعت نے اس کو حرمت نسب پر قیاس کیا ہے۔

استثناء: اس میں ایک استثناء ہے اِلَّا اُمُّ اُخِيهِ اَوْ اُخِيهِ مِنَ الرِّضَاعَةِ یعنی نسب میں یہ (رشتے) حرام ہیں رضاعت میں حرام نہیں ہیں۔ یہ استثناء منقطع ہے۔ متصل نہیں۔ اس لیے کہ اُمُّ اُخِيهِ اَوْ اُخِيهِ مَوْطُوۃُ الْاَبِّ بنے گی اور اس کی حرمت تو صبری ہے۔ نسبی نہیں ہے۔ اور رضاعت کو صہر پر نہیں بلکہ نسب پر قیاس کیا جاتا ہے۔ پس لامحالہ یہ استثناء منقطع ہوا۔ متصل نہ ہوا۔

ابن ہمام کا اعتراض: ابن ہمام نے اس قاعدے پر یہ اعتراض کیا ہے کہ پھر تو حلیلۃ الاب والابن من الرضاعة کو حلال ہونا چاہیے؟ کیونکہ حلیلۃ الاب والابن کی حرمت صہری ہے۔ نسبی نہیں ہے۔ اور رضاعت کو قیاس کیا جاتا ہے نسب پر۔ حالانکہ حلیلۃ الاب والابن من الرضاعة تو حلال نہیں بلکہ حرام ہے۔

نوٹ: حلیۃ الاب سوتیلی ماں بنے گی اور حلیۃ الابن نوح بنے گی۔ اور یہ من الرضاۃ بھی حرام ہیں اور من النسب بھی۔  
جواب: یہ ہے کہ حلیۃ الاب و حلیۃ الابن کو تقلیداً نسب میں داخل کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ عرف میں ان کو ماں، بیٹی کہا جاتا ہے۔ (اگرچہ ان میں حرمت صہر کی وجہ سے ہے)۔

(۵) حرمت بوجہ عدم دین سماوی: جیسے شرک کی حرمت۔ اگر عورت مومنہ یا کتابیہ ہو تو پھر نکاح جائز ہے۔ یہ یاد رہے کہ کتابیہ کا جتنا کفر قرآن نے بیان کیا ہے اگر اتنا ہی ہو پھر تو نکاح کیلئے مانع نہیں ہے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو پھر وہ نکاح کیلئے مانع ہے۔

(۶) حرمت بوجہ کفر زوج: اگر زوجہ مسلمان ہو اور زوج کافر ہو تو نکاح حرام ہو جاتا ہے۔

(۷) حرمت بوجہ ملک: جیسے مولیٰ کا نکاح اپنی باندی کے ساتھ حرام ہے۔ اور سیدہ کا نکاح اپنے عبد کے ساتھ حرام ہے۔

(۸) حرمت لحق الغیر: جیسے کسی کی منکوحہ، یا معتدۃ الغیر کی حرمت۔

(۹) حرمت بوجہ لعان: جس مرد و عورت میں لعان ہو جائے۔ جب تک وہ اپنے لعان سے توبہ نہ کریں اور ایک اپنی تکذیب نہ کرے تو وہ ایک دوسرے کے نکاح میں نہیں آسکتے۔

(۱۰) حرمت رقیقہ: جیسے حرہ پر رقیقہ کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے۔ یہ بھی حرمت کی ایک قسم ہے۔

(۱۱) حرمت خنثی مشکل: ان کے علاوہ حرمت بھی ہے اس کو حرمت خنثی مشکل کہتے ہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي لَبَنِ الْفَحْلِ

﴿ص ۲۱۸﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ..... عَنْ عَائِشَةَ ۖ: كَرِهُوا لَبَنَ الْفَحْلِ:

کا مطلب یہ ہے کہ لبن فحل کی وجہ سے حرمت رضاعت جیسے جانب مرآۃ میں ثابت ہے اسی طرح جانب رجل میں بھی ثابت ہے۔ کہ مرضعہ کا خاوند اس رضیعہ کا باپ بن جائے گا اور مرضعہ کا بھائی اس کا چچا بن جائے گا۔ دلیل اس کی یہی اوپر والی حدیث ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ لَا تُحْرَمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ

امام ابو حنیفہ و امام مالک و امام احمدؒ کا ایک قول یہ ہے کہ تحدید نہیں ہے۔ رضاعت قلیل و کثیر دونوں سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خَمْسُ رَضَاعَاتٍ مُشْبَعَاتٍ فِي خَمْسَةِ اَوْقَاتٍ جَانِعَاتٍ (العرف الشذی) سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس سے کم سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ ابو الثور و ابن منذر، ابو عیید و قاسم بن سلام کے نزدیک ثلاث رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے کم سے ثابت نہیں ہوتی۔ تو یہ تین مذاہب ہو گئے۔

صاحب ہدایہؒ کی تقریر: صاحب ہدایہ نے امام شافعیؒ کا مذہب خمس رضعات ذکر کرنے کے بعد ان کی دلیل میں حدیث ذکر کی لَا تُحْرَمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ

**سوال:** دلیل دعویٰ پر منطبق نہیں ہے۔ کیونکہ ایک دوسرے کے محرم نہ ہونے سے پانچ کا محرم ہونا تو ثابت نہیں ہوتا؟  
**شارحین کے جوابات:** صاحب ہدایہ اور بعض شارحین نے یہ جواب دیا کہ جب اس حدیث میں ذکر ہے کہ مصتان محرم نہیں تو پھر اس سے خمس رضعات کا مذہب ثابت ہو گیا۔ کیونکہ قائل بالفصل کوئی نہیں ہے۔ (تین چار والا کوئی قائل درمیان میں نہیں ہے)۔ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یہ جواب نا تمام ہے اس لیے کہ ثلاث رضعات کا مذہب تو موجود ہے اس حدیث سے تو پھر ان کا مذہب ثابت ہو جائے گا۔

**جواب ۲:** بعض شارحین نے ایک اور جواب دیا وہ یہ کہ مص فعل رضیع ہے اور املاجة فعل مرضعہ ہے۔ حدیثوں میں دونوں ذکر ہیں۔

ایک دوسری روایت میں ہے لَا تُحْرِمُ الْإِمْلَاجَةَ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ تودو اور دو مجموعہ چار ہو گئے۔ اور جب یہ محرم نہیں تو خمس محرم ہو جائیں گے۔ اس طرح امام شافعی کا مذہب ثابت ہو گیا۔  
**محقق ابن ہمام کا اس پر رد:** محقق کہتے ہیں کہ اصل محرم مص ہے املاجة کا محرم ہونا وہ تو باعتبار اثر کے ہے۔ اور اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے مص سے پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک چیز ہیں الگ الگ نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کبھی ایک حدیث میں یہ دونوں ابھی ذکر نہیں ہیں۔

**سوال:** کسی نے کہا کہ کہ طبرانی کی روایت میں یہ دونوں لفظ اکٹھے ہیں۔

**جواب:** یہ ہے کہ اس روایت کے راوی نے دونوں کو الگ الگ سمجھا اس لیے دونوں کو جمع کر دیا اپنی اپنی سمجھ کی بات ہے اس لیے محقق کہتا ہے کہ خمس رضعات والے مذہب کو اس حدیث سے ثابت کرنا میری سمجھ سے باہر ہے۔ ہاں ثلاث رضعات والا مذہب اس حدیث سے خوب ثابت ہے۔

**خمس رضعات والے مذہب کی ایک اور دلیل:** وہ حضرت عائشہؓ کی مسلم کی حدیث ہے جس کا یہاں بھی ذکر ہو رہا ہے۔

أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَّعْلُومَاتٍ نُسِخَ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَ صَارَ إِلَى خَمْسٍ رَضَعَاتٍ مَّعْلُومَاتٍ فَتَوَقَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ. (اور یہ خمس رضعات والی آیت باقی رہ گئی)۔ اور مسلم شریف کے رضاعت والے باب میں ص ۳۶۹ پر الفاظ اس طرح ہیں،

عَنْ عَائِشَةَ "أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ فِيْمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَّعْلُومَاتٍ يُحْرِمُ مَنْ لَّمْ نُسَخْنَ بِخَمْسٍ مَّعْلُومَاتٍ فَتَوَقَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ فِيْمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ

**حافظ کا اس پر رد:** حافظ نے کہا۔ خَمْسُ رَضَعَاتٍ مَّعْلُومَاتٍ نہ یہ خبر واحد ہے کہ کہا جائے کہ یہ مذہب حدیث سے ثابت ہو گیا کیونکہ یہ تو قرآن کی آیت ہے۔ اور نہ یہ قرآن کی آیت ہے کیونکہ قرآنیت خبر واحد سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ فلا وجه للاستدلال۔ ابن ہمام نے حافظ کی اس تقریر کو بڑا سراہا ہے اور شاباش دی ہے۔

**سوال:** اس پر کوئی کہے کہ ہے تو یہ قرآن کی آیت لیکن منسوخ التلاوة ہے۔ لیکن حکم اس کا (اب بھی) باقی ہے پس شافعی کا

مذہب ثابت ہے۔

**ابن ہمام کا رد:** اس پر ابن ہمام نے رد کیا۔ اولاً تو اس طرح کہ عائشہؓ تو منسوخ التلاوة نہیں کہتیں۔ ان کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تلاوت بھی باقی ہے۔ دوسرا یہ کہ حکم الفاظ کے تابع ہوتا ہے۔ جب الفاظ نہ رہے تو حکم بھی نہ رہا۔ (لہذا اب بھی مذہب شافعی بلا دلیل رہ گیا)۔

**سوال:** اگر کوئی کہے کہ پھر تو الشیخ و الشیخۃ إذا زنیاً الایۃ میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے تھا (کہ رجم باقی نہ رہتا)۔

**جواب:** رجم کا باقی رہنا الفاظ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تعامل اور اجماع امت کی وجہ سے ہے۔ فوضح الفرق۔

**الحاصل:** اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ خمس رضعات معلومات کا مذہب بلا دلیل ہے۔ اس سے صرف نظر کر کے اور اس کو تسلیم کر کے (کہ مسلم کی روایت سے مذہب شافعی ثابت ہے)۔ ہماری طرف سے۔

**جواب (آخر):** یہ ہے کہ عشر رضعات کی منسوخیت کا حضرت عائشہؓ کو اعتراف ہے پھر خمسہ رضعات بھی منسوخ ہو گیا لیکن اس نسخ کا عائشہؓ کو علم نہیں ہوا۔ وہ وَالْأَمْرُ عَلٰی ذَٰلِکَ کے الفاظ اپنے علم کے اعتبار سے کہہ رہی ہیں۔ پھر یہ بھی منسوخ ہوا۔ ورنہ قرآن کی محفوظیت متاثر ہو جائے گی۔ پھر تھوڑا سا آگے بڑھ کر تَوَلَّاهُ تَحْرِیْمُ الْمَصَّةِ وَلَا الْمَصْتَانِ بھی منسوخ ہو گیا۔ پھر حرمت کا مدار صرف مطلق رضاعت پر رہ گیا قلیل و کثیر سواء۔ عبد اللہ بن عمرؓ سے کسی نے استفتاء کیا کہ کتنی رضعات محرم ہے؟ انہوں نے قرآن کی یہ آیت پڑھ دی وَأَمَّا تُمْكُمُ اللَّيْنِیُّ أَرْضَعْنٰکُمْ (الایۃ) اور انہوں نے آگے کہا وَقَضَاءُ اللّٰهِ اَوْسَعُ۔ تو ان کے اس آیت کے پڑھنے کا مطلب یہی تھا کہ مطلق رضعات سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ قلیلها و کثیرها سواء۔

**الحاصل:** اسی رضاعت والے مسئلہ میں نسخ تدرجی ہوا (یعنی مرحلہ وار ہوا)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي شَهَادَةِ الْمَرْأَةِ الْوَاحِدَةِ فِي الرِّضَاعِ

عند الامام احمد: ایک عورت کی شہادت کافی ہو جاتی ہے۔

امام شافعی: کے نزدیک: دو کی۔

امام مالک: کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوگی۔

**احناف کے نزدیک:** شہادت کاملہ ضروری ہے کہ دو مرد ہوں یا ایک مرد۔ دو عورتیں ہوں۔

**واقعہ حدیث الباب** امام احمدؒ کے موافق اور جمہور ائمہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس میں ایک عورت کی شہادت سے نبی ﷺ نے فرمایا تھا کہ دَعَهَا عَنْكَ۔

**جواب:** واقعہ حدیث الباب احتیاط پر محمول ہے کیونکہ ایک عورت کے کہنے سے اس میں شبہ تو پڑ گیا۔ اور قرینہ اس کا نبی ﷺ کا بار بار اعراض کرنا ہے۔ اگر حتمی حرمت نازل ہو جاتی تو حضور ﷺ بار بار اعراض نہ کرتے۔ (بلکہ حتماً کہہ دیتے کہ یہ حرام ہو چکی ہے اس کو چھوڑ دو)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَمَةِ تُعْتَقُ وَلَهَا زَوْجٌ

عند الاحناف: زوج اگر عبد ہو تو زوجہ کو خیار عتق ملتا ہے۔ حر ہو تب بھی ملتا ہے۔

عند الشوافع: عبد ہو تو زوجہ کو خیار عتق ملتا ہے اس لیے کہ حرہ کو تحت العبد رہنے میں استکفاف رہتا ہے۔ اگر زوج حر ہو تو پھر استکفاف نہیں ہوتا۔

اس اختلاف کا مدار حضرت بریرہؓ و مغیثہؓ کا واقعہ ہے۔ حضرت بریرہؓ جب آزاد ہوئیں تو نبی ﷺ نے انکو خیار عتق دیا۔ احناف کہتے ہیں کہ بریرہؓ کے عتق کے وقت مغیثہؓ حر تھا۔ یہ اس کو ثابت کرتے ہیں کہ جب حر ہونے کی صورت میں اس کو خیار عتق ملا تو عبد ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ ملے گا۔ شوافع ثابت کرتے ہیں کہ بریرہؓ کے عتق کے وقت مغیثہؓ عبد تھا۔ احادیث دونوں طرح کی ہیں حر ہونے کی بھی اور عبد ہونے کی بھی۔

امام طحاویؒ نے ان احادیث کے تعارض کو اس طرح رفع کیا کہ مغیثہؓ عبد تھائیں اُعتَقَ فَصَارَ حُرًّا۔ دونوں قسم کی روایتیں احناف کے موافق ہیں کوئی بھی مخالف نہیں کیونکہ احناف کے نزدیک تو دونوں صورتوں میں خیار عتق ملتا ہے۔ حر ہونے والی روایات شوافع کے مخالف ہیں تا معلوم وہ ان کا کیا جواب دیتے ہیں؟ البتہ احادیث الباب میں جو یہ لفظ ذکر ہے کہ وَلَوْ كَانَ حُرًّا لَمْ يُخَيَّرْهَا یہ جملہ احناف کے خلاف ہے۔

جواب: اس کا جواب علامہ زبیلیؒ نے نسائی سے نقل کیا ہے۔ نسائی میں ہے قَالَ غُرُوةٌ لَوْ كَانَ حُرًّا لَمْ يُخَيَّرْهَا۔ یہ عروۃ کا اپنا لفظ و کلام ہے حدیث نہیں ہے (یعنی یہ کلام مدرج ہے) فلا یكون حجة. واللہ اعلم

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْوَلَدَ لِلْفِرَاشِ

فراش کی اقسام: (۱) فراش ضعیف۔ جیسے امۃ کا فراش ہے۔ (۲) فراش متوسط۔ جیسے ام ولد کا فراش ہے۔ (۳) فراش قوی جیسے منکوحہ کا فراش ہے۔ (۴) فراش اقویٰ۔ یہ مطلقہ ثلاث کا فراش ہے۔

ضعیف فراش میں نسب تب ثابت ہوتا ہے جبکہ دعویٰ کیا جائے۔ اور نفی بغیر لعان کے ہو جاتی ہے اور ام ولد کے فراش میں نسب بغیر دعویٰ کے ثابت ہو جاتا ہے۔ دعویٰ شرط نہیں لیکن نفی بغیر لعان کے ہو جاتی ہے۔ اور فراش قوی میں بغیر دعویٰ کے نسب ثابت ہو جاتا ہے اور نفی بغیر لعان کے نہیں ہوتی۔ اور فراش اقویٰ میں نسب بغیر دعویٰ کے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور نفی لعان سے بھی نہیں ہوتی کیونکہ لعان کیلئے تو نکاح شرط ہے اور مطلقہ ثلاث میں تو مسئلہ ہی ختم ہو چکا ہے (وہ تو بالکل اس سے جدا ہو چکی ہے)۔ بہر حال الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ۔ اگر وجہ مغرب اور زوج مشرق میں ہو (اور اولاد ہو جائے تو) اولاد اسی (زوج) کی ہوگی اس کو اولاد الزنا کہنا ناجائز و حرام ہے۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کوئی عامل ہو اور جنوں کے ذریعے پہنچ گیا ہو اور یا کوئی بزرگ ہو اور ہوا میں اڑ کر چلا گیا ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ بلکہ یوں کہا جائے کہ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ۔ یہ قانون

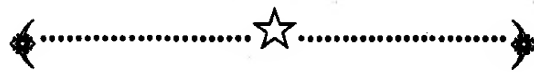
شرعیت ہے اس کو بلا چون و چرا ماننا پڑے گا۔ (باقی وَلِلْعَاہِرِ الْحِجْرُ کی تفصیل جلد ثانی میں آئے گی وہاں دیکھ لی جائے)۔ واللہ اعلم۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَرَى الْمَرْأَةَ فَتُعْجِبُهُ

سوال علی الروایۃ: نبی ﷺ سے یہ کیسے ممکن ہے کہ عورت کو دیکھا اور فَدَخَلَ عَلَى أَهْلِهِ (أَي زَيْبٍ) فَقَضَى حَاجَتَهُ؟

جواب: یہ نبوت کے اور بزرگی کے کوئی منافی نہیں۔ بلکہ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے بھوکا کھانے کو دیکھتا ہے اور کھانے کی حاجت ہوتی ہے۔

فائدہ: اگلے ابواب میں زوج و زوجہ دونوں کے الگ الگ دوسرے پر حقوق بیان کئے ہیں۔ معلوم ہوا ایک طرفہ کام نہیں ہے۔



## أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللِّعَانِ

### بَابُ مَا جَاءَ فِي طَلَاقِ السُّنَّةِ

دو یا تین طلاقیں ایک لفظ کے ساتھ یا حیض کی حالت میں طلاق یا ایسے طہر میں طلاق جو وطی سے خالی نہ ہو یہ بدعی طلاق کہلاتی ہے (تو طلاق کی دو قسمیں ہوتیں۔ طلاق سنت، طلاق بدعی۔ اوپر والی کلام سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بدعی عددی بھی ہوتی ہے اور بدعی زمانی بھی) اور جو ایسی نہ ہو وہ سنت ہے۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ حسن: کہ ہر طہر میں ایک ایک طلاق دی۔ جس میں وطی نہیں کی گئی۔ یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو گئیں۔ احسن: ایسے طہر میں طلاق دی جس میں وطی نہیں کی پھر توقف کیا یہاں تک کہ اس کی عدت گزر گئی۔ ایک طلاق سے مسئلہ پورا ہو گیا (پھر آگے طلاق نہیں دی)۔

سوال: طلاق کے بارے میں آتا ہے کہ یہ ابغض المباحات ہے پھر اس کے حسن و احسن ہونے کا کیا معنی ہے؟  
جواب: بدعی طلاق کے اعتبار سے یہ حسن و احسن ہیں نہ کہ اپنی ذات کے اعتبار سے۔ اور ایسا ہو سکتا ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی چیز مبغوض ہو اور دوسرے کے اعتبار سے وہ حسن و احسن بن جائے۔ یہ تمام تفصیل مدخول بھا کے بارے میں ہے۔ غیر مدخول بھا کے اعتبار سے تو بدعی فقط عددی ہوتی ہے۔ بدعی زمانی نہیں ہوتی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ

بتہ طلاق کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں جیسی نیت ہوگی اس کو ایسا ہی سمجھا جائے گا۔ امام صاحب کے نزدیک اگر نیت ایک کی ہے تو ایک بانہ بنے گی۔ اور اگر نیت تین کی ہو تو تین بانہ ہوں گی۔ اور اگر دو کی نیت کی ہے تو ایک ہی بانہ بنے گی۔ بہر حال اس میں رجعت نہیں ہوتی۔

حضرت رکانہ کا واقعہ حدیث الباب میں ذکر ہے کہ اس نے (اپنی زوجہ کو) بتہ طلاق دی۔ ابو داؤد میں ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور نبی ﷺ نے اس کو رجوع کا حق دیا۔ یہ دونوں روایتیں احناف کے خلاف ہیں۔ (ترمذی والی بھی اور ابو داؤد والی بھی)۔

ثلاث والی روایت کا جواب تو ابو داؤد نے یہ دیا ہے کہ وہ غیر اہل کی ہیں۔ بتہ والی روایت یزید بن رکانہ کے اہل کی ہے وہ زیادہ حقیقت حال سے واقف ہیں اس لیے ان کی روایت کو ترجیح ہے۔ (اب رہ گئی ترمذی والی روایت کا جواب تو وہ مندرجہ ذیل ہے)۔ بتہ طلاق میں رجوع کے حق ملنے کا جواب یہ ہے کہ یہ رجوع بنکاح جدید پر محمول ہے۔ ثلاث والی روایت کا جواب فقہاء نے یہ بھی دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اُنَّتِ طَالِقٌ تین مرتبہ کہتا ہے تو اس میں (بعد والے جملوں سے)

تائیس کا بھی احتمال ہوتا ہے اور تاکید کا بھی اور چونکہ وہ خیر و برکت کا زمانہ تھا جب اس نے کہا کہ میں نے تاکید کا ارادہ کیا تھا تو تصدیق کی گئی اور تین کو ایک سمجھا گیا اور رجوع کا حق دے دیا۔

اب چونکہ وہ زمانہ نہیں رہا اس لیے اب اگر کوئی کہتا ہے کہ میرا ارادہ تاکید کا تھا تو قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیائے تصدیق کر دی جائے گی فیما بینہ و بین اللہ۔

فائدہ: اس میں ایک اضطراب یہ بھی ہے کہ یہ واقعہ ابن رکانہ ؓ کا ہے یا رکانہ ؓ کا۔ تو ابوداؤد نے وہاں اس بات کو ترجیح دی ہے کہ یہ ابن رکانہ ؓ کا واقعہ ہے نہ کہ رکانہ ؓ کا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخِيَارِ

اگر دونوں کی کلام میں نفس کا لفظ ہو یا ایک کی کلام میں نفس کا لفظ ہو۔ جیسے زوج نے کہا اِخْتَارَى نَفْسَكَ زوج نے کہا اُخْتَرْتُ نَفْسِي۔ یا زوج نے کہا اِخْتَارَى تو زوج نے کہا اُخْتَرْتُ نَفْسِي۔ یا زوج نے کہا اِخْتَارَى نَفْسَكَ اور زوج نے کہا اُخْتَرْتُ۔ تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اگر کسی کی کلام میں بھی نفس کا لفظ نہ ہو تو پھر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُطَلَّقةِ ثَلَاثًا لَا سُكْنَى لَهَا وَلَا نَفَقَةَ

امام احمد و اسحاق کے نزدیک: اس کے لیے نہ نفقہ ہے نہ سکنی۔

دلیلہم: ان کی دلیل یہی فاطمہ بنت قیس کی حدیث ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: اس کے لیے سکنی ہے۔ کیونکہ قرآن میں ہے لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجُنَّ (الایۃ)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سکنی اور نفقہ نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک مطلقہ ثلاث کیلئے سکنی بھی ہے اور نفقہ بھی۔ سکنی ہونے کی دلیل قرآن کی مذکورہ آیت ہے جس کو امام شافعی نے ذکر کیا۔

نفقہ ہونے کی دلیل: اَسْكُنُوهُنَّ مِنْ بَنَاتِ بَنِي إِسْرَءِيلَ كَمَا كُنْتُمْ تَكُونْنَ۔ یہ قرأت اگرچہ شاذ ہے لیکن خبر واحد کے حکم میں ہے اُس سے کم نہیں ہے۔ پس یہ (بھی) حجت بن سکتی ہے۔

دلیل ۲: حضرت فاطمہ بنت قیس کی اس حدیث کو سن کر حضرت عمر ؓ فرمایا کرتے تھے لَا نَدْعُ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ نَبِيِّنَا ؐ بِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَذَرِي أَحْفَظْتُ أَمْ نَسِيتُ فَكَانَ عُمَرُ يُجْعَلُ لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ۔

سوال: حضرت عمر ؓ کی کلام میں سُنَّةَ نَبِيِّنَا ؐ مجمل ہے؟

جواب: حضرت عمر ؓ جیسا آدمی جب یہ کہتا ہے تو لامحالہ ان کے پاس کوئی مضبوط مآخذ ہے جو انہوں نے حضور ؐ سے سن رکھا ہے اگرچہ ہمارے علم میں نہیں آیا۔ پس اجمال مضرب نہیں ہے۔

حدیث الباب کا جواب: یہ حدیث شوافع کے خلاف ہے صرف سکنی میں۔ اور احناف کے خلاف ہے سکنی اور نفقہ دونوں میں۔

سکنی کا مشترکہ جواب: قرآن میں ہے لَا تَخْرُجُوهُنَّ..... إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ۔ اور فاحشہ کوئی زنا میں منحصر نہیں ہے بلکہ لسنہ ہونا (غیر محتاط گفتگو کرنا جس سے کسی کو تکلیف ہو) بھی اس کا ایک فرد ہے اور فاطمہ بنت قیسؓ ایسی ہی تھی اس لیے قرآن کی آیت کی رو سے اس کو سکنی نہیں دیا گیا۔ بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ اس نے خود شکایت کی کہ میرے زوج کا گھر تنہا ہے مجھے وہاں چوروں سے ڈر لگتا ہے اس لیے مجھے دوسری جگہ منتقل ہونے کی اجازت دی جائے۔ تو حضور ﷺ نے اجازت دے دی۔

نفقہ نہ ہونے کا جواب: ابواب النکاح میں گزرا ہے کہ زوج نے اس کو نفقہ دیا تھا لیکن یہ اس کو کم سمجھتی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا لَا نَفَقَةَ لَكِ. اُنْی زَائِدًا عَلَیْهِ. اس سے زائد نہیں ہے (یہی ہے)۔ کیونکہ نفقہ بقدر الحیثیۃ ہوتا ہے۔ مگر نسائی شریف وغیرہ میں ایک قولی روایت بھی ہے جس سے نفقہ سکنی کی نفی ہوتی ہے۔ اور خود فاطمہ بنت قیسؓ کی رائے یہ تھی کہ یہ قرآن کی آیت مطلقہ رجعی کے بارے میں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ تخصیص سے آبی ہیں لہذا تقیم رہے گی جیسے مطلقہ ثلاث کو نفقہ و سکنی ملے گا اسی طرح مطلقہ رجعی کو بھی ملے گا۔

سوال: بعض روایتوں میں اس کے قصے میں یہ لفظ بھی ہیں إِلَّا أَنْ تَكُونِي حَامِلًا ان سے مشکل پیدا ہو جاتی ہے کہ حاملہ کے لیے نفقہ ہوتا ہے حاملہ کیلئے نہیں ہوتا؟

جواب: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اب تیرے لیے یہی نفقہ ہے اس سے زائد نہیں۔ ہاں اگر تو حاملہ ہوتی تو بقدر ضرورت اس پر زیادتی کی جاسکتی تھی۔

الحاصل: مطلقہ ثلاث حاملہ ہو یا حاملہ۔ دونوں صورتوں میں اس کے لیے سکنی بھی ہے اور نفقہ بھی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ لَا طَلَّاقَ قَبْلَ النِّكَاحِ

دو چیزیں ہیں۔ (۱) ایک ہے وقوع طلاق۔ اس کے لیے نکاح فی الحال شرط ہوتا ہے بالاتفاق۔ (۲) اور ایک ہے تعلیق طلاق اس میں اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک: تعلیق کے صحیح ہونے کیلئے فی الحال نکاح شرط نہیں۔ اگر اجنبیہ کو کہا اِنْ نَكَحْتُكَ فَانْتِ طَالِقٌ جب نکاح کرے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یوں سمجھا جائے گا کہ یہ لفظ بعد النکاح زبان سے نکلے ہیں۔

شوافع کے نزدیک: تعلیق کے صحیح ہونے کیلئے بھی نکاح فی الحال شرط ہے۔ اس لیے مذکورہ صورت میں بعد النکاح طلاق واقع نہیں ہوگی۔ باقی حدیث الباب میں وقوع کی نفی ہے۔ (کہ قبل النکاح طلاق کا وقوع نہیں ہے) تعلیق کی صورت

زیر بحث نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَدِّ وَالْهَزْلِ فِي الطَّلَاقِ

لفظ ذکر کیا اور اس کے معنی کی نیت کر لی اس کو جحد کہتے ہیں اور اگر لفظ ذکر کیا اور اس کے معنی کی نیت نہیں کی اس کو ہزل کہتے ہیں۔ شریعت نے ان دونوں کو مساوی کر دیا۔ ان دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ

﴿ص ۲۲۷﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَهُوَ مُكْتَلِبٌ يَأْخُذُ خَمْسَةَ عَشَرَ صَاعًا أَوْ سِتَّةَ عَشَرَ صَاعًا:

ایک دوسری روایت میں ثَلَاثِينَ صَاعًا بھی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مَکْتَلِبٌ یہ ہے۔ بقیہ کفارہ اس کے ذمے دین ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ کل کفارہ ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِيلَاءِ

﴿ص ۲۲۷﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ قَزَعَةَ الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ عَائِشَةَ: أَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ نِسَائِهِ وَحَرَمٍ:

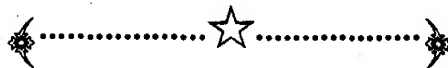
اس سے لغوی ایلاء مراد ہے لغت میں ایلاء کہتے ہیں قسم کو۔ نبی ﷺ نے ایک مہینہ ازواج کے پاس نہ جانے کی قسم کھائی تھی۔ اصطلاحی ایلاء کی مدت تو چار مہینے ہوتی ہے۔

### فَجَعَلَ الْحَرَامَ حَلَالًا:

اس میں قلب ہو گیا ہے۔ ابن ماجہ ص ۵۵ پر بَابُ الْحَرَامِ میں عبارت اس طرح ہے فَجَعَلَ الْحَلَالَ حَرَامًا۔ نامعلوم یہ قلب کس سے ہوا خود مصنف سے ہوا ہے یا کسی کاتب سے ہوا ہے۔

### وَجَعَلَ فِي الْيَمِينِ كَفَّارَةً:

سوال: آپ ﷺ اپنی یمنین میں بارہ ہوئے ہیں (حادث نہیں ہوئے تو پھر) اس کفارے کا کیا مطلب؟  
جواب: اس جملے کا تعلق ماقبل سے نہیں بلکہ اس سے مقصود بیان مسئلہ ہے کہ حادث فی الیمین پر کفارہ ہوتا ہے۔



## أَبْوَابُ الْبُيُوعِ

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الشُّبُهَاتِ

﴿ص ۲۲۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رضی اللہ عنہ : وَبَيَّنَ ذَلِكَ أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ :  
 اشتباہ کبھی تعارض اولہ (بدوں ترجیح) کی وجہ سے ہوتا ہے یہ مجتہد کا اشتباہ ہے۔ اور کبھی اشتباہ انطباق علی الوقائع یعنی کئی امور پر انطباق کے اعتبار سے ہوتا ہے یہ مقلد کا اشتباہ ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيْعٍ مَنْ يَزِيدُ

حدیث الباب سے نیلامی کا جواز معلوم ہوتا ہے۔  
 سوال: اس پر تو سوم علی سوم اذیہ ہو جاتا ہے جس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے؟  
 جواب: وہ منع بعد الرکون (میلان) ہے۔ قبل الرکون منع نہیں ہے۔ اور نیلامی میں رکون نہیں ہوتا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيْعِ الْمُدَبَّرِ

امام شافعیؒ، احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک: مدبر مطلق کی بیع جائز ہے۔  
 امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک: ناجائز ہے واقعہ حدیث الباب کو مصنف امام شافعیؒ کی دلیل سمجھتا ہے۔  
 لیکن مصنف نے یہ خیال نہیں کیا کہ واقعہ حدیث الباب کیا ہے، اس میں تو مضمون امام شافعیؒ کے خلاف ہے کہ مولیٰ کی موت کے بعد مدبر کی بیع ہوئی ہے اور مولیٰ کی موت کے بعد مدبر کی بیع کا منع ہونا بالاتفاق ہے۔ کیونکہ وہ تو حر ہو جاتا ہے اور حر کی بیع کسی کے ہاں جائز نہیں۔ پس واقعہ حدیث الباب سب کے خلاف ہے۔  
 سب کی طرف سے جواب: اور کوئی نہیں بجز اس کے کہ یہ نبی ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اب کسی اور کیلئے جائز نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ لَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ

اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں (۱) ایک یہ کہ حاضری (شہری) بادی (دیہاتی) کیلئے دلال بنے یہ جائز ہے۔ مگر مراد حدیث نہیں ہے (۲) حاضری کھانے پینے کی اشیاء حاضری کے پاس فروخت کرنے کی بجائے بادی کے پاس فروخت کرتا ہے تاکہ شمن زیادہ وصول کرے یہی مراد حدیث ہے اور یہ منع ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ

محاقله: گندم کی سٹوں سے بیج کرنا۔ مزابنه: اتارے ہوئے اثمار کی بیج اشجار پر لگے ہوئے اثمار کے ساتھ کرنا۔

﴿ص ۲۳۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ: أَنَّ زَيْدًا أَبَا عِيَّاشٍ سَأَلَ سَعْدًا

عَنِ الْبَيْضَاءِ بِالسُّلْتِ فَقَالَ أَيُّهُمَا أَفْضَلُ:

حضرت سعد ؓ کا یہ اجتہادی جواب ہے اور نصوص کے مخالف ہے کیونکہ نصوص میں آیا ہوا ہے إِذَا اخْتَلَفَ النُّوعَانِ فَبِعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ جب جنس بدل جائے تو پھر تقاضا بھی جائز ہو جاتا ہے اور تساوی بھی جائز ہے۔ اس لیے سعد ؓ کے اجتہاد کے جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں۔

مسئلہ ثانیہ: رطب کی بیج تمر کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر رطب تمر ہے تو تساوی کے ساتھ بیج جائز ہو جائے گی اور اگر رطب غیر تمر ہے تو إِذَا اخْتَلَفَ النُّوعَانِ فَبِعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ کے قاعدے کے ساتھ پھر بھی جائز ہونی چاہیے لیکن حضرت سعد ؓ نے جو حدیث مرفوع ذکر کی ہے وہ اس کے مخالف ہے۔ فَقَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَيْنَقُصُّ الرُّطْبِ إِذَا بَيْسَ قَالُوا نَعَمْ فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ۔ یہی چیز حضرت سعد ؓ کے قیاس کا مقیاس علیہ ہے۔ (تو یہ حدیث احناف کے سخت خلاف ہے)۔

جواب من جانب الامام: امام صاحبؒ کی طرف سے مقیس علیہ و مقیس دونوں کا جواب یہ ہے کہ سائل نے بیج بالقیہ کا سوال کیا تھا اس لیے منع فرمادیا کیونکہ جب جنس بدل جائے تو تقاضا جائز ہوتا ہے لیکن نسیہ پھر بھی جائز نہیں ہوتا۔ (لہذا اب مقیس کے بارے میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ ان کا اجتہاد ہے۔ جو خلاف نصوص ہے)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ صِلَاحُهَا

بدو صلاح کا مفہوم امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ہوتا ہے کہ ثمرہ ایسی حالت میں ہو جائے کہ آسانی آفات سے محفوظ ہو جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بدو صلاح کے مفہوم میں یہ بھی ہے اور (مزید) یہ بھی ہے کہ اس کا رنگ بھی بدل جائے اور اس میں مٹھاس بھی پیدا ہو جائے۔

اب اگر ثمرہ کی بیج قبل بدو صلاح بشرط القطع ہو تو بالافتاق جائز ہے اور بشرط التروک ہو تو بالافتاق ناجائز ہے۔ کیونکہ ترک کی شرط غیر ملائم ہے۔ اور لا بشرط الشئ کے درجہ میں ہو تو امام صاحبؒ کا مشہور قول اس میں جواز کا ہے۔ جبکہ حدیث اس کے مخالف ہے۔

من جانب الامام حدیث کے جوابات: (۱) یہ حدیث بیع بشرط التروک کی صورت پر محمول ہے۔ (کیونکہ حدیث میں کوئی وضاحت نہیں ہے اس لیے نہی کو اسی پر محمول کرتے ہیں)۔

(۲) یہ حدیث بیع السلم کی صورت پر محمول ہے۔ کہ بیع سلم جائز نہیں۔ ہاں مطلق بیع جائز ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ ایک روایت میں آتا ہے نبی ﷺ نے فرمایا لَوْ أَذْهَبَ اللَّهُ الْفَمَرَ بَمَ يَسْتَحِلُّ أَحَدُكُمْ مَالَ أُخِيهِ۔ ظاہر ہے کہ اس کا تحقق مذکورہ صورتوں ہی میں ہوتا ہے۔

(۳) یہ بھی شفقت پر محمول ہے کیونکہ نبی ﷺ نے جب یہ دیکھا کہ ایسی بیع و شراء میں آئے دن جھگڑے و خصومت ہوتی رہتی ہے تو شفقتاً اس سے منع فرمادیا۔ باقی رہائش جواز وہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے ایک مشتری کیلئے نبی ﷺ نے چندہ فرمایا جس سے اس کے قرضوں کو ادا کر دیا گیا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جواز ہے (ورنہ اس کو فرمادیتے کہ جاؤ جاؤ پیسے وغیرہ نہیں ہیں)۔

(۴) کیا بعید ہے کہ بدو صلاح سے مراد قبل الظہور والوجود ہو۔ اور قبل الظہور والوجود (بیع کرنا) تو سب کے نزدیک ناجائز ہے۔ اس لیے کہ اس میں بیع معدوم ہوتی ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ حَبْلِ الْحَبْلَةِ

اس کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) حبل الحبلة کو میعہ بنایا جائے یہ بھی منع ہے کیونکہ میعہ موہوم ہے۔ (۲) کسی بیع میں اس کو اداء ثمن کی اجل بنایا جائے یہ بھی ممنوع ہے کیونکہ یہ مجہول ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ الْغَرَرِ

بيع الغرر: یہ لفظ جوامع الکلم میں سے ہے۔ اس کے تحت کئی جزئیات داخل ہیں۔ جن میں میعہ مقدور التسلیم نہ ہو۔ مثلاً عبد آبق کی بیع۔ بیع الطیر فی الهواء وغیرہ۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ

اس کی دو تفسیریں ہیں۔ (۱) اگر نقد ہوں تو دس ہیں اور اگر ادھار ہوں تو بیس ہیں۔ اور کسی ایک کا فیصلہ کئے بغیر ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں تو یہ بیعتین فی بیعة ہے اور اگر کوئی ایک صورت طے ہوگئی تو پھر بیع جائز ہے۔ (۲) دوسری تفسیر اس کی مصنف نے قال الشافعی سے نقل کی ہے کہ میں نے اپنا دار تمہارے پاس فروخت کیا اس شرط پر کہ تم اپنا غلام میرے پاس بکذا فروخت کرو۔ وَهَذَا تَفَارُقٌ عَنْ بَيْعٍ بَغَيْرِ ثَمَنِ مَعْلُومٍ وَلَا يَذَرِي كُفْلًا وَاحِدًا مِنْهُمَا عَلَى مَا وَقَعَتْ عَلَيْهِ صَفَقَتُهُ یعنی اس کے منع ہونے کی وجہ ثمن کا مجہول ہونا ہے۔

سوال: امام شافعی کی علت و تفسیر میں بظاہر انطباق نہیں ہے۔ کیونکہ بکذا کا مطلب تو یہ ہے کہ ثمن متعین ہیں (جبکہ علت اور وجہ میں یہ کہہ رہے ہیں کہ ثمن مجہول ہیں) اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): تفسیر میں بکذا سے مراد ثمن نہیں بلکہ ممکن ہے کہ ثمن کے علاوہ کوئی اور کیفیت مراد ہو۔ (لہذا اب تعارض نہ

آیا اور انطباق ہو گیا۔

جواب (۲): بکذا سے مراد ثن ہی ہے۔ لیکن مقصد یہ ہے کہ زبان پر کچھ ہے اور ذہن میں کچھ ہے مثلاً زبان پر چالیس ہیں اور ذہن میں پچیس ہیں۔ (اب امام شافعی کی بیان کردہ علت درست ہو جائے گی کہ یہ بیع منع ہے کیونکہ اس کا ثمن مجہول ہو گیا)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ

﴿ص ۲۳۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: حَتَّى ذَكَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ:

یعنی یہ وہ سند و سلسلہ ہے جو مشہور عن عمرو بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہے اس میں عبد اللہ بن عمروؓ کا ذکر ہے۔

### لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ:

سود کے بغیر قرضہ دیتا ہے مگر کہتا ہے کہ مجھ سے قرضہ کے ساتھ ساتھ اتنے کی یہ چیز بھی مزید لو۔ یہ منع ہے اس لیے کہ کُلُّ قَرْضٍ جَرٌّ نَفْعًا فَهُوَ رِبَا۔

### وَلَا شَرْطَانٌ فِي بَيْعٍ:

سوال: بیع میں تو جیسے شرطان منع ہیں اسی طرح شرط واحد بھی تو منع ہے۔ بیع بالشرط تو ناجائز ہوتی ہے (پھر شرطان کی تخصیص کا کیا معنی؟)

جواب: اس کا بہترین جواب یہ ہے کہ شرطان سے عدد مراد نہیں بلکہ نوع مراد ہے ملائم ہو یا غیر ملائم۔ (کوئی شرط نہ لگائی جائے) اور نفی مجموعے کے اعتبار سے ہے یعنی بیع میں شرط ملائم بھی ہو اور غیر ملائم بھی۔ ایسا نہیں ہے بلکہ شرط ملائم بجوز اور غیر ملائم لا بجوز۔

### وَلَا رِبْحٌ مَالٌ يَضْمَنُ:

یہ جملہ ظاہر کرتا ہے (کہ بیع قبل القبض جائز نہیں)۔

الحاصل: قَالَ إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ النَّخْ: يَاسَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ إِمَامُ أَحْمَدَ كَاشَاكَ غَرْدَہ۔ اس کے بعد عبارت میں جس اسحاق کا ذکر ہے وہ اسحاق بن راہوئے ہے۔

قَالَ إِسْحَاقُ (أَيُّ إِسْحَاقَ بْنِ رَاهَوِيَّةَ) كَمَا قَالَ (أَيُّ قَالَ أَحْمَدُ) فِي كُلِّ مَا يُكَالُ وَيُوزَنُ:

امام ابو حنیفہؒ نے اس سے بھی ذرا اور تعلیم کر لی کہ عقار وغیر عقار کا فرق کر لیا۔ یعنی منقولی وغیر منقولی۔ اور کہا کہ منقولی کی بیع جائز نہیں لیکن غیر منقولی کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

وَهَذَا حَدِيثٌ مُرْسَلٌ:

مرسل سے مراد منقطع ہے۔

إِنَّمَا رَوَاهُ ابْنُ سِيرِينَ عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكَ عَنْ حَكِيمِ الْخ:  
اس کلام کے لانے سے غرض یہ ہے کہ وساطت ہے اور وساطت کا ترک کرنا خطا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّرْفِ

﴿ص ۲۳۵﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ: إِلَّا مَارُوِي عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ أَنَّهُ كَانَ لَا يَرَى بَأْسًا

أَنْ يُبَاعَ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مُتَفَاضِلًا وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مُتَفَاضِلًا الْخ:

حضرت ابن عباسؓ کی یہ رائے تو ظاہر بڑی مشکل ہے دوسری احادیث و نصوص کے خلاف ہے جو ان جیسے فقیہ کی شان سے بعید ہے کہ ذہب بالذہب کی بیع میں تفاضل جائز ہے یہ تو صحیح نہیں ہے؟

جواب: اس کا جواب اور ابن عباسؓ کی طرف سے عذر یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ حدیث سنی تھی کہ إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِئَةِ اور بعض روایتوں میں ذکر بھی ہے وہ اس کو مطلق سمجھے (کہ متحدة الجنس ہو یا غیر متحدة الجنس ہو) حالانکہ واقع میں یہ بخلاف الجنس کے ساتھ مفید ہے۔ جب ابو سعید خدریؓ نے ان کو حدیث الباب سنائی جس میں تفاضل کی حرمت کا ذکر ہے (پہلے سے یہ سنی ہوئی نہیں تھی) تو پھر ابن عباسؓ نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا۔ واللہ اعلم

### بَابُ مَا جَاءَ الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا

﴿ص ۲۳۶﴾ حَدَّثَنَا وَاصِلُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى الْكُوفِيُّ ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ ؓ قَالَ

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَخْتَارَا:

(اس حدیث کی دو شرح ہیں) بعض نے اس کو اختیار کا معنی یہ بتایا ہے کہ تفرق سے پہلے کوئی ایک اختارت کہہ دے تو پھر تفرق سے پہلے بھی لوٹانے کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے تفرق کے بعد لوٹانے کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ تفرق کے بعد نہیں لوٹا سکتے۔ ہاں اگر ان کی بیع میں شرط اختیار ہے تو پھر تین دن تک شرط اختیار کی وجہ سے لوٹا سکتے ہیں۔ (یہ حدیث کی دوسری شرح ہو گئی)۔

امام شافعیؒ خیار مجلس کے قائل ہیں۔ اور اس حدیث کو دلیل بناتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وَالتَّفَرُّقُ. تَفَرُّقٌ بِالْأَبْدَانِ۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ جب ایجاب و قبول ہو جائے تو بیع بات (مکمل) ہو جاتی ہے اب کوئی خیار نہیں خواہ مجلس رہے یا ختم ہو جائے (یعنی ان کے ہاں خیار مجلس ثابت نہیں) ان کے نزدیک التَّفَرُّقُ تَفَرُّقٌ بِالْكَلَامِ (أَيُّ بِالْأَقْوَالِ) ہے۔ مصنفؒ نے تفرق بالابدان والے قول کو راجح کہا ہے۔ اور اس کی یہ وجہ ذکر کی ہیں۔

وجه (۱): تفرق بالابدان متبادر ہے۔

وجہ (۲): اس حدیث کا راوی ابن عمرؓ ہے اور راوی اپنی مروی کا مطلب دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ سمجھ سکتا ہے۔ اور ابن عمرؓ کا اپنا عمل یہ ہے کہ جب کسی سے بیچ کرتے تھے تو ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد (مجلس سے) چل پڑتے تھے تاکہ بیچ واجب اور تام ہو جائے (تو ابن عمرؓ اس تفرق سے تفرق بالا بدن سمجھے ہوئے ہیں)۔

وجہ (۳): اسی حدیث میں حضرت ابو ہریرہؓ کا واقعہ ہے کہ ان کے پاس دو آدمیوں نے ایک فرس میں نزاع کیا۔ مشتری واپس کرنا چاہتا تھا۔ بائع واپس نہیں لیتا تھا، تو ابو ہریرہؓ نے مشتری کو واپس کرنے کا حق دیا یہ کہہ کر کہ لَا أَرَاكُمَا افترقتمَا

۔ (کہ تمہاری ابھی مجلس باقی ہے کیونکہ یہ دونوں کشتی میں تھے تو یہ بھی تفرق سے تفرق بالا بدن ہی سمجھ رہے ہیں۔

وجہ (۴): عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے اسی میں بھی یہی ذکر ہے کہ وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَفَارِقَ صَاحِبَهُ خَشْيَةً أَنْ يُسْتَفِيلَهُ۔ (معلوم ہوا کہ تفرق سے تفرق بالا بدن مراد ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر چہ لغت میں تفرق بالكلام بھی ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے وَأَنْ يَفْرَقًا يَنْفِي اللَّهُ كِبَالًا مِنْ سَعْيِهِ۔ مگر یہ نادر ہے۔ بخلاف تفرق بالا بدن کے کہ وہ لغت میں زیادہ ہے اب ہم حنفیوں کیلئے سخت مشکل درپیش ہے۔

جوابات: جواب سے پہلے اس بات کو سمجھ لینا چاہیے کہ ایجاب و قبول سے بیچ بات (مکمل) ہو جاتی ہے مجلس رہے یا مجلس ختم ہو جائے۔ اس کی تائید و دلیل حدیث کا لفظ خَشْيَةً أَنْ يُسْتَفِيلَهُ ہے کیونکہ اقالہ تو فسخ البیع کو کہتے ہیں اور فسخ البیع فرع ہے اس بات کی کہ پہلے بیچ ہو چکی ہے۔ (معلوم ہوا تفرق کا بیچ کے بات (مکمل) ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے)۔

جواب (۱): بعض نے یہ جواب دیا کہ رہے تو تفرق بالا بدن ہی۔ لیکن اس کو کتنا یہ بناؤ تفرق بالكلام سے (کہ ایجاب والے نے ایجاب کیا اور قبول کرنے والے نے ابھی قول نہیں کیا تو اس کو خیار ہے) لیکن اس جواب کی رو سے مصنفؒ کے خدشے و اعتراضات تو صاف نہ ہوئے۔

جواب (۲): بعض نے یہ جواب دیا کہ ہمیں تسلیم ہے کہ تفرق بالا بدن مراد ہے لیکن حدیث (میں امر) استحباب پر محمول ہے وجوب پر محمول نہیں ہے۔ (یعنی وجوب کوئی خیار نہیں ہے ہاں استحباب خیار ہے جبکہ مجلس باقی ہے اور جب مجلس سے اٹھ گئے تو اب استحباب خیار بھی نہیں ہے۔ حافظ نے یہ جواب ذکر کر کے وَهُوَ كَمَا تَوَيَّ کہہ کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا۔ آگے ضعف کی وضاحت نہیں کی ہے۔ ممکن ہے ان کے دل میں یہ بات ہو کہ استحباب کا یہاں کوئی قرینہ نہیں ہے) بہر حال دوسرے جواب کی رو سے مصنفؒ کے خدشات اربعہ سب رفع ہو گئے)۔

جواب (۳): حضرت شیخ الہندؒ کی تقریر ہے مآل اس کا بھی استحباب ہی ہے لیکن انہوں نے عنوان و تعبیر بدل دی ہے۔ وہ جواب سمجھنے سے قبل ایک تمہید سمجھو۔

تمہید: یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام عبادات کی تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ معاملات کی بھی تعلیم دیتے ہیں اور وہ معاملات کے ساتھ ساتھ اخلاق کی بھی تعلیم دیتے ہیں کہ انسانوں کے اندر اعلیٰ سے اعلیٰ اخلاق پیدا ہو جائیں ان میں مروءۃ کا پہلو آجائے۔ کسی کا لحاظ کرنا ان کا مزاج بن جائے۔ اس کی کئی مثالیں ملتی ہیں جیسے ایک حدیث میں آتا ہے کہ اپنی دیوار میں پڑوسی کو کیل

لگانے سے نہ روکو۔ اپنی دیوار پر اس کو شہتیر رکھنے سے نہ روکو۔ ایک اور واقعہ آتا ہے کہ ایک صحابی نے دوسرے صحابی سے قرض لینا تھا تو اس مقررہ صحابی نے اس کو آدھا دیدیا اور آدھا قرض اس سے معاف کر لیا۔ حضرت زبیر ؓ اور اس کے حریف کا قصہ تو مشہور ہے ہی جو اسی ترمذی ج ۱ ص ۲۵۲ باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلَيْنِ يَكُونُ أَحَدُهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْآخَرِ فِي الْمَاءِ میں ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت زبیر ؓ کو کہا کہ پہلے تم اپنے کھیت میں پانی لگا لو اور پھر جار کی طرف چھوڑ دو۔ جب اس نے اعتراض کیا کہ آپ ﷺ نے تو اپنے چچا زاد بھائی ابن عمر کی رعایت کی ہے۔ تو آپ ﷺ نے اصل فیصلہ صادر فرمایا کہ اے زبیر ؓ! پہلے اپنے کھیت کو سیراب کر لو پھر بقیہ پانی روک دو، حتیٰ کہ دیواروں تک پہنچ جائے۔ آخر یہ مروۃ وحسن اخلاقی کی تعلیم نہیں ہے تو اور کیا ہے۔

اس تمہید کے بعد اب شیخ الہند کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مروۃ پر محمول ہے۔ (کہ جب تک تفرق نہیں ہوا تمہیں خیار ہے۔ یہ خیار مروۃ ہے)۔ بلکہ اب تو بات مجلس پر ہی بند نہ رہی (بلکہ مجلس ختم بھی ہو جائے تو بھی خیار ہونا چاہیے)۔  
**سوال:** سوال ہوا کہ پھر حدیث کے راوی ابن عمر خلاف مروۃ کیوں کرتے تھے (یعنی مجلس سے جلدی کیوں اٹھ جاتے تھے تاکہ بیع تام ہو جائے)؟  
**جواب:** ابن عمرؓ ہر جگہ ایسا نہیں کرتے تھے بلکہ جہاں انعقاد اور بقائے بیع میں کوئی مصلحت (اپنی یا فریق آخر کی) دیکھتے وہاں ایسا کر لیتے تھے۔ واللہ اعلم

### بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ يُخَدَعُ فِي الْبَيْعِ

﴿ص ۲۳۶﴾ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ حَمَّادٍ الْبَصْرِيُّ ..... عَنْ أَنَسٍ ؓ : فَقُلْ هَاءَ وَهَاءَ

وَلَا خَلَابَةَ:

(اس کا کیا مطلب ہے) بعض نے کہا کہ نبی ﷺ نے اس کو دھوکے سے بچنے کی ایک تدبیر بتلائی کہ زمانہ خیر و برکت کا ہے تمہارے اس کہنے سے تمہیں کوئی دھوکہ نہیں دے گا۔ بعض نے اس کی یہ شرح کی ہے کہ خلاۃ کا معنی ہے خیار (یعنی مجھے بعد میں خیار ہوگا) اس صورت میں یہ اس کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اب اگر کوئی یہ لفظ کہے گا تو اس کو خیار نہیں ملے گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَصْرَاةِ

اس میں احناف کے نزدیک تو مشتری کو خیار نہیں ہے۔ جبکہ حدیث الباب میں خیار کا ذکر ہے وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاغَا مِنْ تَمَرٍ۔ گویا یہ حدیث احناف کے خلاف ہے۔

حدیث الباب (حدیث المصراۃ) کے جوابات:

**جواب (۱):** ایک جواب تو مشہور ہے کہ یہ حدیث مخالف قیاس ہے۔ اس لیے کہ ضمان کا ضابطہ یہ ہوتا ہے کہ عین کو واپس کیا

جائے اگر وہ قائم ہے۔ اور اگر وہ قائم نہیں تو اس کی مثل کو واپس کیا جائے اور یہاں آیا ہے وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِّنْ تَمْرٍ، یہ تو ضمان کا کوئی قاعدہ نہیں۔ (من پیتا تب بھی صاع اور کلو پیتا تب بھی صاع) تو یہ حدیث مخالف قیاس ہے۔ اور حدیث جب مخالف قیاس ہو اور راوی غیر فقیہ ہو جیسا کہ یہاں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ غیر فقیہ ہیں تو وہ حدیث قابل قبول نہیں ہوتی۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جواب لکھنے و سننے کے قابل ہی نہیں ہے۔

جواب (۲): پھر جواب دیا کہ بعض نے اس حدیث کو استحباب پر محمول کیا اور کسی نے مروءۃ پر محمول کیا اور کسی نے اس کو دیانت پر محمول کیا کہ یہ دیانت پر محمول ہے۔ قضاء پر محمول نہیں۔ فرماتے ہیں یہ تمام باتیں ٹھیک ہیں ان میں سے جو بھی اختیار کر لو گے تو یہ حدیث معمول یہ بن جائے گی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي إِشْتِرَاطِ ظَهْرِ الدَّابَّةِ عِنْدَ الْبَيْعِ

پہلے عرض کر چکا ہوں کہ بیع میں شرط ملائم جائز ہے شرط غیر ملائم جائز نہیں ہوتی۔ جبکہ واقعہ حدیث الباب میں شرط غیر ملائم کا ذکر ہے۔ (کہ یہ شرط متفقہ عقد کے خلاف ہے)۔

واقعہ حدیث الباب کے جوابات: جواب (۱): اصل واقعہ سامنے آنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ ایک احسان تھا بیع نہیں تھی اگرچہ صورت بیع کی بن گئی تھی۔

جواب (۲): یہ شرط نہ صلب عقد میں تھی، نہ ملحق تھی، بلکہ یہ تو بعد میں ذکر کی گئی تھی۔ اور ایسی شرط مضرب نہیں ہوتی۔

### بَابُ الْإِنْتِفَاعِ بِالرَّهْنِ

ص ۲۳۷ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ۔ وَلَبِنُ الدَّرِّ (دودھ دینے والا جانور)

يُشْرَبُ إِذَا كَانَ مَرَهُوْنَا:

سوال: یہ تو کُلُّ قَرْضٍ جَوْ نَفْعًا فَهُوَ رِبَا ہے۔ (تو منافع رہن مرتہن کو نہیں مل سکتے) تین جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ حدیث ابتدا پر محمول ہے۔

جواب (۲): حدیث میں تو صرف یہ ہے کہ لَبِنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ۔ یہ وضاحت نہیں ہے کہ یہ لبن کس کو دیا جائے اور کس کو نہ دیا جائے تو راہن کو دیئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ رہن کی منفعت راہن کی ہوگی۔ کیونکہ رہن اس کی ملک ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ یہ منفعت مرتہن کو دی جائے تاکہ مخالفت حدیث لازم آئے۔

جواب (۳): یہ حدیث راہن کی اجازت پر محمول ہے۔ مگر اجازت تب معتبر ہوتی ہے جبکہ مرتہن کیلئے منفعت شرط بھی نہ ہو اور معروف بھی نہ ہو کیونکہ شریعت میں معروف بھی کا لشرط ہوتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَكَاتِبِ إِذَا كَانَ عِنْدَهُ مَا يُؤَدَّى

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيُّ ..... عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ: إِذَا كَانَ عِنْدَ مُكَاتِبٍ إِحْدَاثُكُنَّ مَا يُؤَدِّي فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ:

ابتداء اس عبارت پر دو سوال ہوتے ہیں۔

سوال (۱): شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں کہ سیدہ کو اپنے عبد سے پردہ نہیں ہے۔ اگر پردہ ہوتا تو پھر فَلْتَحْتَجِبْ مِنْهُ کہنے کی کیا ضرورت تھی؟

احناف کے نزدیک: سیدہ کو اپنے عبد سے پردہ ہونے کی وجہ سے یہ حدیث احناف کے خلاف ہوگئی؟  
جواب: نفس احتجاب مراد نہیں بلکہ احتجاب شدید مراد ہے۔

سوال (۲): یہ ہوتا ہے کہ جب تک اس نے بدل کتابت ادا نہیں کیا تو وہ عبد ہے پھر فَلْتَحْتَجِبْ کیوں فرمایا۔ (کیونکہ حجاب شدید تو تب چلے گا جبکہ وہ حر ہو جائے)؟

جواب: اس میں شک نہیں کہ بالفعل تو عبد ہے لیکن بالقوة القریبہ وہ حر ہے اس لیے احتجاب شدید کا اہتمام کرنا چاہیے۔

**بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَفْلَسَ لِلرَّجُلِ غَرِيمٌ فَيَجِدُ عِنْدَهُ مَتَاعَهُ**

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَيُّمَا امْرَأً أَفْلَسَ وَ وَجَدَ رَجُلٌ

سَلَعَتُهُ عِنْدَهُ بَعَيْنَهَا فَهُوَ أَوْلَىٰ بِهَا مِنْ غَيْرِهِ:

احناف کے نزدیک: مبیعہ پر اگر قبضہ نہیں ہوا۔ پھر تو بائع الحق بالبیع ہوتا ہے اور اگر بیع پر قبضہ ہو گیا ہے تو پھر اسوۃ الغرماء ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ احناف کے ہاں تفصیل ہے۔ جبکہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے۔

جواب: یہ ہے کہ چونکہ حدیث الباب میں بیع کا لفظ نہیں ہے اس لیے حدیث الباب کو آسانی کے ساتھ ودیعت یا عاریت پر محمول کر سکتے ہیں۔ اور ودیعت و عاریت میں صاحب حق احق ہوتا ہے۔ اسوۃ للغرماء نہیں ہوتا۔

مگر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مسلم کی روایت میں بیع کا لفظ ہے اس لیے مذکورہ جواب مناسب نہیں ہوگا۔ کوئی اور جواب دینا چاہیے اور وہ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مروۃ پر محمول ہے۔ (کہ موجودہ چیز غرماء صاحب حق ہی کو دے دیں) یا یہ حدیث قبل القبض کی صورت پر محمول ہے اور عندہ کا معنی ملک ہے قبضہ نہیں ہے۔

**بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى الدِّمِيِّ الْخَمْرَ يَبِيعُهَا لَهُ**

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ ..... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَكَرِهُوا أَنْ تُتَّخَذَ

## الْحُمْرُ خَلَا الْخ:

اگر تحلیل ہو تو یہ سب کے نزدیک جائز ہے یعنی خمر پڑی پڑی خود بخود دوسرے بن جائے۔ اور اگر تحلیل ہو یعنی اگر ان میں نمک وغیرہ ڈال کر اس کو سرکہ بنایا جائے تو یہ شوائع کے ہاں منع ہے کیونکہ حدیثوں میں اس سے نہی آئی ہے۔ اور احناف کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔

نہی کا جواب: یہ ہے کہ یہ نہی تشدید کے زمانہ پر محمول ہے (جب خمر کی حرمت ہوئی تو مکے تک تڑوادیئے گئے تھے)۔

## بَابُ

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ:

اگر ایک آدمی نے دوسرے کا حق دبا یا ہوا ہے اور اس کو کسی طرح اس کے مال سے اپنے حق ملنے کا موقع مل رہا ہے تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر من الجنس ہو تو بقدر الحق لے لے اور اگر خلاف الجنس ہو تو نہ لے۔ باقی حدیث (وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ) کا جواب یہ ہے کہ یہ مکارم اخلاق پر محمول ہے۔

عند الاحناف: درابہم ودنا نیر جنس واحد ہیں۔ (بعض کے ہاں اگر چہ الگ الگ دو جنس ہیں)

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَارِيَةَ مُوَدَّاةٌ

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ..... عَنْ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: قَالَ عَلَى الْيَدِ

مَا أَخَذْتَ حَتَّى تُؤَدِّيَ:

عند الاحناف: عاریہ غیر مضمون ہوتی ہے۔ بظاہر حدیث الباب سے اس کا منع ہونا معلوم ہو رہا ہے۔ تو حدیث احناف کے خلاف ہوئی۔

جواب: احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ عاریہ بعینہ موجود ہو ایسی صورت میں اس کو لوٹانا ضروری ہے۔ اگر ہلاک ہو جائے تو پھر ضمان ہے یا نہیں؟ حدیث اس بارے میں ساکت ہے۔ یہی (مطلب) ومعنی حسن نے سمجھا ہے اس میں حسن سے کوئی نسیان نہیں ہوا ہے۔ حضرت قتادہ رحمہ اللہ ایسے ہی ان کی طرف نسیان کی نسبت کر رہے ہیں۔ (العاریۃ موئدۃ یہ لفظ احناف کے اتنا خلاف نہیں جتنا علی الید ما أخذت حتی تؤدی ہے جس سے ضمان کا لازم ہونا معلوم ہوتا ہے تو اس کا جواب مندرجہ بالا بیان ہو گیا)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِخْتِكَارِ

﴿ص ۲۳۹﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ ..... عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَضْلَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِي فَقُلْتُ لِسَعِيدٍ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّكَ تَحْتَكِرُ قَالَ وَ مَعْمَرٌ قَدْ كَانَ يَحْتَكِرُ:

تو مطلب یہ ہے کہ معمر کا احتکار اس زمانہ میں ہوتا تھا یا ان چیزوں میں ہوتا تھا جس کی وجہ سے لوگوں کو ضرر نہیں ہوتا تھا۔ پس ایسا احتکار منع نہیں ہے اور جس سے لوگوں کو ضرر ہو تو یہ منع ہے۔  
(نوٹ): اپنی زمین کے غلہ کا احتکار کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي ثَمَنِ الْكَلْبِ

﴿ص ۲۳۰﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ..... عَنْ رَافِعِ بْنِ خُذَيْجٍ ؓ : وَ ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ :  
اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے کلب غیر معلم مراد ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ نئی تشدید کے زمانہ کی ہے۔ (کیونکہ عندنا بیع الکلب جائز ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسْبِ الْحَجَّامِ

﴿ص ۲۳۰﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ أَبِيهِ ؓ : وَأَطْعَمُهُ رَقِيقًا :  
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حلال ہے۔ اگر حرمت ہوتی تو پھر رقیق کو کھلانی بھی منع ہوتی۔ (بعض نے کسب الحجام کو حرام کہا ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي كَسْبِ الْحَجَّامِ

﴿ص ۲۳۰﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ حُمَيْدٍ : فَوَضَعُوا عَنْهُ مِنْ خِرَاجِهِ :  
خراج اس کو کہتے ہیں جو مولیٰ یومیہ اپنے عبد کی کمائی مقرر کر دیتا ہے کہ فی یوم تم نے مجھے اتنا کمائے دینا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يُفَرَّقَ بَيْنَ الْأَخْوَيْنِ أَوْ بَيْنَ الْوَالِدَةِ وَلَدِهَا فِي الْبَيْعِ

﴿ص ۲۳۱﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ..... عَنْ عَلِيٍّ ؓ : قَالَ رَدُّهُ رُدَّةٌ :  
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع ہو جاتی ہے کیونکہ رد بعد البیع ہوتا ہے۔ اگر بیع نہ ہوتی تو نبی ﷺ، حضرت علی ؓ کو فرماتے بَيْعَكَ بَاطِلٌ وَ فَاسِدٌ۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَشْتَرِي الْعَبْدَ وَيَسْتَعْلَهُ ثُمَّ يَجِدُ بِهِ عَيْبًا

﴿ص ۲۴۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ..... عَنْ عَائِشَةَ ۖ: قَضَى أَنَّ الْخِرَاجَ بِالضَّمَانِ:

یعنی مبیعہ کی منفعت اسی کے لیے ہے جس کی ضمان میں مبیعہ ہے۔ کیونکہ بعد القبض مبیعہ مشتری کی ضمان میں ہوتی ہے ان ہلک من مال المشتري۔ تو اس زمانہ کی منفعت بھی مشتری کیلئے ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي أَكْلِ الثَّمَرَةِ لِلْمَارِّ بِهَا

اس کا مدار عرف پر ہے۔ اگر عرف ہو تو حلال ہے۔ ورنہ نہیں ہے۔ (یعنی کسی باغ سے گذرے اور پھل توڑے تو یہ جائز ہے یا نہیں اس کا مدار عرف پر ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَرَايَا وَالرُّخْصَةِ فِي ذَالِكَ

عریۃ: کا معنی امام شافعی کے ہاں یہ ہے کہ بعض مساکین کو کسی نے کھانے کیلئے ترمذی پھر ان کا جی چاہا کہ لوگوں کی طرح ہم بھی رطب کھائیں تو ان کی اس آرزو و خواہش پورا کرنے کیلئے ایک باغ والے نے ان سے وہ تمر لے لی اور اس کے اندازے کی رطب علی النخل ان کو دے دی۔ تو اس تفسیر کی رو سے عریۃ مزائنہ بن گئی۔ حالانکہ مزائنہ سے منع آئی ہے کیونکہ اس میں احتمال ربوئی ہوتا ہے اور ربوئی کے مسئلہ میں احتمال ربوئی بھی اسی طرح منع ہوتا ہے جیسا کہ حقیقت ربوئی منع ہے۔ مگر نبی ﷺ نے مساکین کی حاجت کے پیش نظر اس ربوئی کی اجازت دے دی۔ ظاہر ہے کہ یہ تفسیر باطل ہے (کیونکہ ربوئی جو قطعاً حرام ہے اس کا جواز پیدا ہو رہا ہے) اس لیے عند الامام عریۃ کا معنی یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے باغوں میں سے کچھ درخت مساکین کو ہبہ کر دیتے تھے۔ اور یہ بھی ان کی عادت تھی کہ اپنے اپنے باغوں میں بال و بچوں کے ساتھ رہتے تھے۔ اب ان باغوں میں مساکین کے آنے جانے سے ان کو حرج ہوتا تھا تو پھر وہ مساکین کو بالکل محروم کرنا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ تو وہ اپنے پہلے ہبہ سے رجوع کر لیتے اور اس کے بدلے میں اندازے کے مطابق ترمذی دے دیتے تھے اور یہ ایک دوسرا ہبہ ہوتا تھا۔ تو ان کے ایسے کرنے سے بیع کی صورت بن جاتی تھی۔ یہ حقیقت بیع نہیں ہوتی تھی اس لیے کہ حقیقت بیع تو تب ہوتی جبکہ ان موہوبہ اشجار پر ان کا قبضہ ہوتا۔ کیونکہ ہبہ میں ملک قبضہ سے آتی ہے۔ حالانکہ وہ تو باغ ہی میں رہتے تھے (مساکین ان کو گھر تو نہیں لے جاتے تھے)۔ (تو یہ مزائنہ کی صورت بن گئی ہے)۔ اسی صورت بیع کی وجہ سے روایتوں میں اس پر بیع کا اطلاق ہو گیا ہے۔ (اب اس تفسیر کے مطابق احتمال ربوئی بھی لازم نہیں آتا۔ اور ربوئی کے مسئلہ میں کوئی ترمیم بھی نہیں کرنی پڑتی)۔

سوال ۱: اب ہم پر سوال ہوگا کہ حدیث میں عریۃ کا استثناء کا کیسے ہوگا؟

جواب (۱): یہ استثناء متصل نہیں بلکہ منقطع ہے۔ مگر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ استثناء تو متصل ہی ہے لیکن جنس صورت ہے نہ کہ حقیقت۔ (کہ متشقی متشقی منہ کی جنس سے ہوتا ہے لیکن جنس صورت ہے حقیقت نہیں)۔

سوال (۲): اگر عریۃ کا یہی معنی ہے کہ یہ یا ہبہ ہے اور پہلے ہبہ سے رجوع ہے تو پھر اس میں فیما دون خمسۃ اوسقی کی پابندی نہیں ہونی چاہیے۔ قلیل و کثیر سب میں مخصص ہونا چاہیے۔ حالانکہ روایتوں میں فیما دون خمسۃ اوسقی آرہا ہے؟

جواب: یہ قید عربوں کے عرف و عادت کی وجہ سے ہے کہ ان کے عرف میں عریۃ اتنی ہی مقدار میں ہوتا تھا۔ تو یہ قید گویا

اتفاقی ہوئی۔ اس (دون خمرے) سے زائد کی نفی نہیں ہے۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ النَّجْشِ

نیلامی میں خریدنے کی غرض کے بغیر قیمت بڑھائے جانے کو نجش کہتے ہیں۔

## أَبْوَابُ الْأَحْكَامِ

اس سے قبل بھی تو احکام ہی بیان ہوئے ہیں یہاں اس عنوان سے مراد سووی الاحکام السابقة ہیں۔ یا آئندہ آنے والے مسئلے قضی و خصومات کے ہیں ان کے بارے میں اصطلاح قائم ہوئی ہے کہ ایسے مسائل کو احکام سے تعبیر کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ عَلَى مَنْ يَقْضِي لَهُ بِشَيْءٍ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَهُ

﴿ص ۲۳۸﴾ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ ..... عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ: فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ

مِنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذُ مِنْهُ شَيْئًا:

عند الاحناف: قضائے قاضی ظاہر او باطن نافذ ہوتی ہے یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کے بارے میں حلال ہونے کی قضا کر دی تو وہ باطن بھی حلال ہو جاتی ہے اور اگر کسی چیز کے حرام ہونے کی قضا کر دی بوجہ شہود تو وہ باطن بھی حرام ہو جاتی ہے۔ یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے۔

جواب (۱): احناف کہتے ہیں کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا یہ قول عقود و فسوخ کے بارے میں ہے املاک مرسلہ کے بارے میں نہیں ہے اور یہ حدیث مذکور املاک مرسلہ پر محمول ہے (ان میں تو قاضی کی قضا صرف ظاہر نافذ ہوتی ہے لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے)۔

جواب (۲): نبی ﷺ کا مقصد اس ارشاد گرامی سے یہ ہے کہ جس کسی نے جھوٹے گواہ پیش کئے اور میں نے اس کے گواہوں سے متاثر ہو کر اس کے حق میں قضا کر دی تو وہ یہ نہ سمجھے کہ میری اس قضا کی وجہ سے اس کا وزر ساقط ہو گیا فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ مِنَ النَّارِ۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ

شوافع و جمهور: نے اس کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں بلکہ ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے قائم مقام اس کی یمین کر دی جائے اور اس کے حق میں قضا کر دی جائے۔ حالانکہ اوپر والے باب میں جو حدیث (الْيَمِينَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ) گزری ہے یہ اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے تو تقسیم معلوم ہوتی ہے کہ (یمین مدعی علیہ پر ہے اور مدعی کے ذمے شہود ہیں یمین اس کی جانب سے نہیں آ سکتی)۔ اسی طرح یہ قرآن کے بھی خلاف ہے وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ (الآیۃ) اور وَاسْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ اس لیے قَضَىٰ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ والی حدیث کی

کوئی مناسب تاویل کی جائے گی۔

**تاویل حدیث مذکور:** بعض نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ شاہد سے مراد جس شاہد ہے اور مطلب یہ بتانا ہے کہ نبی ﷺ نے دونوں طرح قضا فرمائی ہے کبھی بالیمین اور کبھی بالشاہد۔

مگر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں (کہ اس سے مع کے لفظ کے اباء (انکار) کی وجہ سے) یہ تاویل درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا تقاضہ تو مجموعہ کا ہے، نیز اگلی سے اگلی روایت میں قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ کے لفظ بھی آئے ہوئے ہیں **تاویل ثانی:** پھر کسی نے تاویل کی کہ ایسا کسی قضا میں نہیں ہوا بلکہ کسی صلح میں ہوا ہے۔ نبی ﷺ نے کہیں صلح کروائی اور اس میں یہ ہوا۔ اور صلح میں توسع ہے۔ صلح کرنے والے کو جیسے اطمینان ہو ویسے ہی کر لے۔

**حضرت شاہ صاحب:** فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ اس کی کوئی تاویل نہ کی جائے اور یہ کہا جائے کہ یہ ظنی ہے اور قرآن کی مذکورہ دو آیات (وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ - اور وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ) قطعی ہیں اور ظنی سے قطعی پر زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَبْدِ يَكُونُ بَيْنَ رَجُلَيْنِ فَيَعْتِقُ أَحَدَهُمَا نَصِيْبَهُ

اگر موسر (مالدار) ہے تو دوسرے کے نصیب کا ضمان اس کے ذمے ہے۔ اور اگر معسر (تنگدست) ہے تو پھر عبد سے دوسرے کے نصیب کی سعی کرائی جائے گی۔

استسعاء والی حدیث کو بعض لوگوں نے معلول کہا ہے۔ لیکن امام ترمذی نے اس کو صحیح کہا ہے اس لیے وہ معمول یہ ہے۔ **عند الاحناف:** عتق متجزی نہیں ہوتا مگر زوال ملک تدریجی ہے۔ اگر کچھ بھی باقی رہا (مثلاً ایک درہم) تب بھی رقیق (غلام) سمجھا جائے گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعُمَرَى

﴿ص ۲۵۱﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ..... عَنْ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: الْعُمَرَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا:

یہ ہبہ کا لفظ ہے۔ اور اس سے ہبہ ہونے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) لہ کے ساتھ وَلِعَقِبِهِ کا لفظ بھی کہا۔

(۲) صرف لہ کہا وَلِعَقِبِهِ کا لفظ نہیں کہا لیکن رجوع کی شرط کر دی۔

(۳) نہ وَلِعَقِبِهِ کا لفظ کہا اور نہ رجوع کی شرط کی۔ یہ تین صورتیں ہو گئیں۔

**پہلی صورت:** میں بالاتفاق رجوع نہیں ہے۔ دوسری صورت: میں بالاتفاق رجوع ہے۔ تیسری صورت میں اختلاف ہے۔

امام ابی ابو حنیفہ کے نزدیک رجوع نہیں ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک: رجوع ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّقْبَى

یہ بھی حبہ کا لفظ ہے۔ اس کی تفسیر ہوتی ہے ھٰی لِلْاِخْرِ مَوْتًا مِّمْنِیْ وَ مِنْکَ۔ (یعنی تم پہلے مر گئے تو یہ چیز میری اور اگر میں پہلے مر گیا تو یہ چیز تمہاری ہوگی)۔

عند الاحناف: یہ جائز نہیں اگر یہ کر لیا تو یہ اس کے پاس عاریت ہوگی۔

حدیث الباب کے جوابات من جانبنا۔ جواب (۱): یہ ہے کہ حدیث بھی عاریت پر محمول ہے۔ جواب (۲): حدیث کے رفع و وقف میں بھی اختلاف ہو رہا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَضَعُ عَلَى حَائِطِ جَارِهِ خَشَبًا

﴿ص ۲۵۱﴾ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: طَاطُوا رُؤْسَهُمْ: یعنی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو سن کر گرانی محسوس کی اور سر نیچے کر لیے۔

وَاللَّهُ لَا رَمِينَ بَهَا بَيْنَ اُكْتَفَاكُمْ:

اس میں ہا ضمیر کا مرجع روایات ہیں (اور اگر ہا ضمیر کا مرجع خشبہ ہو تو معنی ہوگا کہ میں اس خشبہ کو تمہارے کندھوں کے درمیان مار دوں گا یعنی اس سے متعلقہ احادیث تمہیں ضرور سنا تا رہوں گا) باقی بقدرینۃ الاستیذان یہ حدیث مروۃ پر محمول ہے۔ نہ کہ وجوب پر۔

### بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْيَمِينَ عَلَى مَا يُصَدِّقُهُ صَاحِبُهُ

قضاء کا اصول ہے کہ مستحلف کی نیت کچھ ہے اور حلاف کی نیت کچھ ہے تو اس میں مستحلف کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے۔ باقی تور یہ کا جواز بھی روایات سے معلوم ہوتا ہے لیکن تور یہ باب قضاء سے نہیں ہے۔ قضاء کے علاوہ اگر حالف کی نیت صحیح ہو تو تور یہ جائز ہے ورنہ دھوکہ ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَخْيِيرِ الْغُلَامِ بَيْنَ أَبَوَيْهِ إِذَا افْتَرَقَا

اگر ایک کافر ہو اور ایک مسلمان۔ تو ولد مسلمان کے تابع ہوگا اور اگر دونوں مسلمان ہوں اور ولد بالغ ہے یا باتمیز ہے تو پھر تخییر ہوگی اور اگر چھوٹا ہے اور تمیز نہیں ہے تو پھر اتم (والدہ) کے تابع ہوگا۔ واقعہ حدیث الباب کے دو جواب ہیں۔ جواب (۱): یہ ہے کہ یہ بالغ یا ذا تمیز پر محمول ہے۔

جواب (۲): یہ ہے کہ اگر یہ صغیر تھا تو پھر اس کی وجہ یہ تھی کہ نبی ﷺ کو بذریعہ وحی اطمینان ہو گیا تھا کہ تخییر کی صورت میں

بھی یہ ام ہی کو اختیار کرے گا اس لیے تخیر دے دی۔ (ورنہ مسلمان و کافر میں تو اختیار ہی نہیں ہے بلکہ متعین ہے کہ مسلمان کے تابع ہوگا)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلَيْنِ يَكُونُ أَحَدُهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْآخَرِ فِي الْمَاءِ

﴿ص ۲۵۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ: فَقَالَ أَنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ فَتَلَوْنَ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ:

پہلا فیصلہ مروۃ کے باب سے تھا جب اس انصاری نے یہ الفاظ کہے (اور اعتراض کیا) تو آپ ﷺ نے اگلا اصل فیصلہ فرمایا: سوال: یہ شخص کون تھا؟

جواب: بعض نے کہا کہ یہ حاطب نامی شخص منافق تھا اور لفظ انصاری کا مطلب یہ ہے کہ یہ انصار کے قبیلے میں سے تھا۔ جواب (۲): بعض نے کہا کہ یہ مخلص مسلمان تھا لیکن غلبہ غضب کی وجہ سے اس کی زبان سے یہ کلمہ نکل گیا (اللہ مجاف فرمائے آمین)۔

سوال: اس حدیث میں تو اعلیٰ، اسفل میں سے اعلیٰ کو مقدم کیا ہوا ہے جبکہ فقہ میں یہ لکھا ہوا ہے کہ اعلیٰ و اسفل میں سے پہلے پانی اسفل والے کو ملے گا ثم یعنی پھر اعلیٰ اور اس سے اعلیٰ کو ملے گا۔ جبکہ حدیث میں اس کے خلاف ہے؟ جواب: یہ ہے کہ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کا مدار عرف پر ہے پس جیسا عرف ہو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور عربوں میں عرف ایسا ہی تھا جیسا کہ حدیث میں لکھا ہوا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَعْتَقُ مَمَالِيكَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ وَلَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ

﴿ص ۲۵۲﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ: فَأَعْتَقَ اِثْنَيْنِ وَأَرْقَ أَرْبَعَةً:

احناف کے نزدیک ایسی صورت میں ہر عہد سے ایک ٹکٹ آزاد ہوگا کیونکہ ٹکٹ میں اس کی وصیت جاری ہوگی۔ اور دو ٹکٹ میں وہ سعی کرے گا۔ واقعہ حدیث الباب کی تاویل کرنے کی بجائے یہ کہا جائے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے کہ آپ ﷺ نے دو کو آزاد کر دیا اور چار کو غلام بنا دیا۔

### بَابُ مَا جَاءَ مِنْ زَرْعٍ فِي أَرْضٍ قَوْمٍ بَغَيْرِ إِذْنِهِمْ

احناف کا اس میں مذہب یہ ہے کہ زرع غاصب کی ہوگی۔ صاحب الارض کو اس کی اجرت مثلی ملے گی یعنی ارض کی ضمان ملے گی۔ حدیث مَنْ زَرْعٍ فِي أَرْضٍ قَوْمٍ بَغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَلَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ کا جواب یہ ہے اُنْ قَبْلَ الضَّمَانِ۔ وَلَهُ نَفَقَتُهُ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے بقدر نفقہ حلال ہے قبل اداء الضمان۔ (اور بقیہ زرع تب حلال ہوگی جب ضمان ادا کر دے گا)۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّحْلِ وَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْوَلَدِ

احناف بھی اسی کے قائل ہیں کہ مساوات ہونی چاہیے۔ لیکن کسی ولد میں اگر کوئی فضیلت ہو جس کی وجہ سے والد زیادتی کرتا ہے تو وہ بھی جائز ہے۔

سوال: یہ کیسے جائز ہے جبکہ اسی واقعہ کی بعض روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا لَا أَشْهَدُ عَلَى الْجَوْرِ۔  
جواب: جور سے مراد ظلم نہیں بلکہ جور سے مراد انحراف عن العدل ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے نبی ﷺ نے مدیون کے بارے میں کہہ دیا تھا کہ تم اس کی نماز جنازہ پڑھو میں نہیں پڑھتا۔ (اگر اس کا جنازہ جائز نہ ہوتا تو نماز پڑھنے کا امر کیوں فرماتے) معلوم ہوا بین الاولاد ترجیح کی گنجائش ہے۔ حرام نہیں ہے۔

## بَابُ إِذَا حُدَّتِ الْحُدُودُ وَ وَقَعَتِ السَّهَامُ فَلَا شُفْعَةَ

﴿ص ۲۵۴﴾ حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ ..... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: إِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ

وَصُرِفَتِ الطَّرْفُ فَلَا شُفْعَةَ أَيْ لِلْغَلِيظِ:

باقی شفعہ للجار حد و واقع ہونے سے ختم نہیں ہوتا۔ یہ کہنے سے اب احادیث الباب میں کوئی تعارض پیدا نہیں ہوگا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي اللَّقْطَةِ وَ ضَالَّةِ الْإِبِلِ وَ الْغَنَمِ

اس میں رائے مبتلا بھی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اتنا وقت تعریف و تشہیر کرے کہ اس کو یقین ہو جائے کہ اگر کوئی مالک ہوتا تو وہ آجاتا۔ (اس میں کوئی حد نہیں) اس کے بعد اگر فقیر ہے تو خود استعمال کرے اور اگر غنی ہے تو استعمال نہیں کر سکتا۔ یہ امام صاحب کے نزدیک ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک غنی بھی اس کو استعمال کر سکتا ہے۔ اس پر مصنف نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

(۱) ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا واقعہ کہ ان کو سودینار کی تھیلی ملی تھی اور بعد التعریف ان کو نبی ﷺ نے استعمال کرنے کی اجازت دے دی تھی حالانکہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا اغنیاء صحابہ سے ہونا مشہور ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ بھی مشہور ہے کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ فقیر بھی تھے اور غنی بھی تارخ چونکہ معلوم نہیں تو ہو سکتا ہے یہ (امرا النبی ﷺ) ان کے فقر کے زمانہ میں ہو۔

جواب (۲): جب کسی اختلافی مسئلہ میں قضاء قاضی ہو جائے تو پھر وہ اجماعی اور یحوز ہو جاتا ہے۔ نبی ﷺ کا اجازت دینا یہ بمنزل قضائے قاضی کے تھا۔

دلیل (۲): دوسری دلیل مصنف نے علی رضی اللہ عنہ کا واقعہ ذکر کیا کہ ان کو ایک دینار ملا۔ نبی ﷺ نے ان کو وہ دینار خرچ کرنے کی اجازت دے دی۔ (علی رضی اللہ عنہ اگر غنی نہ ہوں تھے لیکن صدقات وغیرہ نہیں لے سکتے تھے۔ تو گویا غنی کے حکم میں ہو گئے)۔ اس کے بھی دو جواب ہیں۔

جواب (۱): مفصل واقعہ سامنے آنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ علیؑ کے گھر مختصہ واضطرار کی حالت تھی۔  
جواب (۲): روایتوں میں ہے کہ نبیؐ نے فرمایا تھا کہ تم اس کو خرچ کر لو اگر کوئی آگیا تو دینار میرے ذمے ہے۔ تو یہ واقعہ قرض پر محمول ہے۔

### بَابُ مَا ذُكِرَ فِي أَحْيَاءِ أَرْضِ الْمَوَاتِ.

﴿ص ۲۵۶﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ ؓ: مَنْ أَحْيَى أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ:

یعنی احیاء سے احیاء کرنے والا اس کا مالک بن جاتا ہے۔ مگر احناف کے نزدیک اس کے لیے اذن امام شرط ہے۔

### وَلَيْسَ لِعَرَقِ ظَالِمٍ حَقٌّ:

یعنی اس میں شک نہیں کہ احیاء سے ملک آتا جاتا ہے لیکن غیر کی ملک میں اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ غیر مملوکہ اراضی کا احیاء ہو اور ادھر اذن امام بھی ہو تو پھر احیاء کرنے والا مالک ہو جاتا ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقَطَائِعِ

﴿ص ۲۵۶﴾ عَنْ أَبِيصَ بْنِ حَمَّالٍ ؓ: إِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ الْمَاءَ الْعَدَّ:

الْمَاءُ الْعَدُّ کا معنی ہے: جاری چشمہ۔ یہ کنایہ ہے دائمی اور عمومی نفع کی چیز سے۔

### قَالَ فَانْتَرَعَهُ مِنْهُ:

اس سے دو مسئلے معلوم ہوئے۔ (۱) دائمی عمومی نفع کی چیز کسی کو جاگیر میں نہیں دینی چاہیے۔ بلکہ وہ چیز جاگیر دی جائے جس میں محنت و مشقت ہو۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ اگر امام ناواقفی کی بناء پر ایسی کوئی چیز جاگیر (کے طور پر) دے بھی دے تو اس کو واپس لوٹا بھی سکتا ہے۔

### قَالَ مَا لَمْ تَنْلُهُ خِفَافَ الْإِبِلِ:

یعنی آبادی سے وہ اتنی دور ہو کہ وہاں تک آبادی والوں کے اونٹ و جانور چرتے چرتے نہ پہنچتے ہوں تو اس کو جی بنا سکتے ہو اور اس کو اپنے لیے خاص کر سکتے ہو۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَزَارَعَةِ

عند الامام: کراہت ہے۔ لیکن تحریمی کراہت نہیں ہے بلکہ کراہت تنزیہی ہے۔

امام صاحب: فرماتے ہیں کہ مروۃ یہ ہے کہ انسان اپنی زمین خود کاشت کرے۔ اور اگر ضرورت نہ ہو تو دوسرے کو مفت کاشت کے لیے دیدے۔

عند الصحیین: اس میں کراہت بھی نہیں ہے اور فتویٰ بھی صاحبین کے قول پر ہے۔ مزارعۃ ومخابرة دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

## أَبْوَابُ الذِّیَاتِ

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الذِّیَةِ كَمْ هِيَ مِنَ الْإِبِلِ

قتل عمد میں قصاص متعین ہے۔ اولیاء مقتول قاتل کو معاف بھی کر سکتے ہیں۔ قتل عمد میں قاتل پر دیت کا حکم اس کی رضاء کے بغیر نافذ نہیں ہو سکتا یہ احناف کا مذہب ہے۔ امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح ہے۔ دوسرا قول ان کا یہ بھی ہے کہ دیت کا حق بھی قاتل پر (اس کی رضاء کے بغیر) نافذ ہو سکتا ہے۔ اور ایک تیسرا قول خیار کا بھی ہے کہ قاتل کو اختیار دیا جائے گا قصاص دینے میں اور دیت دینے میں۔

قتل عمد: اس کو کہتے ہیں جس میں دھاری دار آلہ کے ساتھ مقتول کو قتل کیا جائے جیسے تلوار، چھری وغیرہ۔ آج کل بندوق سے کسی کو قتل کرنا اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس سے بھی قتل کیا جاتا ہے زمانہ زمانہ کی بات ہے۔ کسی زمانہ میں آلہ قتل تلوار ہوتی تھی اب یہ تلوار ہے۔

قتل شبه عہد: یہ ہوتا ہے کہ کسی آلہ قتل کے بغیر قتل کیا جائے جیسے لاشی سے مارا اور قتل کر دیا۔ پتھر، اینٹ کا بھی یہی حکم ہے۔ اقسام دیت: (۱) مغلطہ (۲) غیر مغلطہ۔

احناف کے نزدیک اونٹوں میں ہوتی ہے اور ار باعاً ہوتی ہے۔ ۲۵ بنت مخاض، ۲۵ بنت لبون، ۲۵ حقه، ۲۵ جذع۔ امام شافعی کے نزدیک اثلاثا ہے ۳۰ حقه، ۳۰ جذع، ۴۰ خلفہ (حاملہ اونٹنیاں) یہ دیت مغلطہ عمد وشبہ عمد میں ہوتی ہے۔ دیت مغلطہ: احناف کے نزدیک: جس کو دیت مخففہ بھی کہتے ہیں یہ انما ساء ہے۔ ۲۰ بنت مخاض، ۲۰ بنت لبون، ۲۰ حقه، ۲۰ جذع اور ۱۲۰ بنت مخاض۔

امام شافعی کے ہاں بھی یہی ہے مگر ان کے نزدیک ابن مخاض کی بجائے ابن لبون ہے۔ یہ قتل خطاء میں آتی ہے۔ قتل خطاء یہ ہوتا ہے کہ کسی شکار کو نشانہ بنایا تو وہ کسی انسان کو لگ گیا (یہ دو تین بابوں کی تفصیل ہوگی)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَفْوِ

﴿ص ۲۵۸﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ. وَالْحَ الْآخِرُ عَلَى مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَأَبْرَمَهُ:

آخر سے مراد مدعی ہے کیونکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اعتبار سے وہ بھی آخری ہے۔ خلاصہ یہ کہ مدعی نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے قصاص لینے میں اصرار کیا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ رُضِخَ رَأْسُهُ بِصَخْرَةٍ

﴿ص ۲۵۹﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: - فَرُضِخَ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ:

احناف کے نزدیک لا قود الا بالسيف کا ضابطہ ہے قصاص میں قاتل کے ساتھ اسی طرح نہیں کیا جائے گا جیسا اس نے مقتول کے ساتھ کیا۔

شوافع کے نزدیک: مماثلت پر عمل کیا جائے گا۔ یہ حدیث بظاہر ان کی دلیل ہے تو احناف کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں۔ جواب (۱): یہ منسوخ ہے۔ جواب (۲): یہ سیاست پر محمول ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ

﴿ص ۲۶۰﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ:

عند الاحناف: ذی کے بدلے مسلمان کو قتل کیا جائے گا۔

عند الجمهور: قتل نہیں کیا جائے گا۔

دلیلہم: حدیث الباب کا آخری جملہ ہے۔ وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ.

جواب من الاحناف: حدیث کے اس جملہ میں کافر سے کافر حربی مراد ہے کہ مسلمان کو کافر حربی کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقَسَامَةِ

کسی محلہ اور کسی بستی میں کوئی شخص قتل کیا ہوا پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو۔ اور اولیاء مقتول اس محلے یا بستی والوں کو قاتل کہتے ہیں تو احناف کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ اولیاء مقتول سے بینہ طلب کئے جائیں گے اگر بینہ پیش کر دیں تو مدعی علیہم سے قصاص لیا جائے گا اور اگر بینہ نہ پیش کر سکیں تو پھر مدعی علیہم میں سے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی۔ کہ اللہ کی قسم نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ اگر آبادی والے پچاس سے کم ہوں تو پھر قسموں کا حکم رکھا جائے گا اور پچاس کا عدد پورا کیا جائے گا۔ جب وہ قسمیں پوری کر لیں گے تو پھر ان پر دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔

امام مالک کے نزدیک: اولیاء مقتول سے قسمیں لی جائیں گی۔ اگر وہ قسمیں کھالیں اور مقتول پر قتل کے نشانات بھی ہوں تو پھر بھی مدعی علیہم سے قصاص لیا جائے گا اگر وہ قسمیں نہ کھائیں تو پھر مدعی علیہم سے قسمیں لی جائیں گی۔ اگر وہ قسمیں کھالیں تو وہ بری ہو جائیں گے۔ اور اگر قسمیں نہ کھائیں تو پھر ان کے خلاف دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔

امام شافعی کا بھی یہی مذہب ہے۔ حدیث الباب بظاہر ان کے موافق اور امام صاحب کے خلاف ہے۔ جوابہ من جانب الامام: یہ ہے کہ واقعہ حدیث الباب میں یہاں تقدیم و تاخیر ہو گئی ہے۔ (پوری ترتیب کے

ساتھ) مرتب بخاری میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اولیاءِ مقتول کو کہا کہ بینہ پیش کرو۔ جب وہ بینہ پیش نہ کر سکے تو پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان یہود مدعی علیہم سے قسمیں لے لو۔ تو کہنے لگے یہ تو کافر ہیں، جھوٹی قسمیں کھالیں گے۔ ان کی قسموں کا کیا اعتبار؟ تو اس پر آپ ﷺ نے فرمایا اَتَحْلِفُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا۔ استفہام انکاری کے طور پر فرمایا کہ تم قسمیں دینا چاہتے ہو؟ ایسا ہرگز نہیں ہوگا کیونکہ تم مدعی ہو اور مدعی پر قسم نہیں ہوتی۔ (اور ان ائمہ نے یہ سمجھا کہ اولیاءِ مقتول سے قسمیں لی جا رہی ہیں)۔

## أَبْوَابُ الْحُدُودِ

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الشَّتْرِ عَلَى الْمُسْلِمِ

اگر یہ ڈرنہ ہو کہ ستر کرنے سے یہ مجرم نذر ہو جائے گا اور جرم میں اور بڑھ جائے گا تو پھر ستر افضل ہے ورنہ عدم ستر ہے۔ یہی حکم ہے شفاعت کا بھی یعنی ثبوت حد سے قبل تو شفاعت منع نہیں ہے شفاعت کرے۔ تاکہ حاکم حد کو درء کرنے کی کوشش کرے۔ اسی طرح مسئلہ تلقین کا ہے کہ ثبوت حد سے قبل قبل تو تلقین کر سکتا ہے یعنی ایسا انداز اختیار کرے کہ وہ انکار کر دے۔ اور جوں ہی حد ثابت ہو جائے گی تو پھر نہ شفاعت جائز ہے نہ تلقین جائز ہے۔ (پھر تو اس کا نفاذ ضروری ہو جاتا ہے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي دَرَاءِ الْحَدِّ عَنِ الْمُعْتَرِفِ إِذَا رَجَعَ

﴿ص ۲۶۳﴾ حَدَّثَنَا بَدَا لِكَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ نَ الْخَلَالِ ..... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ :

أَعْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ الْخ:

احناف کے نزدیک: اقرار کی صورت میں ثبوت زنا کیلئے اربعہ مرات اقرار ضروری ہے۔

باقی ائمہ کے نزدیک مرۃ اقرار سے بھی ثبوت ہو جاتا ہے۔

دلیل احناف: حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے اس میں ذکر ہے کہ اس نے اربعہ مرات زنا کا اقرار کیا تو پھر اس پر رجم کا فیصلہ کیا گیا۔

باقی ائمہ کی دلیل: یہی واقعہ ہے۔ اَعْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذِهِ فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَأَرْجِمْهَا الخ اس میں اربعہ مرات اقرار کا ذکر نہیں ہے۔

جواب من جانب الاحناف: یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے یہ مسئلہ سمجھ چکے تھے کہ اعتراف اربعہ مرات ضروری ہوتا ہے اس لیے اس واقعہ میں اعترفت کے ساتھ اَرْبَع مَرَّات کی قید نہیں لگائی گئی۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَحْقِيقِ الرَّجْمِ

﴿ص ۲۶۲﴾ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ شَبِيبٍ ..... عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَوْ كَانَ حَمْلٌ:

(بینہ اور اعتراف سے تو رجم کرنا ظاہر ہے، حمل کا کیا مطلب؟)

جمہور کے نزدیک: اگر غیر شادی شدہ عورت کو حمل ہو جائے تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی اس لیے کہ احتمال ہے کہ حمل نہ ہو بلکہ ہوا بھری ہوئی ہو۔ احتمال ہے کہ خفیہ نکاح کر رکھا ہو۔ احتمال ہے کہ اس کے ساتھ زبردستی کی گئی ہو۔ حاصل: یہ ہے کہ ظہور حمل پر ثبوت زنا کا کوئی طریق نہیں۔ باقی حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ اس میں مراد حمل مجرد نہیں ہے بلکہ حمل مع البینہ یا حمل مع الاعتراف مراد ہے۔ (باقی بین السطور جو جواب لکھا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ یہ جواب صحیح نہیں اس لیے کہ نسخ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں کہاں سے آیا ہے۔ ہاں کچھ تاویل کر کے اس جواب کو بھی درست کیا جاسکتا ہے۔)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجْمِ عَلَى الثَّيْبِ

﴿ص ۲۶۵﴾ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ..... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جُلْدُ مِائَةِ

ثُمَّ الرَّجْمُ وَالْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جُلْدُ مِائَةِ وَ نَفْيُ سَنَةِ:

عند الاحناف: اگر محسن ہو تو اس کی حد رجم ہے۔ محسن ہونے سے مراد یہ ہے کہ حر ہو عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو، نکاح صحیح کے ساتھ جماع بھی کیا ہو۔ اور اگر غیر محسن ہو تو اس کی حد مائۃ جلد ہے۔

اب اس حدیث میں محسن کی حد رجم کے ساتھ مائۃ جلد کا ذکر ہے اور غیر محسن کی حد (مائۃ جلد) کے ساتھ نفی سنہ کا بھی ذکر ہے تو ان کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ منسوخ ہیں یا سیاست پر محمول ہیں۔ (باقی محسن کی حد صرف رجم ہے اس کی دلیل واقعہ حضرت معاذؓ ہے۔ کہ اس کو مائۃ جلد جاری نہیں کئے گئے۔)

### بَابُ مَا جَاءَ فِي رَجْمِ أَهْلِ الْكِتَابِ

﴿ص ۲۶۵﴾ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ

رَجَمَ يَهُودِيًّا وَ يَهُودِيَّةً الْخ:

سوال: بظاہر یہ رجم تو قاعدہ کے خلاف ہے اس لیے کہ رجم تو محسن کی حد ہے اور محسن ہونے کیلئے مسلمان ہونا ضروری ہے؟  
جواب (۱): یہ ہے کہ یہودی و یہودیہ کا یہ رجم اور اس کا فیصلہ تو رات کے مطابق کیا گیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے کہا تھا کہ ہماری کتاب میں جو سزا ہو وہ ہم پر نافذ کریں۔

جواب (۲): یہ بھی ہے کہ یہ رجم تعزیری تھا حد نہیں تھا۔ اور جو رجم تعزیری ہو اس کے لیے محسن ہونا ضروری نہیں ہوتا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي إِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَى الْإِمَاءِ

ابن ماجہ میں حدیث ہے کہ جمعہ، عید و اقامۃ الحدو د یہ امام کے فرائض ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر امام کیلئے اقامۃ الحدو لا يجوز ہے۔ تو کوئی مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کر سکتا۔ (باقی حدیث میں جو آیا ہے کہ اپنے ارقاء پر حدود قائم کرو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام کی طرف مرا فہ کرو کہ وہ ان پر حدود قائم کرے)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي حَدِّ السَّكَرَانِ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کے مشورے سے ثمانین (۸۰) جلدہ سکران کی حد مقرر فرمائی تو اس وقت سے اس پر اجماع ہو گیا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمِّ يُقَطَّعُ السَّارِقُ

اس میں کئی قول ہیں دو درہم، تین درہم، ربیع دینار، سات درہم اسی طرح چالیس درہم کے اقوال ہیں۔ احناف کے نزدیک دس درہم ہیں۔ ابو داؤد میں ایک حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے ایک بجن (ڈھال) کے بدلے میں قطع کا حکم فرمایا جس کی قیمت دس درہم تھی پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دس درہم سے کم کے سرقہ میں قطع ید نہیں ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَقَعُ عَلَى جَارِيَةِ إِمْرَأَتِهِ

﴿ص ۲۶۹﴾ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ ..... عَنْ حَبِيبِ بْنِ سَالِمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَنُنْ كَانَتْ أَحَلَّتْهَا

لَهُ لَا جِلْدَنَّهُ مِائَةً وَإِنْ لَمْ تَكُنْ أَحَلَّتْهَا لَهُ رَجْمَتُهُ:

اس میں تو شک نہیں کہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ پھر شبہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

(۱) شبہ فی المحل: کہ جہاں حلت کی کوئی دلیل شرعی ہو۔ اس میں اگر زبان سے بھی کہے کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا پھر بھی حد ساقط ہو جاتی ہے جیسے امۃ الابن سے جماع کرنا۔ اس میں حد ساقط ہو جائے گی۔ اگرچہ کہے کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا۔ اس لیے کہ حلت کی دلیل اُنْتُ وَ مَا لَكَ لَا بَيْنَكَ موجود ہے اسی طرح معتدہ بانہ سے وطی کر لی تو اب بھی حد نہیں لگے گی۔ کیونکہ دلیل حلت قول عمر رضی اللہ عنہ الْكِتَابَاتِ رَوَّاجِعُ موجود ہے۔ کہ کنایات سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

(۲) شبہ فی الفعل: کہ جس میں حلت کی دلیل شرعی موجود نہ ہو جیسے مطلقہ ثلاث کے ساتھ وطی کر لینا۔ اس طرح امۃ الاب، امۃ الاخ، امۃ الزوجة کے ساتھ وطی کر لینا۔ یہ شبہ فی الفعل ہے۔ (اس میں حرمت پر تو دلیل ہوتی ہے لیکن حلت پر دلیل نہیں ہوتی)۔ اور شبہ فی الفعل میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کہے کہ میں اس کو حلال سمجھتا تھا پھر تو حد ساقط ہو جائے گی اور اگر کہے کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا تو پھر حد لگے گی۔ اب واقعہ حدیث الباب میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے جو فیصلہ کیا کہ اگر اس کی بیوی نے اس کے لیے اپنی امۃ کو حلال کیا پھر تو میں رجم نہیں کروں گا یعنی حد ساقط ہو گئی لیکن سو کوڑے لگاؤں گا، حد اُنہیں بلکہ تعزیراً۔ اور اگر اس کی بیوی نے امۃ کو اس کے لیے حلال نہیں کیا تو پھر میں اس کو رجم کروں گا یعنی میں اس کو حد لگاؤں گا۔ اور وہ بھی کہتا ہو کہ میں اس کو حرام سمجھتا تھا۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي حَدِّ اللَّوْطِيِّ

جمہور ائمہ و صاحبین کے نزدیک: اگر یہ شخص ہو تو رجم ہے اور اگر غیر شخص ہو تو پھر مائتہ جلد۔  
امام صاحب فرماتے ہیں کہ حد زنا پر ہے اور لواطت زنا نہیں اس لیے اس میں حد نہیں۔ ہاں اس کے علاوہ امام کو اختیار ہے سخت سے سخت سزا دینے کا۔ کہ قتل کرادے۔ پہاڑ سے گرا دے۔ پانی میں ڈبو دے۔ گلہ گھونٹ دے۔ (یہ سب کر سکتا ہے مگر تعزیراً لا احداً)۔

## أَبْوَابُ الصَّيْدِ

### بَابُ مَا جَاءَ مَا يُؤْكَلُ مِنْ صَيْدِ الْكَلْبِ وَ مَا لَا يُؤْكَلُ

اگر کلب معلم ہے تو اس کا کیا ہوا شکار حلال ہوتا ہے۔ کلب کی تعلیم کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ تین دفعہ شکار کیا اور خود نہ کھایا۔ تو سمجھا جائے گا کہ یہ معلم ہے۔ اور اگر کوئی شکار کرنے والا پرندہ ہو تو اس کی تعلیم کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ مالک اس کو چھوڑے تو وہ چلا جائے اور اگر اس کو واپس بلائے تو واپس آجائے۔ یہ پہلی (۱) شرط ہوئی کلب وغیرہ کے معلم ہونے کی۔ دوسری (۲) شرط جرح و زخمی کرنا ہے۔ تیسری (۳) شرط اس کو چھوڑتے ہوئے بسم اللہ کا پڑھنا ہے۔

# أَبْوَابُ الْأَضَاحِي

## بَابُ فِي الْأَضَحِيَّةِ بِكَبْشَيْنِ

﴿ص ۲۷۵﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ الْمَحَارِبِيُّ الْكُوفِيُّ ..... عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَلَمْ يَرِ

بَعْضُهُمْ أَنْ يُضْحَى عَنْهُ:

بعض علماء نے حدیث حضرت علیؓ کی خصوصیت پر محمول کیا ہے۔

احناف کے نزدیک: مسئلہ اس طرح ہے کہ میت کی طرف سے اضحیہ کر سکتا ہے اگر اس کے امر اور وصیت سے ہو تو پھر یہ اس اضحیہ سے نہیں کھا سکتا سب کو فقراء پر صدقہ کر دے اور اگر بغیر اس کے امر اور وصیت کے اضحیہ کیا تو پھر اس اضحیہ کا حکم اس کے اپنے اضحیہ والا ہے خود کھائے یا صدقہ کرے۔

اور ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ اضحیہ تو اپنی طرف سے کرے لیکن اس کے ثواب میں میت کو بھی شریک کر لے تو اس کو ایصال ثواب کہتے ہیں۔ یہ بھی اضحیہ عن المیت ہو جائے گا۔

## بَابُ مَا لَا يَجُوزُ مِنَ الْأَضَاحِي

اس کا اہتمام کرنا چاہیے کہ اضحیہ کا جانور مونا تازہ ہو خوبصورت ہو۔ اس میں کوئی عیب نہ ہو۔ اگر کان ٹلٹ سے زائد کٹا ہوا ہو تو ناجائز ہے یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ایک دوسرا قول ہے کہ اگر ربلع سے زائد کٹا ہوا ہو تو پھر ناجائز ہے۔ اور اگر نصف سے زائد باقی ہے اور نصف سے کم کٹا ہوا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر نصف سے زائد کٹا ہوا ہے اور کم باقی ہے تو پھر ناجائز ہے اور پورا نصف کان کٹا ہوا ہو تو پھر اختلاف ہے۔ جواز و عدم جواز دونوں قول ہیں۔ اسی طرح اگر معمولی لنگڑا ہٹ ہو تو جائز ہے اور اگر زیادہ لنگڑا پن ہو تو پھر ناجائز ہے۔ اسی طرح اگر معمولی عور ہو تو جائز ہے۔ اور زیادہ عور ہو تو پھر اضحیہ ناجائز ہے۔

## بَابُ فِي الْجَذْعِ مِنَ الضَّانِ فِي الْأَضَاحِي

جذع من الغنم تو ایک سال کا ہوتا ہے۔ اور جذع من الضان کم از کم چھ ماہ کا ہو لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اگر سال والوں کے ساتھ کھڑا کریں اور امتیاز نہ ہو سکے تو پھر اس کا اضحیہ جائز ہے۔ علامہ شامیؒ نے اس میں لُئْلُؤُہ کی قید لگائی ہے تو اس قید کے لگانے سے یہ گویا دنبہ کے ساتھ خاص ہو جائیگا بھیڑ کا ضان ناجائز نہ ہوگا۔

غیر مقلدین اسی کو لیکر اعتراض کرتے ہیں کہ دنبہ جائز اور بھیڑ کا ضان ناجائز۔ یہ کیسے ہوا؟ تو اس کے دو جواب ہیں۔

جواب (۱): یہ ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے۔

جواب (۲): اگر احترازی ہو تو پھر تشریح فقہاء کے خلاف ہے اس لیے قابل اعتبار نہیں۔

## بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الشَّاةَ الْوَاحِدَةَ تُجَزَّى عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ

﴿ص ۲۷۶﴾ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى: كَانَ الرَّجُلُ يُضَحِّي بِالشَّاةِ عَنْهُ وَعَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ:

اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اہل بیت تو موسر (دولت مند) نہیں ہوتے تھے کہ ہر ایک پر الگ الگ اضحیہ واجب ہو بلکہ ایک پر وجوب ہوتا تھا تو وہی اپنا واجب ادا کرتے ہوئے اضحیہ کر دیتا تو یہ سب کیلئے کافی ہو جاتی تھی تو یہ معنی ہے عَنْهُ وَعَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ کا۔

## بَابُ

﴿ص ۲۷۷﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ ..... عَنْ جَبَلَةَ بْنِ سَحِيمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: فَقَالَ ضَحَّى

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْمُسْلِمُونَ:

احناف کے نزدیک اضحیہ واجب ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: سنت ہے یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔ کہ ابن عمرؓ سے سوال کرنے والے نے سوال کیا کہ اضحیہ واجب ہے یا نہیں تو آگے سے واجب کا جواب نہ دیا بلکہ ضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْمُسْلِمُونَ کہا۔ معلوم ہوا اضحیہ سنت ہے۔  
جواب: احناف کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ نے وجوب کو تو ذکر نہیں کیا بلکہ دلیل وجوب کو ذکر کر دیا کیونکہ نبی ﷺ کا عمل و مداومت بلا ترک وجوب کی علامت ہے اور یہ اس لیے کہ لوگوں میں نبی ﷺ کے اقوال و افعال سے مسائل استنباط کرنے کی قوت اور ملکہ پیدا ہو۔

## بَابُ مَا جَاءَ فِي الْعَقِيقَةِ

امام شافعی کے نزدیک: سنت ہے۔

امام مالک کے ہاں مستحب ہے۔

احناف کے تین قول ہیں۔ (۱) کراہت (۲) اباحت (۳) استحباب۔ مشہور استحباب کا قول ہے۔ پھر ساتویں دن کرنا مستحب ہے یا چودھویں دن یا اکیسویں دن۔ اگر ان دنوں میں نہ ہو تو پھر جب چاہے کر لے۔ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ ولادت سے ایک دن پہلے کر لے یعنی ولادت والے دن سے ایک دن پہلے کر لے۔ پوری زندگی میں یہ کام کر سکتا ہے، مثلاً ولادت جمعہ کے دن ہوئی ہے تو جمعرات کو کر لے۔ تو یہ بھی گویا ساتواں دن بن جائے گا۔

## أَبْوَابُ النَّذْرِ وَالْإِيمَانِ

نذر کی وفاء ذیل شرائط کے ساتھ واجب ہے:

(۱) نذر اللہ ہو لغیر اللہ نہ ہو۔ (۲) عبادت کی نذر ہو معصیت کی نذر نہ ہو۔ (۳) عبادت بھی ایسی ہو جس کا کوئی فرد فرض یا واجب ہو جیسے دو رکعت نماز نفل کی نذر کر لی۔ (۴) پہلے سے وہ عبادت فرض نہ ہو ورنہ نذر منعقد نہیں ہوگی مثلاً کوئی عصر پڑھنے کی نیت کر لے تو یہ منعقد نہ ہوگی۔

فائدہ: (باقی یہاں اعتکاف کو لیکر سوال کیا جاتا ہے کہ پھر تو اس کی نذر صحیح نہیں ہونی چاہیے کیونکہ اس کا کوئی فرد فرض یا واجب نہیں۔ تو اس کا جواب بالتفصیل ماقبل میں گذر چکا ہے) معصیت کی نذر کی صورت میں وفاء منع ہے کیونکہ وہ یمین بن جاتی ہے۔ اور کفارہ یمین ادا کرنے سے انسان سبکدوش ہو جاتا ہے۔ یہ احناف کے نزدیک ہے اور باقی ائمہ کے نزدیک یہ منعقد نہیں ہوتی۔ حدیث الباب سے احناف کی تائید ہو رہی ہے (کہ اگر نذر معصیت کا عدم ہے تو پھر کفارۃ کفارۃ یمین کہنے کا کیا مطلب؟ معلوم ہوا کہ معصیت کی نذر یمین بن جاتی ہے)

### بَابُ فِي الْكَفَّارَةِ قَبْلَ الْحِنْثِ

احناف کے نزدیک: کفارہ بعد الحث ہے کیونکہ وجوب کفارہ کا سبب حث بنتا ہے یمین تو بارہونے کا سبب ہوتی ہے وہ سبب نہیں۔

امام شافعی، مالک، احمد اسحاق کے نزدیک: کفارہ قبل الحث بھی جائز ہے۔ اس باب کی روایت ان کی دلیل ہے فَلْيُكْفَرْ عَنْ يَمِينِهِ وَلْيُفْعَلْ۔ پہلے باب کی حدیث احناف کی دلیل ہے فَأَتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَلْتُكْفِرْ عَنْ يَمِينِكَ۔ (کہ حث پہلے ہو اور کفارہ بعد میں ہو)

جواب حدیث الباب۔ من جانب الاحناف یہ ہے کہ اس میں واؤ نذکور ہے۔ جو مطلقاً جمع کیلئے ہے۔ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔ (کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ سبب (حث) پہلے اور مسبب (کفارہ) بعد میں ہوتا ہے)۔

سوال: واؤ تو تمہاری حدیث میں بھی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم پہلی حدیث میں ترتیب واؤ سے نہیں سمجھ رہے۔ بلکہ ترتیب قاعدہ وقانون سے سمجھتے ہیں کہ پہلے سبب پیدا کرو پھر مسبب آئے گا۔

الحاصل: عندنا حث سے پہلے کفارہ دینا یہ کالعدم ہوتا ہے۔ بعد الحث دوبارہ کفارہ دینا پڑے گا۔

### بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ الْحَلْفِ بِغَيْرِ اللَّهِ

حلف بغیر اللہ منع ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر حلف بالطلاق و العتاق کا عرف بن جائے تو پھر چنانچہ وہ یمین بن جاتی ہے۔ جیسے ہمارے یہاں عرف ہے مثلاً حلف بالقرآن تو یہ بھی یمین بن جاتی ہے چونکہ قرآن اللہ کی کلام و صفت ہے۔ لہذا اس کی قسم کھانا صحیح ہے حدیثوں میں دابی، دابی حلف بغیر اللہ کا ذکر ہے۔ اگر یہ منع ہے تو اس کا وجود کیوں ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔  
جواب (۱): یہ ہے کہ ابتداء میں یہ جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔  
جواب (۲): یہ ہے کہ اس سے مقصود حلف نہیں ہوتا بلکہ جریا علی العادة کے طور پر کلام کی تاکید مقصود ہوتی ہے۔

### بَابُ فِي مَنْ يَحْلِفُ بِالْمَشْيِ وَلَا يَسْتَطِيعُ

اگر یمین کی نیت ہو تو یمین بن جاتی ہے۔ پھر مجبوری کی وجہ سے رکوب کر لیا تو پھر کفارہ یمین دینا پڑے گا۔ اور اگر نذر کی نیت ہے تو نذر بن جاتی ہے مجبوری کی صورت میں رکوب کرنے کی وجہ سے ہدی دینی پڑے گی۔  
سوال: اس حدیث الباب میں تو ان میں سے کسی کا ذکر نہیں۔ نہ کفارہ کا۔ نہ ہدی کا؟  
جواب: یہ ہے کہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ دوسری روایتوں میں ان کا ذکر ہے، جیسا کہ ابوداؤد، باب مَنْ رَأَى عَلَيْهِ كَفَّارَةً إِذَا كَانَ فِي مَعْصِيَةٍ کے ص ۱۱۲ پر احادیث مذکور ہیں۔

## أَبْوَابُ السَّيْرِ

سَيَرٌ: یہ سیرۃ کی جمع ہے۔ لغوی معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق معاشرۃ، اخلاق و عادات سب پر ہوتا ہے۔ لیکن اصطلاح میں نبی ﷺ کے وہ اخلاق مراد ہوتے ہیں جو آپ ﷺ نے جہادوں میں کافروں کے مقابلے میں استعمال فرمائے۔ یہ ایسے ہیں جیسے مناسک کے لفظ کا لفظ تمام احکام پر اطلاق ہوتا ہے لیکن اصطلاح میں احکام حج کے ساتھ مختص ہو گیا ہے۔  
اقسام جہاد: (۱) فرض عین: جب نفیر عام ہو جائے تو سب پر فرض ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس وقت تو زوجہ کو زوج سے، عبد کو مولیٰ سے اجازت لینے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔  
(۲) فرض کفایہ: ہر دور میں ایک جماعت جہاد کیلئے تیار ہونی چاہیے اور اس عمل میں مشغول ہونی چاہیے ورنہ تو سب ارہو گئے۔

### بَابُ فِي سَهْمِ الْخَيْلِ

﴿ص ۲۸۳﴾ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّبِيِّ ..... عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. لِلْفَرَسِ بِسَهْمَيْنِ

وَلِلرَّاجِلِ بِسَهْمٍ:

آپ ﷺ نے فرس کیلئے دو حصے اور راجل کیلئے ایک حصہ مقرر فرمایا۔ امام شافعی تو اسی کے قائل ہیں یہ حدیث ان کی دلیل ہے۔  
امام صاحب کے نزدیک: فارس کو دو سہم ملتے ہیں ایک اس کا اپنا اور ایک اس کے فرس کا۔  
احناف کی دلیل: ایک دوسری حدیث ہے جس میں خیبر کی غنیمتوں کی تقسیم اس طرح ذکر ہے کہ چھتیس سہام

بنائے گئے ان میں سے نصف یعنی اٹھارہ بیت المال میں جمع کروائے اور باقی نصف (اٹھارہ) کو اس طرح تقسیم کیا کہ خیبر کی نفری پندرہ صد (۱۵۰۰) تھی ان میں سے ایک صد (۱۰۰) فارس تھے اور بارہ صد (۱۲۰۰) راجل تھے ان اٹھارہ سہام سے چھ سہام تین سو فارسین کو دیدیے بقیہ بارہ سہام بارہ سو راجلین کو دیدیے۔ ظاہر ہے کہ یہ تقسیم امام صاحب کے مذہب پر منطبق ہے۔ امام شافعی کے مذہب پر منطبق نہیں ہے۔ اور عقل بھی امام صاحب کے مذہب کی تائید کرتی ہے اس لیے کہ اگر جانور استحقاق میں انسان کے برابر ہو جائے تو گوارہ ہے۔ اور اگر استحقاق میں بڑھ جائے تو انسان کی توہین ہے۔

**سوال:** لِلْفَرَسِ بِسَهْمَيْنِ وَلِلرَّاجِلِ بِسَهْمٍ یہ حدیث بظاہر امام صاحب کے خلاف ہے۔ اس کے امام صاحب کی طرف سے کئی جواب ہیں۔

**جواب (۱):** اس حدیث میں فرس راجل کے مقابل ہے پس اس سے مراد فرس نہیں بلکہ فارس ہے۔

**جواب (۲):** اگر فرس بمعنی فرس ہی ہے تو لام تعلیلیہ اور اجلیہ ہے۔

**جواب (۳):** سہم ثالث تنفیل پر محمول ہے۔

### بَابُ مَا جَاءَ مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ

امام مالک و ابو حنیفہ کے نزدیک یہ کلہ نہیں بلکہ غزوہ سے قبل اگر امام نے یہ اعلان کیا تو اس پر عمل درآمد ہوگا ورنہ نہیں۔ باقی ائمہ اس کو کلہ بنا تے ہیں۔

**دلیل امام صاحب (۱):** ایک تو ابو جہل کے قتل والا واقعہ ہے کہ حضرت معوزؓ اور حضرت معاذؓ دونوں نے قتل کیا۔ وَأَعْطِيَ السَّلْبَ وَاحِدًا۔ معلوم ہوا امام کو اختیار ہے۔

**دلیل (۲):** ابو داؤد میں مدی کا واقعہ ذکر ہے کہ اس نے خالد بن ولیدؓ کے ساتھ ایک کافر کو قتل کیا۔ خالدؓ نے مقتول کی سلب اس کو نہ دی۔ نبیؐ کے پاس اس کی شکایت ہوئی تو پھر آپؐ نے وہ سلب مدی کو دلوادی۔ پھر حضرت عوفؓ نے خالدؓ کو عار دلائی۔ پھر جب آپؐ کو اس کا علم ہوا تو پھر وہ سلب مدی سے بھی واپس لے لی۔ معلوم ہوا امام کو اختیار ہے۔

**باقی ائمہ کی دلیل:** مسلم کی ایک مفصل روایت میں ہے کہ نبیؐ نے غزوہ کے بعد فرمایا من قتل قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ تو قاعدہ ہے غزوہ سے قبل اس کا اعلان کرنا ضروری نہیں۔

**جواب من جانب الامام:** یہ ہے کہ غزوہ کے بعد آپؐ کا یہ فرمان انشاء نہیں تھا بلکہ غزوہ سے قبل اعلان کر دہ وعدے کا تکبر ارتقا۔ (اس پر اب تو عمل درآمد کرنا تھا)۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي قَتْلِ الْأَسَارِيِّ وَالْفِدَاءِ

غیر احناف کے نزدیک: قتل کرنا بھی جائز ہے۔ غلام بنانا بھی جائز ہے۔ فدیہ لیکر چھوڑ دینا بھی جائز ہے۔ اور مفت چھوڑ دینا بھی جائز ہے۔

**احناف کا مشہور قول:** تو یہ ہے کہ فدیہ لینا و مفت چھوڑنا منع ہے۔ لیکن ابن ہمام و علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر

ضرورت و مصلحت ہو تو مذکورہ بالا صورتیں بھی جائز ہیں بلکہ قیدیوں کا تبادلہ بھی جائز ہے۔ فلا اختلاف ولا اشکال۔  
یعنی احادیث میں جو بھی ذکر ہے وہ احناف کے خلاف نہیں۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكَةِ النَّبِيِّ ﷺ

﴿ص ۲۹۰﴾ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْخَلَّالِ ..... عَنْ مَالِكِ بْنِ أُوَيْسٍ بْنِ الْحَدَثَانِ رَحِمَهُ اللَّهُ:

ثُمَّ جَاءَ عَلِيُّ بْنُ الْعَبَّاسِ يَخْتَصِمَانِ:

سوال: جب ترکہ النبی ﷺ کا مسئلہ خلیفہ اول کے زمانہ میں طے ہو چکا تھا تو پھر حضرت علی ﷺ و حضرت عباس ﷺ حضرت عمر ﷺ کے زمانہ خلافت میں حضرت عمر ﷺ کے پاس کیوں آئے؟  
جواب: یہ ہے کہ حضرت عمر ﷺ کے پاس ان کا آنا دو مرتبہ ہوا ہے۔ ایک دفعہ تو ترکہ کی تولی لینے کیلئے آئے تھے تو عمر ﷺ نے ان کو متولی بنا دیا تھا۔ دوبارہ پھر آئے۔ ان کی آپس میں بنتی نہیں تھی۔ تولی کو تقسیم کرانے کیلئے۔ تو اب عمر ﷺ نے اس سے معذرت کر دی۔ کیونکہ اگر تولی تقسیم کر دی جاتی تو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وہ ملک ہی بن جاتی۔ تو اس لیے تولی کو تقسیم کرنا خلاف مصلحت سمجھا گیا۔ خلاصہ: یہ ہے کہ ہر مرتبہ آنے کا مقصد جدا جدا تھا۔

## أَبْوَابُ فَضَائِلِ الْجِهَادِ

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّهَانِ

﴿ص ۲۹۹﴾ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ ..... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا سَبَقَ إِلَّا

فِي نَضْلٍ أَوْ خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ:

اس سے مسابقت مع الشرط مراد ہے۔ کیونکہ مسابقت بلا شرط تو ہر چیز میں جائز ہے۔ شرط کا مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف سے اگر شرط ہو تو جائز ہے اگر جانہین سے شرط لگی ہو تو یہ جائز نہیں ہوتی۔ اس میں اگر ادخال محلل ہو جائے تو وہ بھی جائز ہو جاتی ہے۔ ادخال محلل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو دو شخص اپنے گھوڑوں کو دوڑانا چاہتے ہیں ان میں تیسرا بھی اپنا گھوڑا دوڑائے کہ اگر میں غالب آ گیا تو یہ رقم میں لے لوں گا اور اگر ہار گیا تو کچھ نہیں دوں گا۔ تو ان دو شخصوں میں جو شرط لگی ہے وہ جائز ہو جائے گی بشرطیکہ محلل کو غالب گمان ہو کہ میرا گھوڑا آگے بڑھ جائے گا۔

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْفِيءِ

فنی کفار کے اس مال کو کہتے ہیں جو قتال کے بغیر حاصل ہو جائے۔ اس کا حکم بیت المال کا سا ہوتا ہے۔ یعنی امام کو اختیار ہوتا ہے

کہ جس طرح چاہے اس میں تصرف کرے۔ بخلاف غنیمت کے (کہ یہ تو قتال سے حاصل ہوتا ہے اور اس میں مخصوص حقوق ہیں)۔

## أَبْوَابُ اللَّبَاسِ

### بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ لِلرِّجَالِ

اگر تانا و بانا حریر کا ہو تو وہ حرام ہے۔ اور اگر تانا غیر حریر کا ہو اور بانا حریر کا ہو تو

عند الامام یہ بھی حرام ہے۔

صاحبین کے نزدیک: یہ جائز ہے۔ اگر اس کا عکس ہو تو سب کے نزدیک جائز ہے (کہ تانا حریر کا ہو اور بانا غیر حریر کا)

﴿ص ۳۰۲﴾ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ..... عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَوْ أَرْبَع:

یہ اربعہ اصابع عرض کے اعتبار سے ہے طوفاً۔ اس سے زائد بھی حلال ہے۔ (حتی کہ تین گز لمبی پٹی بھی ہو تو اس کا استعمال

جائز ہے)۔

## مَشْتَبَاهُ بِالْخَيْرِ

الحمد لله الذي له الحمد والتسبيح في السموات والارض (كما ذكر في القرآن . وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ) على ان وفقني لاتمام ترتيب هذا الكتاب وتسويده على وفق ۱۴ مارس ۲۰۱۰ يوم الثلاثاء من الربيع الثاني سنة مائة وثلاثين من الهجرة النبوية عليه وعلى آله الف الف تحية

الاستدعا من الأحبة : من استفاد من هذا الكتاب فارجو منه ان لا ينساني في دعوته الصالحات

الخاصات

الراجي اخوكم

عبد اللطيف مدني

شاد يزي، التوطن بهمة (سراخواه)

موسى خيل